H. VII. 50.

Ph. 732/2

Georg Friedrich Meiers,
öffentlichen ordentlichen Lehrers der Weltweisheit zu Halle,
und der königlichen Academie der Wiſſenſchaften
in Berlin Mitgliedes,

Metaphyſik

ad usum

Dritter Theil.

F. Ildephonsi Schwarz

prof. Banth 1770.

Zweyte Auflage,

Mit königl. Pohl. und Churfürſtl. Sächſ. allergnädigſter Freyheit.

HALLE,
bey Johann Juſtinus Gebauer.
1765.

Staatliche
Bibliothek
Bamberg

Die
Pſychologie.

Einleitung
in
die Pſychologie.

§. 471.

Da die Metaphyſik, die allererſten Grundſätze der ganzen menſchlichen Erkenntniß, abhandelt: ſo muß ſie, ihrer Natur nach, von allen möglichen Dingen handeln. Sie muß alſo ſolche Unterſuchungen anſtellen, welche auf alle mögliche Dinge angewendet werden können, und es muß kein Ding möglich ſeyn, von welchem nicht vieles von demjenigen geſagt werden könte, was in der Metaphyſik abgehandelt wird. Nun ſind alle mögliche Dinge entweder abſtracte und allgemeine, oder es ſind einzelne Dinge. Von den erſten handelt die Ontologie, was die allgemeinern Claſſen derſelben betrift. Die einzelnen Dinge ſind entweder unendlich, oder endlich und zufällig. Von dem unendlichen Dinge handelt die Metaphyſik, in der natürlichen Gottesgelahrheit. Was aber die endlichen Dinge betrift, ſo iſt von ihnen, in ſo ferne ſie, durch ihre

verſchiedenen Verbindungen unter einander, die verſchiedenen möglichen Welten ausmachen, in der Coſmologie gehandelt worden. Nun giebt es, in Abſicht auf die menſchliche Erkenntniß, und die Brauchbarkeit derſelben, ſonderlich ein Paar Arten der endlichen Dinge, mit denen ſich die menſchliche Erkenntniß ungemein vielfältig beſchäftiget, nemlich die Körper und die endlichen Geiſter. Von den Körpern handelt die Coſmologie, was diejenigen Unterſuchungen derſelben betrift, die metaphyſiſch ſind: denn die übrigen gehören in die phyſiſchen Wiſſenſchaften. Nun ſind noch die endlichen Geiſter übrig, und von denen handelt die Pſychologie, welche die dritte Wiſſenſchaft der Metaphyſik iſt. Wer von den endlichen Geiſtern, und inſonderheit von der menſchlichen Seele, gründlich handeln will, der muß die Wahrheiten der Ontologie und Coſmologie voraus ſetzen. Die Ontologie enthält die erſten Grundſätze aller Wiſſenſchaften, und alſo auch der Pſychologie; und in der Coſmologie werden diejenigen erſten Grundſätze unterſucht, auf welche alle diejenigen Wiſſenſchaften auf eine nähere Art gegründet ſind, die von endlichen Dingen insbeſondere handeln. Da nun die Pſychologie von einer gewiſſen Art der endlichen Dinge handelt, ſo ſetzt ſie ihrer Natur nach nicht nur die Ontologie, ſondern auch die Coſmologie voraus, und folgt alſo in der Metaphyſik auf beyde jetztgenannte Wiſſenſchaften. Es würde eine groſſe Unbequemlichkeit verurſachen, wenn man die Pſychologie aus der Metaphyſik heraus reiſſen, und ſie als eine beſondere Wiſſenſchaft abhandeln wolte. Man müſte entweder in ihr keine Gründlichkeit ſuchen, oder man müſte unendlich viele ontologiſche und coſmologiſche Wahrheiten ihr einverleiben, und da würde ſie gar zu weitläuftig werden. Einige handeln von der Seele in der Naturlehre, weil ſie dieſe als eine Wiſſenſchaft betrachten, die von den Naturen der Dinge handelt. Allein dieſes ſtreitet wider die angenommene Erklärung der Naturlehre, indem man durch dieſelbe die Wiſſenſchaft von den Naturen der Körper verſteht.

ſteht. Da nun die Natur der Geiſter und der Seelen unendlich weit, von der Natur der Körper, verſchieden iſt; ſo muß ſie nach ganz andern Grundſätzen beurtheilt werden, als die Natur der Körper, und es iſt demnach ein ungeſchicktes Unternehmen, wenn man in einer und eben derſelben Wiſſenſchaft von der Natur der Körper und Geiſter zugleich handeln will.

§. 472.

Die Pſychologie iſt die Wiſſenſchaft von den Prädicaten der Seele, die ſie mit andern Seelen und Dingen gemein hat: oder man kan auch ſagen, daß ſie von denjenigen Prädicaten der menſchlichen Seele handelt, die ſie mit andern gemein hat. Es komt bey dieſer Erklärung vornemlich auf die genaue Beſtimmung des Gegenſtandes an, von welchem die Pſychologie handeln ſoll. Und da müſſen wir zweyerley bemerken. Einmal handelt, die Pſychologie, von der Seele. Wir nennen eine iedwede denkende Subſtanz, die mit einem Körper in der genaueſten Verbindung ſteht, eine Seele, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Da wir nun zeigen werden, daß alle endliche Geiſter mit Körpern vereiniget ſind: ſo verſtehen wir durch die Seelen alle endliche Geiſter, alle menſchliche Seelen, und die Seelen aller vernünftigen und unvernünftigen Thiere. Unterdeſſen handelt die Pſychologie, vornemlich und am weitläuftigſten, von der menſchlichen Seele; weil wir von den übrigen endlichen Geiſtern und Seelen, auſſer demjenigen, was ſie mit der menſchlichen Seele gemein haben, wenig oder gar nichts wiſſen. Es hat Weltweiſe gegeben, welche den Weg der Erfahrung verlaſſen, und eine Geiſterlehre erſonnen haben, welche nichts anders als ein philoſophiſcher Roman iſt, weil ſie auf lauter willkührlichen Begriffen beruhet. Man hat in dieſer Geiſterlehre um ſo viel dreiſter lügen können, weil man nicht im Stande iſt, dieſe Lügen, wenn ſie mit Wahrſcheinlichkeit erſonnen worden, ganz und deutlich zu widerlegen. Allein die neuern Weltweiſen haben erkannt, daß man am ſicherſten,

zur Erkenntniß der endlichen Geiſter, auf dem Wege der Erfahrung gelange. Nun können wir keine Erfahrung von den endlichen Geiſtern, als von unſerer eigenen Seele, erlangen. An ſtat alſo die Geiſterlehre abzuhandeln, und in derſelben die Pſychologie, iſt es viel ſicherer, wenn man von der menſchlichen Seele handelt, weil wir unendlich viel von derſelben aus der eigenen Erfahrung wiſſen. Und wenn man die menſchliche Seele hat kennen lernen, ſo kan man hernach die übrigen denkenden Subſtanzen in der Welt doch beſſer kennen lernen, als wenn man die Kenntniß der menſchlichen Seele nicht vorausſetzt. Wir handeln alſo in der Pſychologie vornemlich von der menſchlichen Seele, und hernach auch zugleich von den übrigen endlichen Geiſtern, und den Seelen aller vernünftigen und unvernünftigen Thiere. Zum andern handelt die Pſychologie nicht etwa von dieſer und jener einzelnen Seele, und demjenigen, was ihr vor allen übrigen Seelen eigenthümlich und allein zukomt. Sondern ſie handelt theils von demjenigen, was allen Seelen und endlichen Geiſtern ohne Ausnahme zukomt; theils von demjenigen, was den meiſten derſelben zukomt; theils auch von einigen ſolchen Prädicaten, von denen man nicht einmal weiß, daß ſie den meiſten Seelen zukommen, wenn es nur nicht ſolche Prädicate ſind, die einer einzigen Seele allein und eigenthümlich zukommen.

§. 473.

Wir ſagen, daß die Pſychologie eine Wiſſenſchaft ſey, und wir machen uns alſo dadurch anheiſchig, ſie als eine Wiſſenſchaft abzuhandeln. Folglich müſſen wir alles, was wir von der Seele ſagen werden, aufs deutlichſte erklären, ordentlich mit einander verbinden, eins aus dem andern herleiten, und gründlich aus unumſtößlichen Grundſätzen herleiten, und zur größten Gewißheit bringen, deren eine menſchliche Erkenntniß fähig iſt. Es kan freylich vieles in der Pſychologie vorkommen, welches wir ſo deutlich und gewiß zu erkennen nicht vermögend ſind. Allein alle Wiſſenſchaften

ſenſchaften enthalten dergleichen unvollkommene Theile, und daraus folgt nichts weiter, als daß die Pſychologie von den Weltweiſen noch nicht zu der gröſten Vollkommenheit gebracht worden. Es wird demnach auf die Probe ankommen, ob die Pſychologie ſich als eine Wiſſenſchaft im ſtrengſten Verſtande werde abhandeln laſſen. Es gibt Leute, welche dieſes in Zweifel ziehen, und zwar um eines doppelten Grundes willen. Einmal ſagen ſie, ſey die Pſychologie eine ſo ſchwere Wiſſenſchaft, daß, wenn es ja noch möglich ſeyn ſolte, nach unendlicher Mühe zu einer wahren Wiſſenſchaft in derſelben zu gelangen, es doch nicht der Mühe werth ſey. Es ſey demnach nicht zu rathen, eine ſo ſchwere Wiſſenſchaft zu unterſuchen, da man mit leichterer Mühe andere Wiſſenſchaften abhandeln könne. Allein wenn man auch annehmen wolte, daß die Pſychologie ſo ausnehmend ſchwer ſey, wie man vorgibt: ſo folgt daraus doch nicht, daß man ſich durch dieſe Schwierigkeiten müſſe abſchrecken laſſen. Sondern es komt hier darauf an, ob ſie ſolche ungemein nützliche und wichtige Wahrheiten enthalte, welche die angewandte Mühe reichlich belohnen. Und hernach geben wir gerne zu, daß dieſe Wiſſenſchaft ſehr ſchwere Unterſuchungen enthalte, z. E. ob die Seele einfach oder materiel ſey, ob ſie nach dem Tode des Menſchen einen andern Körper bekommen werde, und was dergleichen mehr iſt. Allein das wenigſte in derſelben iſt von ſolcher Schwierigkeit. Die allermeiſten und nützlichſten Unterſuchungen in derſelben ſind ſehr leicht, weil ſie auf unſerer eigenen Erfahrung beruhen. Zum andern ſagen einige Weltweiſe, daß die Pſychologie eine dem Menſchen unmögliche Wiſſenſchaft ſey. Die Seele ſey ein ſolches verborgenes Weſen, daß wir Menſchen nicht im Stande ſeyn, irgends etwas von derſelben mit Deutlichkeit und Gewißheit zu erkennen. Dieſe Weltweiſe pflegen dieſen Gedanken, mit vieler Beredſamkeit, auszudehnen. Sie ſtellen die engen Grenzen des menſchlichen Verſtandes aufs lebhafteſte vor, und ſie berufen ſich, zur Beſtätigung ihrer

allgemeinen Ausrufungen, auf einige ſpitzfündige Fragen von der Natur und dem Weſen der menſchlichen Seele, welche wir Menſchen aufzulöſen freylich nicht im Stande ſind. Allein ſolche allgemeine Vorwürfe beweiſen nichts. Wer gründlich zeigen will, daß die Pſychologie eine uns Menſchen unmögliche Wiſſenſchaft ſey, der muß nicht bloß zeigen, daß manche Dinge in derſelben vorkommen, die wir nicht mit gehöriger Deutlichkeit und Gewißheit entſcheiden können; ſondern er muß dieſe Wiſſenſchaft Satz für Satz durchgehen, und zeigen, daß alles, was in derſelben gelehrt wird, dunkel, unverſtändlich, falſch und ungewiß ſey. Und das hat noch keiner, dieſer Gegner der Pſychologie, gethan. Sondern weil ſie ſelbſt, aus Mangel des Verſtandes oder Willens, ſo unwiſſend in der Erkenntniß ihrer Seele ſind: ſo ſuchen ſie einen ehrbaren Vorwand, womit ſie ihre Unwiſſenheit und Faulheit bemänteln wollen, und geben alſo vor, daß wir Menſchen von unſerer Seele gar nichts wiſſen könnten. Es gibt einige Weltweiſe, welche die Pſychologie, als einen Theil der ſo genannten **verborgenen Weltweisheit** anſehen, in welcher von allen denjenigen Dingen gehandelt wird, die wir nicht verſtehen. Allein das heißt eben ſo viel als behaupten, daß die Pſychologie unmöglich ſey; und die verborgene Weltweisheit iſt gar keine Weltweisheit, ſondern ein Regiſter derjenigen Sachen, über welche wir Menſchen gar nicht philoſophiren können.

§. 474.

Die Pſychologie wird in die erfahrende, und vernünftige Lehre von der Seele eingetheilt. Die **erfahrende oder empiriſche Pſychologie** iſt diejenige Wiſſenſchaft von der Seele, welche auf eine nähere Art aus der Erfahrung hergeleitet wird. In dieſer Pſychologie ſammlen wir alle Erfahrungen, die wir von den Würkungen und Veränderungen unſerer eigenen Seele haben können. Wir unterſcheiden die verſchiedenen Veränderungen unſerer Seele von einander, und machen uns von denſelben, vermittelſt

mittelſt unſeres innern Gefühls, deutliche Begriffe, und alsdenn handeln wir in derſelben alles ab, was durch einen einzigen Schluß oder doch durch einen kürzern Beweis, aus dieſen unmittelbaren Erfahrungen von unſerer eigenen Seele, fließt. Wer dieſe Pſychologie, nach den Regeln der ſtrengſten Lehrart abhandeln will, der muß in derſelben nur von ſeiner eigenen Seele handeln; weil er aus ſeiner eigenen unmittelbaren Erfahrung nicht wiſſen kan, ob andere Seelen auch ſo beſchaffen ſind, wie die ſeinige. Dieſe Pſychologie iſt ſehr leicht, und ſie erfordert nur vornemlich eine Geſchicklichkeit Erfahrungen zu ſamlen, ſamt der dabey nöthigen Behutſamkeit. Sie enthält das brauchbarſte, was in der Pſychologie vorkomt. **Die vernünftige Pſychologie** iſt diejenige Wiſſenſchaft von der Seele, welche aus dem abſtracten Begriffe von der Seele, durch längere und weitläuftigere Beweiſe, hergeleitet wird. Sie beweiſt dasjenige, was man von ſeiner eigenen Seele in der empiriſchen Pſychologie erkannt hat, von allen menſchlichen Seelen; ſie handelt von der Natur, und dem Weſen der Seele; ſie handelt von ſolchen Sachen, die ſchlechterdings durch die Erfahrung nicht entſchieden werden können; ſie ſucht die Gründe und Entſtehungsart der Veränderungen der Seele zu entdecken, und ſie handelt von den übrigen endlichen Geiſtern und Seelen auſſer der menſchlichen Seele. Und da kan man nicht leugnen, daß in dieſer Pſychologie ſehr ſchwere Sachen vorkommen, ja viele ſolche Sachen, welche mit Recht zu der verborgenen Weltweisheit gerechnet werden müſſen. Wir werden es verſuchen, das nützlichſte und brauchbarſte aus derſelben auf eine nützliche Art abzuhandeln.

§. 475.

Die Pſychologie gehört unter diejenigen Wiſſenſchaften, welche uns den gröſten Nutzen verſprechen, und in der übrigen menſchlichen Erkenntniß von einer ungemeinen Brauchbarkeit ſind. Wir wollen nur, einen vierfachen Nutzen, anmerken. Erſtlich enthält ſie die erſten Gründe, ſo

wohl der natürlichen, als auch der geoffenbarten Gottesgelahrheit. Die ganze Gottesgelahrheit beruhet darauf, daß wir uns, von GOtt und ſeinen Vollkommenheiten, richtige Begriffe machen. Nun müſſen wir uns, in der Gottesgelahrheit, ſonderlich angelegen ſeyn laſſen, diejenigen Vollkommenheiten GOttes kennen zu lernen, welche zu ſeiner Natur gehören, in ſo ferne er ein Geiſt iſt; ſeine Allwiſſenheit, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit, ſeine höchſte Vernunft, Freyheit u. ſ. w. Wir würden uns von allen dieſen Vollkommenheiten gar keinen Begrif machen können, wenn wir ſie nicht ſelbſt beſäſſen, und wenn wir ſie nicht durch unſer innerliches Gefühl aus der unmittelbaren Erfahrung kenneten. So wenig wir uns von einem ſechſten Sinne einen Begrif machen können, weil wir nur fünf äuſſerliche Sinne beſitzen; ſo wenig würden wir auch wiſſen, was Verſtand, Vernunft, freyer Wille, Erkenntniß, Weisheit, Güte u. ſ. w. ſey, wenn wir nicht alle dieſe Vollkommenheiten ſelbſt beſäſſen. Da wir nun in der Pſychologie alle Vollkommenheiten, die zum Verſtande und Willen eines Geiſtes gehören, aufs genaueſte kennen lernen: ſo werden wir durch dieſelbe, zu einer gehörigen Erkenntniß GOttes, vorbereitet. Je beſſer jemand die Pſychologie verſteht, ein deſto gröſſerer Gottesgelehrter kan er werden. Je ſchlechter er aber in der Pſychologie bewandert iſt, deſto weniger iſt er im Stande, in der Gottesgelahrheit auf eine GOtt anſtändige und richtige Art zu denken. Die genaue Erkenntniß unſerer eigenen Seele iſt der einzige Weg, zu einer genauen Erkenntniß GOttes zu gelangen. Wir Menſchen haben überhaupt keinen andern Weg zur Erkenntniß GOttes zu gelangen, als ſeine Werke. Unter allen Werken GOttes aber ſind die endlichen Geiſter die einzigen Creaturen, die uns zu der ausführlichſten und deutlichſten Erkenntniß GOttes leiten, und die lernt man in der Pſychologie recht kennen. Auſſerdem iſt auch dieſe Wiſſenſchaft, zu der übernatürlichen Gottesgelahrheit, auf eine vielfache Art

brauch=

brauchbar. Sie ſetzt uns in den Stand, Natur und Gnade von einander zu unterſcheiden, indem ſie uns die Natur der Seele erklärt, und zeigt, was in der Seele natürlich iſt, und wie weit die Natur der Seele zu gehen im Stande iſt. Ja da die ganze Heylsordnung, der Natur der Seele, recht gemäs und angemeſſen iſt: ſo kan ein Gottesgelehrter aus der Pſychologie die Gründe, von der Einrichtung der Heylsordnung, lernen, und dadurch überzeugt werden, daß GOtt in derſelben nichts fodere und verordnet habe, welches der Natur der Seele widerſpricht.

§. 476.

Der andere Nutzen der Pſychologie beſteht darin, daß ſie, die erſten Gründe der ganzen practiſchen Weltweisheit, enthält. Alle unſer Wiſſen muß practiſch ſeyn, und es würde alſo die Pſychologie ſehr unvollkommen ſeyn, wenn ſie keinen Einfluß in die practiſchen Theile der Weltweisheit hätte. Wir würden kein Ende finden, wenn wir alle die beſondern Nutzen namhaft machen wolten, die man ſich von dieſer Wiſſenſchaft, in allen Theilen der practiſchen Weltweisheit, zu verſprechen hat. Wir wollen nur, einige Hauptbetrachtungen, darüber anſtellen. 1) Die ganze practiſche Weltweisseit handelt von Rechten, und Pflichten. Nun flieſſen, alle Rechte und Pflichten, aus der Natur des freyen Willens. Folglich iſt es unmöglich, ſich einen rechten Begrif von Rechten und Pflichten zu machen, und noch weniger zu entſcheiden, welches die wahren menſchlichen Rechte und Pflichten, und welches die falſchen ſind: wenn man nicht aus der Pſychologie, die wahre Natur der menſchlichen Seele, und inſonderheit ihres freyen Willens, ſamt den Schranken deſſelben hat kennen lernen. Man kan alſo ohne Pſychologie, keinen ſichern und zuverläßigen Schrit, in der practiſchen Weltweisheit thun, indem in derſelben die ächten und wahren Gründe aller menſchlichen Rechte und Pflichten enthalten ſind. Seitdem man in der Pſycho-

logie weiter gekommen, ſeitdem iſt auch die practiſche Weltweisheit ungemein verbeſſert worden. Man hat nicht einmal, den erſten Grundſatz der ganzen practiſchen Weltweisheit, entdecken und beweiſen können, bis man nicht in der Pſychologie die Regel entdeckt hat, nach welcher die ganze Begehrungskraft natürlicher Weiſe würkt. 2) Die Selbſterkenntniß iſt die Grundpflicht, auf welcher die Ausübung aller übrigen Pflichten gegen GOtt, uns ſelbſt, und andere Dinge beruhet. Ohne Selbſterkenntniß kan keine einzige Pflicht ausgeübt werden; je beſſer aber iemand ſich ſelbſt erkennt, deſto geſchickter iſt er zu der Ausübung aller ſeiner Pflichten. Alle diejenigen Wiſſenſchaften alſo, welche die Selbſterkenntniß befördern, ſind zu der practiſchen Weltweisheit nicht nur nützlich, ſondern auch ganz unentbehrlich. Nun kan niemand leugnen, daß die Erkenntniß unſerer Seele der allervornehmſte Theil der Selbſterkenntniß ſey. Indem alſo die Pſychologie uns unſere Seele kennen lehrt, leiſtet ſie der practiſchen Weltweisheit einen unendlich groſſen Dienſt. Und 3) kan, ein groſſer Theil der Pflichten gegen uns ſelbſt, ohne Pſychologie weder entdeckt und erkant, noch ausgeübt werden. Alle Pflichten gegen uns ſelbſt gehen, auf die Verbeſſerung unſerer ſelbſt und unſeres Zuſtandes. Und der gröſte und wichtigſte Theil derſelben betrift die Verbeſſerung unſerer Seele, und aller Kräfte derſelben. Wie wollen wir alſo dieſe Pflichten gegen unſere Seele entdecken, beweiſen und ausüben können, wenn wir nicht aus der Pſychologie dieſe Kräfte, ihre Natur und die mannigfaltigen Vollkommenheiten derſelben haben kennen lernen? Kurz, niemand iſt im Stande, weder in der Theorie noch in der Ausübung, ein guter Moraliſt zu ſeyn, wenn er nicht in der Pſychologie, und der Erkenntniß derſelben, eine groſſe Vollkommenheit beſitzt.

§. 477.

Zum dritten iſt die Pſychologie deswegen eine ſo nützliche Wiſſenſchaft, weil ſie die erſten Gründe aller

ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften enthält. Alle dieſe Künſte und Wiſſenſchaften beſchäftigen ſich mit ſolchen Gegenſtänden, deren gehörige und erfoderte Schönheit, als welche der Zweck aller dieſer Künſte und Wiſſenſchaften iſt, von der Vollkommenheit der untern Erkenntnißkräfte der Seele abhanget, und von dem regelmäßigen Gebrauche derſelben. Die ganze Theorie der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften hanget alſo, von der Einſicht in die Natur der untern Kräfte der Seele, ab; und, die ganze Ausübung derſelben, von dem rechten Gebrauche dieſer Kräfte. Wer die wahren Regeln der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften entdecken, erklären und erweiſen will, der muß die Natur der untern oder ſinnlichen Kräfte der Seele verſtehen; und wer dieſe Regeln recht beobachten will, der muß die untern Kräfte der Seele, in dem gehörigen Grade der Vollkommenheit, beſitzen. Da wir nun durch die Pſychologie, dieſe Kräfte der Seele, ihre Natur und Vollkommenheit, kennen lernen: ſo beruhen alle ſchöne Künſte und Wiſſenſchaften, ſo wohl der Theorie als auch der Ausübung nach, auf der Pſychologie. Nur ein Menſch, der aus tiefer Unwiſſenheit die ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften verachtet, kan an der Erheblichkeit dieſes Nutzens der Pſychologie zweifeln. Wer aber weis, was für ein groſſer Theil der Vollkommenheit des Menſchen, und ſeiner geſamten Glückſeligkeit, auf der Ausübung der ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften beruhet; der iſt auch überzeugt, daß dieſer Nutzen der Pſychologie, ſeiner Wichtigkeit wegen, zureichend iſt, dieſe Wiſſenſchaft allen vernünftigen Leuten ungemein anzupreiſen.

§. 478.

Endlich iſt die Pſychologie viertens eine ungemein nützliche Wiſſenſchaft, weil ſie die erſten Gründe der Vernunftlehre enthält. Die Vernunftlehre handelt von

der Erkenntniß, die wir durch die obern Erkenntnißkräfte unſerer Seele erlangen, und ſie zeigt, wie wir ſie erlangen und zur möglichſten Vollkommenheit erheben ſollen. Die ganze Theorie der Vernunftlehre beruhet alſo auf der Natur und Vollkommenheit der obern Erkenntnißkräfte, und die Ausübung derſelben iſt nur möglich, wenn man dieſe Kräfte in dem gehörigen Grade der Vollkommenheit beſitzt und gebraucht. Folglich muß man, die obern Erkenntnißkräfte der Seele, aufs genaueſte kennen, wenn man die Vernunftlehre zu einer geſunden und in der That brauchbaren Wiſſenſchaft machen will. Da nun die Pſychologie, die Natur der obern Erkenntnißkräfte, des Verſtandes und der Vernunft, erklärt: ſo iſt ohne derſelben, eine wahre Vernunftlehre, unmöglich. In den ſcholaſtiſchen Zeiten ward die Vernunftlehre mit unnatürlichen, ganz willkührlichen, falſchen und pedantiſchen Regeln zu denken angefült, und ſie ward ein Verderben des Verſtandes und der Vernunft, da ſie ein Verbeſſerungsmittel und eine heilſame Arzeney dieſer Kräfte ſeyn ſolte. Allein das kam daher, weil man die Pſychologie nicht recht verſtand. Nachdem man aber die Natur der Erkenntnißkräfte, durch die Pſychologie, beſſer hat kennen lernen, nachdem hat auch die Vernunftlehre eine viel beſſere Geſtalt gewonnen. Nun wiſſen alle vernünftige Gelehrte, wie nützlich und unentbehrlich einem jedweden Gelehrten eine geſunde Vernunftlehre ſey. Folglich iſt unwiderſprechlich klar, daß die Pſychologie auch deswegen eine ſehr nützliche Wiſſenſchaft ſey, weil ſie die wahren und erſten Gründe der Vernunftlehre in ſich enthält.

§. 479.

Aus allen dieſen Betrachtungen, die wir über den Nutzen der Pſychologie angeſtellet haben, erhellet demnach, daß die Pſychologie eine Quelle vieler Wiſſenſchaf-

ten

ten ſey, welche ſehr nützlich und zu der geſamten Glückſeligkeit eines Menſchen höchſt unentbehrlich ſind. Ja, die ausführliche Abhandlung dieſer Wiſſenſchaft wird einen jedweden aus der Erfahrung überzeugen, daß ſie mit angenehmen, lehrreichen und brauchbaren, Unterſuchungen angefült ſey. Zu gleicher Zeit iſt aus dieſen Unterſuchungen klar, daß ſie eine metaphyſiſche Wiſſenſchaft ſey, oder daß ſie mit Recht zur Metaphyſik gerechnet werde; weil ſie eine Wiſſenſchaft iſt, welche die erſten Gründe der menſchlichen Erkenntniß enthält, und dergleichen Wiſſenſchaften gehören allemal zur Metaphyſik §. 3. Es würde demnach ohne allen Grund geſchehen, wenn man ſie nicht, als einen Theil der Metaphyſik, betrachten wolte.

Die empiriſche Pſychologie.

Der erſte Theil

von der

Würklichkeit der Seele.

§. 480.

Wir müſſen uns vor allen Dingen einen ſolchen Begrif von der Seele machen, vermöge deſſen wir ſie von allen übrigen Dingen unterſcheiden, und allemal wiſſen können, von was für einer Sache wir reden, wenn wir das Wort Seele brauchen. Und da verſteht man durch die Seele ein Ding, welches ein Theil eines andern Dinges iſt, und denken kan, oder welches ſich einiger Sachen bewußt ſeyn kan. Einige Weltweiſe erklären die Seele durch ein Ding, welches Vorſtellungen hat, denkt und begehrt. Allein dieſe Erklärung iſt falſch. Unſere Seele befindet ſich ofte in einem Zuſtande, in welchem ſie gar nicht denkt. Da ſie nun alsdenn demohnerachtet doch eine Seele iſt: ſo kan man die Seele ſich nicht immer als ein Weſen vorſtellen, welches denkt. Allein da ſie doch beſtändig das Vermögen zu denken hat: ſo iſt ſie ein Ding, welches denken kan, oder welches ſich ſeiner und anderer Dinge bewußt ſeyn kan. Ueberdem iſt GOtt auch ein Ding, welches denkt und denken kan, niemand aber nennt ihn eine Seele, weil er nicht als ein Theil eines andern Dinges betrachtet werden kan. Eben ſo nehmen einige an, daß es endliche und erſchaffene Geiſter in der Welt gibt, welche mit keinen Körpern vereiniget ſind. Da dieſelben nun denken können, nicht aber Theile eines Dinges ſind, von welchem man ſagt, daß es denkt: ſo nennt man

ſie

ſie auch keine Seelen. Folglich ſtelt ſich jederman unter dem Wort, Seele, ein Ding vor, welches ein Theil eines andern Dinges iſt, welchem andern Dinge man Gedanken zuſchreibt, und welches denken kan. So ſagt man: die Thiere denken, und man ſtelt ſich dieſelben als ein Ganzes vor, deſſen einer Theil denkt, und denſelben nennt man die Seele des Thiers. Dieſe Erklärung der Seele iſt eine bloſſe Worterklärung, und wir bekümmern uns hier noch um nichts weniger, als um die Natur und das Weſen desjenigen Dinges, welches wir eine Seele nennen. Derjenige denkende Theil eines Ganzen, den wir eine Seele nennen, mag körperlich oder unkörperlich ſeyn, oder er mag beſchaffen ſeyn wie er will, das kan uns hier gleichviel gelten. Es gibt einige Materialiſten, welche, gleich im Anfange der Pſychologie, die Lehrer derſelben in Verwirrung zu ſetzen ſuchen. Sie fragen: was iſt die Seele? Wenn man nun antwortet: ein Ding, welches denken kan; ſo fragen ſie höniſch: was ſie denn für ein Ding ſey? und verlangen alſo, man ſolle ihnen gleich aufs deutlichſte, die Natur und das Weſen der Seele, erklären. Dieſe Leute ſolten erſt die Art und Weiſe lernen, wie man durch die Erfahrung, zu der Erkenntniß der Natur einer Sache, gelanget. Wenn wir die Natur des Feuers erklären ſollen, ſo fangen wir von den Würkungen des Feuers an, und ſagen, daß es derjenige Körper ſey, welcher leuchtet, wärmt und brennt, und alsdenn unterſuchen wir nach und nach die Natur des Feuers. Und eben ſo müſſen wir es, mit der Seele, machen. Wir wollen ſie aus der Erfahrung kennen lernen, und alſo müſſen wir von ihren Würkungen den Anfang machen. Da nun das die erſte Erfahrung iſt, die wir von unſerer Seele haben, daß ſie denkt, wie ich gleich zeigen will: ſo gehn wir am ſicherſten und behutſamſten, wenn wir uns die Seele anfangs nicht anders als ein Ding vorſtellen, welches denken kan.

§. 481.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir denken.

Es iſt dieſes ſo unleugbar, daß, wenn man auch daran zweifeln wolte, ſelbſt der Zweifel in Gedanken beſteht, und derſelbe uns alſo um ſo viel mehr überzeugt, daß wir denken. Wir ſind demnach denkende Weſen. Nun ſagt uns eben die unleugbare Erfahrung, daß wir aus vielen Theilen beſtehen, von deren vielen wir nicht erfahren, daß ſie denken. Wer kan jemals auf den thörichten Einfal gerathen, zu ſagen: er erfahre, daß ſeine Füſſe und Hände denken? Folglich ſagt uns die deutliche Erfahrung, daß unſere Gedanken in einem Theile von uns angetroffen werden. Folglich iſt in uns, als denkenden Weſen, ein Theil, welcher denkt, und alſo auch denken kan §. 61. Dieſer Theil iſt würklich, weil er ſonſt nicht denken könnte, indem man, von der Würklichkeit der Würkungen, allemal auf die Würklichkeit der Urſach ſchlieſſen kan. Folglich haben wir eine Seele, oder es iſt eine Seele in uns würklich. Geſetzt auch, es wolte iemand ſagen, daß unſere Gedanken nichts anders als Bewegungen in unſerm Gehirne ſeyn: ſo iſt uns dieſes ietzo noch nicht zuwider. Geſetzt, es wäre dem alſo, ſo wäre das Gehirne derjenige Theil in uns, welcher denken kan, und es wäre alſo unſere Seele. Man muß die beyden Fragen ſorgfältig von einander unterſcheiden: ob wir eine Seele haben, und ob wir eine Seele von dieſer oder jener Beſchaffenheit haben? Die erſte Frage kan ſchlechterdings kein vernünftiger Menſch in Zweifel ziehen, und um die andere Frage bekümmern wir uns hier noch nicht. Ja, ſagen manche Weltweiſe, dieſes läßt ſich wohl hören. Allein wenn man von der Seele handelt, und man kan gleich anfangs ihre Natur nicht deutlich zeigen: ſo kan man auch ihre Handlungen und Würkungen nicht erklären, und alſo ſolte man von der Seele lieber ganz und gar ſtille ſchweigen. Allein dieſe Weltweiſen verwechſeln hier wiederum mancherley. Ein anderes iſt es: die Würkungen einer Urſach überhaupt von einander unterſcheiden, und deutlich erklären; und ein anderes iſt es, die Art und Weiſe zeigen, wie die Urſach durch ihre

Natur

Natur ihre Würkungen hervorbringt. Man kan das Brennen und Leuchten von einander unterſcheiden, und ſich von beyden einen deutlichen Begrif machen, ohne die Natur des Feuers zu verſtehen. Wer aber die Entſtehungsart des Brennens und Leuchtens deutlich erklären will, der muß freylich die Natur des Feuers einſehen. Nun wollen wir, in der empiriſchen Pſychologie, die Entſtehungsart der verſchiedenen Veränderungen der Seele nicht vollſtändig erklären. Sondern wir wollen nur, dieſe Veränderungen und Würkungen ſelbſt, deutlich kennen lernen. Folglich iſt es hier gar nicht nöthig, die Natur der Seele zu verſtehen. Aus dieſem Beweiſe der Würklichkeit unſerer Seele erhellet demnach, daß Carteſius recht hat, wenn er ſagt: die Seele ſey uns bekanter als unſer Körper, oder wir könnten leichter und eher überzeugt werden, daß wir eine Seele, als daß wir einen Körper haben. Das erſte ſchlieſſen wir unmittelbar aus unſerm Gefühl, welches uns verſichert, daß wir denken, und es iſt alſo ſchlechterdings nothwendig, daß etwas in uns ſey, welches denkt. Daß wir aber einen Körper haben, ſchlieſſen wir daher, weil unſere Seele, einen ſolchen Körper ſieht, fühlt, oder überhaupt auſſer ſich empfindet. Und da muß erſt erwieſen werden, daß dieſe Empfindungen auf einen Gegenſtand ſich beziehen, der auſſer der Seele würklich iſt. Dieſer Beweis iſt nicht ſo leicht, wie mancher ſich einbildet. Wer da zweifeln wolte, ob er eine Seele habe, der würde eben durch dieſen Zweifel unwiderſprechlich erweiſen, daß er eine Seele habe. Wer aber an der Würklichkeit ſeines Körpers zweifelt, der kan durch viele ſcheinbare Gründe, die Würklichkeit des Körpers, ungewiß machen. Es bilden ſich viele ein, daß es viel gewiſſer ſey, daß wir einen Körper, als daß wir eine Seele haben. Das komt aber daher, weil wir uns von unſerer Geburt an angewöhnt haben, von unſerm Sehen, Hören, oder überhaupt von unſern äuſſerlichen Empfindungen, auf die Würklichkeit derjenigen Dinge zu ſchlieſſen, welche dieſelben verurſachen. Unſere Seele

können wir äuſſerlich nicht empfinden, ſondern nur innerlich. Wenn wir alſo bey unſerer innerlichen Empfindung eben ſo zu ſchlieſſen gewohnt wären, ſo würde jederman, von der Würklichkeit ſeiner Seele, eher und leichter gewiß ſeyn, als von der Würklichkeit ſeines Körpers.

§. 482.

Die Gedanken ſind nichts anders als Accidenzien. Dieſer Satz iſt ſo klar, daß es noch niemanden eingefallen iſt, zu ſagen, daß ein Gedanke eine Subſtanz ſey; weil ein Gedanke nicht anders gedacht werden kan, als eine Beſtimmung und ein Prädicat eines andern Dinges §. 154. Ja, die Erfahrung überzeugt uns ſtündlich, daß unſere Gedanken auf einander folgen, und da ſie alſo nichts anders als Veränderungen unſerer Seele ſind §. 122. ſo können ſie auch um dieſer Urſach willen nichts anders, als Accidenzien unſerer Seele, ſeyn. Nun ſagt uns zwar die Erfahrung nicht, daß alle unſere Gedanken, den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit, in der Seele ſelbſt haben: denn manche Gedanken entſtehen auf eine ſo ſtille und leichte Art, daß man bey ihnen nicht fühlen kan, ob die Seele dabey geſchäftig ſey, oder ſich blos leidend verhalte. Allein bey manchen Gedanken fühlen wir es aufs klärſte, daß die Seele ſich bemüht, ſie zu würken. Folglich erfahren wir, daß, einige unſerer Gedanken, durch die Seele ſelbſt gewürkt werden. Das Denken ermüdet uns ofte, und wird uns ſauer, und das würde nicht geſchehen, wenn unſere Seele ſich bey allen ihren Gedanken blos leidend verhielte. Wenn wir in den Wiſſenſchaften einer Sache ſcharf nachdenken, wenn wir auf dasjenige Achtung geben, was wir leſen, hören oder ſonſt empfinden: ſo fühlen wir es nur gar zu deutlich, daß in uns ein thätiges Weſen iſt, welches durch ſeine Geſchäftigkeit die Gedanken würkt. Folglich hat die Seele eine Kraft zu denken, ſie iſt eine denkende Kraft und Subſtanz §. 154. 158. Geſetzt auch, daß viele Gedanken nichts anders als bloſſe Leiden ſeyn: ſo kan man doch überzeugt werden, daß die Seele eine wahre Subſtanz

ſeyn,

ſey, wenn man nur überzeugt iſt, daß ſie einige Gedanken ſelbſt würke. Und da erfahren wir das Beſtreben, das Bemühen zu denken in unſerer Seele, ofte ſo klar, als wir unſere eigene Gedanken und unſere Würklichkeit fühlen.

§. 483.

So viel wiſſen wir nun aus der Erfahrung, daß die Seele eine denkende Subſtanz ſey. Folglich iſt ſie eine ſolche Kraft, oder ſie beſitzt eine ſolche Kraft, welche zum Denken aufgelegt iſt, welche geſchickt iſt, Gedanken zu würken. Alle Gedanken ſind Vorſtellungen. Die Kraft der Seele iſt demnach eine ſolche Kraft, welche geſchickt iſt, Vorſtellungen zu würken. Nun bekommen die Kräfte ihre Namen von den Würkungen, die ſie hervorbringen. Folglich iſt unſere Seele eine Vorſtellungskraft. Nun ſagt uns die Erfahrung, daß wir viele Theile dieſer Welt in unſern Gedanken uns vorſtellen. Wir denken an uns ſelbſt, an andere Menſchen, an unendlich viele Körper, Veränderungen und Begebenheiten, welche insgeſamt Theile dieſer Welt ſind. Folglich iſt unſere Seele eine Vorſtellungskraft dieſer Welt, oder eine Kraft, welche ſich dieſe Welt vorſtelt. Wir wollen dadurch noch nicht ſagen, daß ſich die Seele alles in der Welt ohne Ausnahme vorſtelle; ſondern es iſt uns genung, wenn wir hier nur annehmen, daß ſich die Seele viele Theile der Welt vorſtelle, ſo kan man doch mit Wahrheit ſagen, daß ſie ſich die Welt vorſtelle. So ſagen wir, daß wir uns GOtt vorſtellen, ob es gleich keinem vernünftigen Menſchen einfält, zu behaupten, er ſtelle ſich alles vor, was in GOtt iſt. Und eben ſo ſagt man, man denke ſich ſelbſt, ob wir gleich nicht alles denken, was in uns angetroffen wird. Dieſe Betrachtung wird dadurch vollkommen beſtätiget, daß wir in der Coſmologie erwieſen haben, daß eine jedwede Subſtanz in der Welt eine Vorſtellungskraft der Welt ſey §. 369. Nun leugnet niemand, daß unſere Seele eine Subſtanz ſey, welche in dieſer Welt würklich iſt. Folglich

muß auch von ihr dasjenige gelten, was wir von allen Subſtanzen der Welt überhaupt erwieſen haben.

§. 484.

Wir gedenken viele Körper in dieſer Welt, und ſind uns ihrer Veränderungen bewußt. So ſind wir uns der Luft, des Waſſers, vieler Bäume u. ſ. w. und ihrer Veränderungen bewußt. Eine geringe Aufmerkſamkeit kan uns überzeugen, daß wir uns nicht aller derjenigen Körper, der wir uns bewußt ſind, in einem gleichen Grade bewußt ſind. Sondern von einem Körper ſind wir uns immer mehrerer Veränderungen bewußt, als von dem andern. Und da findet ſich ein Körper, deſſen wir uns mehr bewußt ſind, als aller übrigen Körper in der Welt, und den nennen wir **unſern Körper**, oder **den Leib unſerer Seele**; weil wir uns der Veränderungen keines andern Körpers bewußt ſeyn können, als vermittelſt der Veränderungen deſſelben, deren wir uns bewußt ſind, und wir betrachten ihn daher als einen Theil von uns. Wenn ich einen Baum ſehe, ſo kan ich mir deſſelben nicht anders bewußt werden, als wenn ich die Veränderung merke, die er vermittelſt des Lichts in meinen Augen, und alſo in meinem Körper hervorbringt. Folglich ſind die Veränderungen meines Körpers dasjenige, was ſich meine Seele allemal unmittelbar zunächſt und zuerſt vorſtelt, wenn ſie die Körperwelt ſich vorſtelt; und die Vorſtellung meines Körpers und ſeiner Veränderungen iſt das Mittel, wodurch meine Seele zu den Vorſtellungen anderer Körper in der Welt gelangt. Sie iſt ſich alſo dieſes Körpers in einem ſo hohen Grade bewußt, daß ſie niemals in dieſem Puncte irre werden, und denſelben mit andern Körpern verwechſeln kan. Wir haben auch unſern Körper nicht etwa deswegen zu erklären nöthig, damit dieſe Verwechſelung verhütet werde; ſondern wir haben uns von demſelben einen deutlichen Begrif machen wollen, weil wir dadurch in den Stand geſetzt werden, die Natur der Seele deutlicher zu erkennen. Und geſetzt auch, daß dieſer Körper eine bloſſe Einbildung

unſerer

unſerer Seele ſey: ſo lehrt doch die Erfahrung, daß ein ieder ſich beſtändig als ein Ding vorſtelle, welches aus einer Seele und aus einem Körper beſteht. Der erſte iſt der Theil des Menſchen, welcher denkt, er mag nun ein Körper ſeyn oder nicht; und der andere iſt derjenige Körper, vermöge deſſen ſich die Seele anderer Körper bewußt iſt. Dieſer unſer Körper iſt in dieſer Welt auſſer und neben andern Körpern würklich, er folgt auf andere Körper, und andere Körper folgen auf ihn. Folglich hat unſer Körper in der Welt eine beſtimte Stellung, einen beſtimten Ort, ein beſtimtes Alter, und eine beſtimte Lage §. 363. wenigſtens ſtellen wir uns unſern Körper allemal, in einer gewiſſen beſtimten Stellung in dieſer Welt, vor.

§. 485.

Wenn wir uns gleich im Anfange der Pſychologie einen hinlänglichen Begrif von unſerer Seele machen wollen: ſo müſſen wir ſie uns nicht blos als eine denkende Subſtanz vorſtellen, welche ſich die Welt vorſtelt, ſondern auch als eine ſolche Subſtanz, welche ſich die Welt nach der Stellung ihres Leibes in der Welt vorſtelt. Zu dem Ende müſſen wir uns aus der Erfahrung zuerſt überzeugen, daß unſere Seele deutliche, verworrene und dunkele Vorſtellungen habe. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir uns viele Dinge dergeſtalt vorſtellen, daß wir uns derſelben nicht nur im Ganzen betrachtet bewußt ſind; ſondern daß wir uns auch zu gleicher Zeit einiger ihrer Theile und Merkmale bewußt ſind, und dieſelben in ihrem Ganzen von einander unterſcheiden. Alle Wahrheiten in den Wiſſenſchaften, alle Definitionen, ſind dergleichen Gedanken. So ofte wir eine Rede vernehmlich hören, und einen Menſchen dergeſtalt ſehen, daß wir die Theile ſeines Geſichts von einander unterſcheiden können, ſo ofte haben wir dergleichen Vorſtellungen. Da nun dieſe Vorſtellungen deutlich ſind, ſo lehrt uns die unmittelbare Erfahrung, daß wir deutliche Vorſtellungen haben. Eben ſo leicht iſt zu erweiſen, daß wir viele verworrene Vorſtellungen haben, indem wir uns

vieler Dinge zwar im Ganzen betrachtet bewußt ſind, und ſie von andern Dingen unterſcheiden können, wir können aber nichts in ihnen von dem andern unterſcheiden; indem wir uns keines ihrer Theile oder Merkmale bewußt ſind. So haben wir verworrene Vorſtellungen von den Farben, von den verſchiedenen Arten des Geſchmacks, von den ſichtbaren Dingen, wenn wir ſie in der Ferne ſehen u. ſ. w. Nun können wir zwar die Gegenwart der dunkeln Vorſtellungen in unſerer Seele nicht unmittelbar erfahren, weil wir uns ihrer nicht bewußt ſind, allein wir können ſie aus unſern Erfahrungen beweiſen. Nemlich wir erfahren, daß wir viele verworrene Vorſtellungen haben. Dieſer Vorſtellungen ſind wir uns bewußt, oder wir unterſcheiden ſie von andern. Folglich erkennen wir ihren Unterſchied, oder daß in ihnen was ſey, was in andern nicht iſt. Das iſt: wir erkennen ihre Theile und Merkmale, weil das Bewußtſeyn in der Erkenntniß der Merkmale beſteht. Allein wir ſind uns dieſer Merkmale, bey einer verworrenen Vorſtellung, nicht bewußt; weil widrigenfals die Vorſtellung nicht verworren, ſondern deutlich wäre. Folglich haben wir, von den Merkmalen unſerer verworrenen Vorſtellungen, ſolche Vorſtellungen, deren wir uns nicht bewußt ſind, das iſt, wir ſtellen ſie uns dunkel vor. Alle verworrene Vorſtellungen ſind aus dunkeln zuſammengeſetzt, und wo alſo jene ſind, da müſſen auch dieſe ſeyn. Da wir nun viele verworrene Vorſtellungen haben, ſo iſt auch unleugbar, daß wir viele dunkele Vorſtellungen in unſerer Seele haben. Der Inbegrif aller dunkeln Vorſtellungen der Seele wird **der Grund der Seele** genannt, weil ſie die Grundlage der ganzen menſchlichen Erkenntniß ausmachen. Man ſagt z. E. jemanden von Grunde ſeines Herzens lieben. Es iſt demnach klar, daß unſere Seele ſich einige Dinge in dieſer Welt deutlich, einige verworren, und einige dunkel vorſtelle, und daß ſie eine Sache ſich bald deutlich, bald verworren, bald dunkel vorſtelle.

§. 486.

§. 486.

Weil die Wolfianer die Lehre von den dunkeln Vorſtellungen brauchen, um einige ihrer Meinungen daraus zu erklären, ſo iſt ſie von ihren Feinden nicht unangefochten geblieben. Man kan ſonderlich einen doppelten Einwurf, wider die Würklichkeit der dunkeln Vorſtellungen in unſerer Seele, machen. Einmal könte man ſagen, daß man von ihrer Würklichkeit nicht überzeugt ſeyn könne; weil wir uns dieſer Vorſtellungen nicht bewußt ſeyn, und man ſie alſo nicht erfahren könne. Man müſſe ſie demnach höchſtens blos als eine ungewiſſe Meinung betrachten, welche die Weltweiſen angenommen haben, um daraus einige Veränderungen der Seele zu erklären. Nun muß man freylich zugeſtehen, daß wir die dunkeln Vorſtellungen nicht unmittelbar erfahren können. Allein es iſt thöricht, dasjenige zu leugnen, was man nicht aus der unmittelbaren Erfahrung weiß. Wir können mittelbarer Weiſe aus der Erfahrung uns, von der Würklichkeit der dunkeln Vorſtellungen, überzeugen, wie ich in dem vorhergehenden Abſatze gezeigt habe. Wir ſind uns, vermittelſt der unmittelbaren Erfahrung, ſolcher Veränderungen unſerer Seele bewußt, von denen wir erweiſen können, theils daß ſie aus dunkeln Vorſtellungen zuſammengeſetzt ſind, wie z. E. unſere verworrenen Vorſtellungen, theils daß ſie aus dunkeln Vorſtellungen ihren Urſprung nehmen, wie künftig gezeigt werden wird. Folglich können wir aus der Erfahrung beweiſen, daß in der Seele dunkele Vorſtellungen ſind. Zum andern könte man ſagen, es ſey nicht der Mühe werth, von den dunkeln Vorſtellungen zu handeln, weil ſie keinen Nutzen haben, und weil ſie als ein unnützer und unbrauchbarer Hausrath der Seele angeſehen werden müſten. Allein man ſagt dieſes ohne Grund. Wir werden uns überzeugen, daß alle unſere deutliche Erkenntniß aus verworrenen Vorſtellungen zuſammengeſetzt iſt, und wir haben ſchon geſehen, daß alle verworrene Erkenntniß ein Ganzes iſt, welches aus dunkeln

keln Theilen beſteht. Die dunkeln Vorſtellungen ſind alſo die Materialien, das Chaos in der Seele, aus welchen die ſchöpferiſche Kraft der Seele nach und nach, alle ihre klare und deutliche Erkenntniß von dieſer Welt, zuſammenſetzt. Hätten wir nun keine dunkeln Vorſtellungen, ſo hätten wir auch gar keine klare Erkenntniß. Es ſind alſo dieſelben nicht nur nicht unnütz, ſondern ſie ſind auch der Seele ganz unentberlich. Ja wir werden künftig ſehen, daß es unendlich viele Veränderungen der Seele, ſo wohl in Abſicht auf ihre Erkenntnißkraft, als auch in Abſicht auf ihre Begehrungskraft, gebe, welche in derſelben nicht ſtat finden könnten, wenn ſie keine dunkele Vorſtellungen hätte. Wir ſchreiben der Seele nicht blos ſolche dunkele Vorſtellungen zu, dergleichen wir allen einzeln Subſtanzen der Welt beylegen §. 362. 368. 370, ſondern wir behaupten auch, daß die Seele ſich die Welt dunkel vorſtelle, wie aus dem Beweiſe des vorhergehenden Abſatzes erhellet.

§. 487.

Wenn wir achtung geben, wie unſere Seele ſich die Welt vorſtelt: ſo werden wir finden, daß wir uns einige Dinge bald deutlicher bald weniger deutlich, bald verworrener bald weniger verworren, bald dunkeler bald weniger dunkel vorſtellen, nach dem dieſe Dinge von unſerm Körper entweder weiter entfernt ſind, oder nicht. Wenn wir eine Sache weit in der Ferne ſehen oder hören, ſo können wir ſie gar nicht ſehen und vernehmen. Bewegen wir unſern Körper näher hinzu, ſo erblicken wir ſie ganz verworren wie einen Nebel, und hören ein verwirrtes Getöſe. Gehen wir noch näher darauf zu, ſo wird unſere Vorſtellung immer klärer, bis ſie endlich recht deutlich wird. Alsdenn kan man recht deutlich ſehen, und hören. Folglich ſagt uns die unleugbare Erfahrung, daß die verſchiedene Deutlichkeit, Verwirrung und Dunkelheit, vieler unſerer Vorſtellungen, ihren Grund, in der Stellung unſeres Körpers in Abſicht auf die Gegenſtände derſelben, haben. Folglich kan, aus der Stellung unſers Körpers, erkannt werden, warum ſich

unſere

unſere Seele einige Dinge deutlich, andere verworren, und andere Dinge dunkel vorſtelle, oder daß ſie ſich die Welt nach der Stellung ihres Körpers in derſelben vorſtelle. Ein jeder weiß dieſes, von Kindesbeinen an. Wenn wir einen Redner recht hören wollen, ſo geben wir, unſerm Körper, die dazu nöthige Stellung, und ſo machen wir es bey allen unſern Empfindungen. Wir können hier nicht annehmen, daß die Seele ſich, in allen ihren Vorſtellungen, nach der Stellung ihres Körpers richte; auch nicht, daß alle Deutlichkeit, Verwirrung und Dunkelheit ihrer Erkenntniß, ſamt allen verſchiedenen Graden derſelben, von der Stellung des Körpers abhangen; und eben ſo wenig, daß die verſchiedene Deutlichkeit, Verwirrung und Dunkelheit unſerer Erkenntniß, ihren einzigen zureichenden Grund, in der Stellung des Körpers habe. So weit können wir hier noch nicht gehen. Es iſt uns hier genung, wenn wir überzeugt ſind, daß die Seele ſich ofte in ihren Vorſtellungen, nach der Stellung ihres Körpers in der Welt, richte. Man kan auch hier noch nicht annehmen, daß die Seele dergeſtalt an die Stellung ihres Körpers gebunden ſey, daß ſie ohne Körper ſich die Welt gar nicht deutlich, verworren oder dunkel vorſtellen könne.

§. 488.

Aus alle demjenigen, was ich von dem 481ſten Abſatze an bis hieher abgehandelt habe, erhellet demnach, daß unſere Seele eine Vorſtellungskraft oder eine Erkenntnißkraft dieſer Welt ſey, welche ſich die Welt nach der Stellung ihres Körpers in derſelben vorſtelt. In der vernünftigen Pſychologie werden wir erweiſen, daß dieſes die Natur der Seele ſey. Hier betrachten wir dieſen Satz nur als eine Wahrheit, welche wir von unſerer Seele aus der Erfahrung erwieſen haben. In der Coſmologie iſt erwieſen worden, daß eine iedwede Subſtanz in der Welt eine Kraft ſey, welche die Welt nach ihrer eigenen Stellung in derſelben vorſtelt §. 369. Folglich muß unſere Seele, weil ſie eine Subſtanz dieſer Welt iſt, ebenfals eine ſolche Kraft

ſeyn,

ſeyn, welche die Welt nach ihrer Stellung ſich vorſtelt. Nun hanget die Stellung der Seele von der Stellung des Körpers, ab, weil ſie in dem Körper wohnt. Folglich kan man ſich, durch dieſe Betrachtung, noch mehr von dieſer Wahrheit überzeugen. Man kan alſo mit Wahrheit ſagen, daß es Subſtanzen in der Welt gibt, welche die Welt nur nach ihrer eigenen Stellung vorſtellen, und das ſind die Theile, woraus die Körper zuſammengeſetzt ſind; daß es aber auch Subſtanzen gebe, welche die Welt nach der Stellung eines Körpers vorſtellen, und das ſind die Seelen. Der Körper iſt alſo der Geſichtspunct, aus welchem die Seele in die Welt hinein ſieht. Hätte ſie keinen ſolchen Geſichtspunct, ſo würde ſie einen Blick über die ganze Welt mit einemmale werfen. Und weil dadurch ihre Vorſtellungskraft würde überladen werden, ſo würde, in ihrer ganzen Vorſtellung von dieſer Welt, nichts als Dunkelheit angetroffen werden. Da ſie aber einen Geſichtspunct hat, ſo kan ſie aus demſelben, nach einer dadurch beſtimten Ordnung, die Welt überſehen. Alsdenn kan ſie, die Dinge, die ihrem Körper am nächſten ſind, zuerſt und am meiſten ſich vorſtellen, und alsdenn ihren Blick immer auf entferntere und entferntere Dinge werfen. Und dergeſtalt kan, in ihren Vorſtellungen, Ordnung, Klarheit und Deutlichkeit entſtehen.

§. 489.

Da nun die Seele eine Vorſtellungskraft iſt oder beſitzt §. 488. ſo iſt ſie auch eine Erkenntnißkraft, weil Vorſtellungen und Erkenntniß einerley ſind. Wer alſo die Kraft der Seele, und alſo die Seele ſelbſt, recht will kennen lernen, der muß die menſchliche Erkenntniß aufs genaueſte unterſuchen. Die Erkenntniß iſt die Würkung der Kraft der Seele, und wer die Würkungen recht genau unterſucht, der lernt eben dadurch die würkenden Urſachen, die Subſtanzen und die Kräfte derſelben, recht kennen. Da wir nun in der Pſychologie zur Abſicht haben, die Seele und ihre Vorſtellungskraft genau kennen

zu

zu lernen; ſo müſſen wir die menſchliche Erkenntniß, nebſt allen Veränderungen und Beſchaffenheiten derſelben, ausführlich unterſuchen. Und da wir ietzt den Anfang von dieſer Unterſuchung machen, ſo wollen wir hier die Grade der Erkenntniß überhaupt unterſuchen. Bey dieſen Graden kan nur, von einer wahren Erkenntniß, die Rede ſeyn. **Eine wahre Erkenntniß** iſt eine Erkenntniß, die nicht nur eine Erkenntniß zu ſeyn ſcheint, ſondern es auch in der That iſt. **Die Unwiſſenheit** iſt gar keine Erkenntniß, oder der Mangel, die Abweſenheit der Erkenntniß; und der **Irrthum** iſt eine Scheinerkenntniß, oder eine Erkenntniß, die nur eine Erkenntniß zu ſeyn ſcheint, es aber in der That nicht iſt. Manchmal komt es uns nur ſo vor, als wenn wir uns etwas vorſtelten, wir bilden es uns ein, es iſt aber ein bloſſes Blendwerk, und wir haben in der That gar keine Vorſtellung. Alsdenn iſt unſere Erkenntniß irrig und falſch, wie die Erkenntniß eines Menſchen, der ſich eine ſchlechterdings untheilbare Materie vorſtelt. Weil man dieſe Worte ſich vorſtelt, ſamt der Bedeutung eines iedweden Worts: ſo kan man ſich leicht einbilden, als könne man die Bedeutungen aller dieſer Worte zuſammen genommen denken. Allein da man alsdenn nichts ſich vorſtelt, ſo hat derjenige eine irrige Erkenntniß, der da glaubt, er ſtelle ſich eine ganz und ſchlechterdings untheilbare Materie vor. Manchmal dünkt es uns, als ſtelten wir uns etwas vor, und wir thun es auch in der That, alsdenn haben wir eine wahre Erkenntniß, z. E. wenn wir uns roth, blau, ſchwarz vorſtellen. Und manchmal haben wir keine Erkenntniß, und es dünkt uns auch nicht, als wenn wir uns was vorſtelten, und das iſt die Unwiſſenheit. Die wahre Erkenntniß iſt eine Realität, und hat zwey ihr entgegengeſetzte Verneinungen, die Unwiſſenheit und den Irrthum §. 48. Wenn eine Erkenntniß irrig und falſch iſt, ſo iſt deswegen nicht gleich alles in ihr falſch; ſondern ſie kan in verſchiedener Abſicht wahr und falſch zugleich ſeyn. Z. E. wenn man ſich eine ſchlechterdings untheilbare Materie

terie vorſtelt, ſo ſind die Vorſtellungen, die wir von dieſen Wörtern und ihren Bedeutungen einzeln genommen haben, eine richtige Erkenntniß. Wenn man aber dieſe Bedeutungen zuſammennimt, uud ſich einbildet, man ſtelle ſich bey dieſem Inbegriffe etwas vor: ſo iſt unſere Erkenntniß irrig. Hier verhält es ſich als wie mit den Gemälden, welche Chimären abbilden, auf welchen die Meerſchweine in den Wäldern, und die wilden Schweine im Meere herumlaufen. Die einzeln Stücke des Gemäldes, und die Farben, haben eine Wahrheit, der Inbegrif aber iſt falſch. Nun können wir auf eine dreyfache Art ſchlieſſen: 1) ie mehr uns eine wahre Erkenntniß vorſtelt, deſto gröſſer iſt ſie; je weniger ſie aber vorſtelt, deſto kleiner iſt ſie. Die Vorſtellung einer einzigen Sache iſt ſchon eine Erkentniß, und je mehr ſie alſo enthält, deſto mannigfaltiger und gröſſer iſt ſie; wie ein Gemälde um ſo viel gröſſer iſt, je mehrere und mannigfaltigere Gegenſtände auf demſelben abgebildet ſind. 2) Je gröſſer der Gegenſtand iſt, den eine wahre Erkenntniß in ſeiner Gröſſe vorſtelt, deſto gröſſer iſt die Erkenntniß: weil eine groſſe Sache viel in ſich enthält, und eine ſolche Erkenntniß alſo vieles in Einem auf einmal vorſtelt. 3) Je richtiger die Erkenntniß iſt, deſto gröſſer iſt ſie; je weniger richtig ſie aber iſt, deſto kleiner iſt ſie. Wenn eine Erkenntniß noch ſo weitläuftig wäre, wie ein groſſer Roman, enthielte ſie aber viel Irriges, ſo wäre ſie doch klein; weil das Irrige in der That keine Erkenntniß iſt, und alſo abgezogen werden muß, wenn man die wahre Gröſſe einer ſolchen Erkenntniß beſtimmen will.

§. 490.

Je mehr eine Erkenntniß vorſtelt und in ſich enthält, deſto gröſſer iſt ſie §. 489. Daher entſteht der erſte Grad der Erkenntniß überhaupt, welcher ihr zukomt, in ſo ferne ſie vieles vorſtelt, und er wird die **Weitläuftigkeit der Erkenntniß**, ihr Reichthum oder ihre Ausdehnung, genennt. Je mehr Sachen eine Erkenntniß vorſtelt, je mannigfaltiger dieſelben ſind, und je mehr ſie von einem

Gegen=

Gegenſtande vorſtelt, deſto weitläuftiger iſt ſie, und alſo auch deſto gröſſer. **Eine Erkenntniß aber iſt armſelig**, oder ſie iſt in ſehr enge Grenzen eingeſchrenkt, wenn ſie nicht weitläuftig iſt. Je weniger eine Erkenntniß überhaupt vorſtelt, oder ie weniger von einem Gegenſtande, deſto armſeliger iſt ſie, und alſo auch deſto kleiner. Eine weitläuftige Erkenntniß verhält ſich wie ein Gemälde, welches eine groſſe Gegend und unendlich viel in derſelben vorſtelt. Das Auge kan ſich an demſelben nicht ſat ſehen, und es erblickt allerwegen die reichſte Mannigfaltigkeit. So ſchreiben wir einem Gelehrten eine weitläuftige Gelehrſamkeit, und einen reichen Schaß und Vorrath an Wiſſenſchaften, zu; wenn er ſehr viele Theile der Gelehrſamkeit gelernt hat, und von einem iedweden Theile eine ſehr weitläuftige Erkenntniß beſitzt. Wer wenig gelernt hat, beſitzt eine armſelige Gelehrſamkeit. Die Weitläuftigkeit der Erkenntniß iſt unleugbar eine Vollkommenheit. Eine iedwede wahre Vorſtellung iſt eine Realität, und alſo eine Vollkommenheit §. 139. Je weitläuftiger eine wahre Erkenntniß iſt, deſto mehr wahre Vorſtellungen begreift ſie in ſich, und folglich deſto mehr Realitäten, und ſie iſt alſo um ſo viel vollkommener. Die Vollkommenheit einer Sache wird allemal, durch die Menge der mannigfaltigen Stücke, vermehrt, die in derſelben zuſammenſtimmen §. 97. Da nun in einer weitläuftigen Erkenntniß mehr Mannigfaltiges angetroffen wird, als in einer armſeligen: ſo iſt auch jene vollkommener als dieſe, wenn ſie übrigens einander gleich ſind. Die Weitläuftigkeit und Armſeligkeit der Erkenntniß ſind die erſte Vollkommenheit und Unvollkommenheit derſelben, welche ihr in Abſicht auf den Gegenſtand zukommen.

§. 491.

Die andere Vollkommenheit und Unvollkommenheit, welche der Erkenntniß in Abſicht auf ihren Gegenſtand zukommt, iſt die Gröſſe und Kleinigkeit der Erkenntniß. **Eine Erkenntniß iſt groß, edel, wichtig**, wenn ſie

groſſe Dinge in ihrer Gröſſe vorſtelt; ſie iſt aber eine kleine und geringſchäzige Erkenntniß, wenn ſie nicht groß iſt. Folglich iſt eine Erkenntniß groß, wenn ſie entweder groſſe Dinge vorſtelt, oder von ihrem Gegenſtande groſſe Beſtimmungen, und wenn ihre Gegenſtände in ihr als groſſe Dinge erſcheinen, dergeſtalt, daß ſie der Gröſſe derſelben recht angemeſſen und proportionirt iſt. Wenn aber im Gegentheil eine Erkenntniß, kleine und geringe Sachen, in ihrer Gröſſe vorſtelt; oder, von groſſen Gegenſtänden, nur die Kleinigkeiten und unerheblichern Umſtände; oder wenn ſie der Gröſſe würdiger Gegenſtände nicht gemäs iſt, ſondern wenn die Gegenſtände in ihr entweder gröſſer oder kleiner erſcheinen, als ſie ſind: ſo iſt ſie eine kleine und geringſchäzige Erkenntniß. Wir dürfen hier, dieſe Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Erkenntniß, nicht weiter ausführen, weil daſſelbe in der Vernunftlehre und Aeſthetik geſchieht. So viel aber iſt klar, daß eine Erkenntniß um ſo viel gröſſer ſey, ie wichtiger und edeler ſie iſt §. 489. Es iſt dieſe Gröſſe der Erkenntniß ohne Zweifel eine Vollkommenheit der Erkenntniß, weil es eben ſo viel iſt, als wenn man ſich vieles auf einmal vorſtelt, wenn man groſſe Dinge erkennt §. 490. Und da es die Abſicht der Erkenntniß iſt, daß die Gegenſtände dadurch abgebildet werden ſollen: ſo ſtimmt ſie um ſo viel beſſer mit ihrem Zwecke überein, wenn ſie die Gegenſtände in ihrer wahren Gröſſe abbildet, oder wenn ſie der Gröſſe ihrer Gegenſtände proportionirt iſt. Und folglich iſt ſie um ſo viel vollkommener §. 94. Und es iſt demnach, die Kleinigkeit der Erkenntniß, eine Unvollkommenheit derſelben.

§. 492.

Auſſer den Graden und Vollkommenheiten der Erkenntniß, welche ihr in Abſicht des Gegenſtandes zugeſchrieben werden, kommen ihr auch, in Abſicht ihrer Beſchaffenheit, oder der Art und Weiſe, wie ſie die Gegenſtände in der Seele abbildet, gewiſſe Grade, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zu. Unter denſelben iſt die

Wahr-

Wahrheit die erſte und vornehmſte Vollkommenheit, ohne welcher gar keine andere Vollkommenheit in der Erkenntniß ſtat finden kan. Eine falſche und irrige Erkenntniß ſtelt uns entweder gar nichts vor, oder ganz was anders, als ſie uns vorſtellen ſoll §. 489. Da nun die Abſicht aller Erkenntniß dahin geht, einen gewiſſen Gegenſtand in unſerer Seele abzubilden: ſo ſtimmt die falſche und irrige Erkenntniß gar nicht mit ihrer Abſicht überein, und ſie iſt alſo höchſt unvollkommen §. 95. Folglich iſt, die Wahrheit der Erkenntniß, unleugbar eine Vollkommenheit derſelben. Nun gibt es, in der Wahrheit, verſchiedene Grade §. 91. Folglich ie richtiger die Erkenntniß iſt, deſto gröſſer und vollkommener iſt ſie; ie weniger richtig ſie aber iſt, deſto kleiner und unvollkommener iſt ſie. Sie iſt aber um ſo viel richtiger, ie richtiger nicht nur die einzeln Vorſtellungen, Begriffe, Urtheile u. ſ. w. ſind, woraus ſie zuſammengeſetzt iſt; ſondern auch ie gröſſer die Ordnung iſt, nach welcher ihre verſchiedenen Theile einander zugeordnet ſind. Da nun aus der Vernunftlehre bekannt iſt, daß eine gröſſere und merklichere Ordnung in der Erkenntniß die **Methode** genennt wird: ſo kan keine Erkenntniß ohne Methode, ihre möglichſte Wahrheit, erlangen. Es gibt Leute, welche die Methode oder die Lehrart als einen ſchulfüchſiſchen Zwang betrachten, den man ſich ſelber im Denken anthut, und welcher höchſtens nur dazu dient, in den Schulen den Anfängern die erſten Elemente der Wiſſenſchaften deſto bequemer einzuflöſſen. Nun geben wir gerne zu, daß die Weltweiſen, die Lehre von der Methode, in der Vernunftlehre mit vielen Schulfüchſereyen verunſtaltet haben; allein kein gründlicher Kenner der Wahrheit kan, alle Methode, verwerfen. Alle Wahrheit beſteht in einer Ordnung §. 91. und man kan ſelbſt der Lügen einen verführeriſchen Schein der Wahrheit geben, wenn man recht ordentlich lügt. Folglich iſt eine Erkenntniß um ſo viel richtiger, ie methodiſcher ſie iſt; ie weniger methodiſch ſie aber iſt, oder wenn ſie eine tumultuariſche

Erkenntniß iſt, ſo iſt ſie um ſo viel unrichtiger. Eine Erkenntniß, welche in einem höhern Grade richtig iſt, wird eine **genaue Erkenntniß** genennt; iſt ſie aber in einem kleinern Grade richtig, ſo heißt ſie **eine grobe Erkenntniß**. Eine grobe Erkenntniß iſt richtig, allein ſie iſt mit vielen unrichtigen Vorſtellungen untermengt. Wenn man ſich die Allgegenwart GOttes, als eine Ausdehnung und Ergieſſung des göttlichen Weſens durch die ganze Welt, vorſtelt: ſo hat man in ſo weit eine richtige Vorſtellung von der Allgegenwart GOttes, in ſo weit man ſich dieſelbe als eine Gegenwart an allen Orten vorſtelt. Indem man ſich dieſelbe aber zugleich, als eine Ausdehnung des Weſens GOttes, vorſtelt, indem macht man ſich von ihr eine falſche Vorſtellung; und alſo iſt, die angeführte Vorſtellung der Allgegenwart GOttes, eine grobe Erkenntniß.

§. 493.

Man kan ſich, die Gröſſe der Erkenntniß, auch noch auf eine andere Art vorſtellen. Nemlich eine jedwede Vorſtellung und Erkenntniß hat, wenn ſie in der Seele würklich iſt, ihre Folgen §. 36. und ſie enthält allemal einen Grund von gewiſſen Folgen, Veränderungen und Würkungen, welche ſie in der Seele verurſacht. In ſo ferne ſie nun, einen Grund oder eine Urſach von gewiſſen Veränderungen und Würkungen, enthält, in ſo ferne kan man, einer iedweden würklichen Erkenntniß in der Seele, eine Kraft und Würkſamkeit zuſchreiben §. 158. Je gröſſer nun eine Erkenntniß iſt, deſto mehrere und gröſſere Veränderungen würkt und verurſacht ſie; ie kleiner ſie aber iſt, deſto wenigere und kleinere Veränderungen würkt ſie in der Seele §. 160. **Die Stärke einer Erkenntniß** beſteht in einer gröſſern Kraft, die ihr zukomt, und eine ſolche Erkenntniß wird **eine ſtarke Erkenntniß** genannt. Wenn aber eine Erkenntniß eine kleinere Kraft beſitzt, ſo nennt man dieſe Kraft **die Schwäche der Vorſtellung**, und die Erkenntniß ſelbſt wird **eine ſchwache Erkenntniß** oder **Vorſtellung** genannt. Eine ſtarke Vorſtellung verurſacht

urſacht in der Seele, wenn ſie entſteht, viele und groſſe Veränderungen, eine ſchwache aber wenige und kleine; jene verändert alſo den Zuſtand der Seele in einem höhern Grade, und dieſe in einem kleinern. Wir können es alſo ſehr ofte fühlen, welche Vorſtellungen bey uns ſtark oder ſchwach, ſtärker als andere oder ſchwächer ſind; wenn wir auf die Menge und Gröſſe der Veränderungen achtung geben, die ſie in uns verurſachen.

§. 494.

Wir müſſen noch genauer, die Stärke und Schwäche unſerer Vorſtellungen, ſamt dem Grunde derſelben, unterſuchen. Nemlich eine iedwede Vorſtellung hat ihre Merkmale, welche nichts anders ſind, als diejenigen Vorſtellungen, aus denen ſie als aus ihren Theilen zuſammengeſetzt iſt §. 49. Eine iedwede wahre Vorſtellung iſt in der Seele, eine Abbildung einer möglichen Sache §. 489. und da alle mögliche Dinge viele Beſtimmungen haben §. 66. 67. ſo iſt eine iedwede wahre Vorſtellung nichts anders, als eine Vorſtellung vieler Beſtimmungen, die wir uns zuſammengenommen in dem Gegenſtande, als in dem Subjecte, vorſtellen. Wenn wir uns z. E. einen Triangel vorſtellen, ſo ſtellen wir uns ein Subject vor, in welchem wir drey Seiten und drey Winkel erkennen. Folglich beſteht die Vorſtellung einer iedweden möglichen Sache aus ſo viel Vorſtellungen, als wir Beſtimmungen in derſelben erkennen, und dieſe Vorſtellungen ſind die Theile und Merkmale einer Vorſtellung. Nun hat eine iedwede Vorſtellung, und alſo auch ein iedwedes Merkmal, eine Kraft, und verurſacht alſo gewiſſe Veränderungen §. 493. Folglich iſt eine Vorſtellung um ſo viel ſtärker, ie mehr Merkmale ſie in ſich enthält; weil alsdenn um ſo viel mehr Kräfte in ihr vereiniget ſind. Je weniger Merkmale ſie aber enthält, deſto ſchwächer iſt ſie. Wenn nun eine dunkele Vorſtellung mehr Merkmale enthält, als eine klare, und eine verworrene mehr als eine deutliche: ſo kan eine dunkele Vorſtellung ſtärker ſeyn, als eine klare, und eine

verworrene kan ſtärker ſeyn, als eine deutliche. Folglich hanget, die Stärke und Schwäche der Vorſtellungen, nicht von ihrer Klarheit und Dunkelheit ab, ſondern von der Menge und Wenigkeit der Vorſtellungen, welche ſie in ſich enthalten. Wenige Merkmale können eine Vorſtellung klar und deutlich machen, wie aus der Vernunftlehre bekannt iſt, und es ſind demnach unſere klärſten und deutlichſten Vorſtellungen ofte die allerſchwächſten. Unterdeſſen kan auch eine klare und deutliche Vorſtellung viel ſtärker ſeyn, als eine dunkele und verworrene, nicht zwar um ihrer Klarheit und Deutlichkeit willen, ſondern weil es möglich iſt, daß ſie mehr Merkmale enthält, als die dunkele und verworrene. Dieſes iſt eine ſehr wichtige Anmerkung, welche durch die betrübte Erfahrung nur gar zu ſehr beſtätiget wird. Die klärſten und deutlichſten Vorſtellungen der Wahrheit und Tugend ſind bey uns vielmals ſchwächer, als die dunkeln und verworrenen Vorſtellungen, welche uns die Sünde als reitzend vorſtellen. Bey dieſer Gelegenheit können wir einige Begriffe erklären, wodurch dieſe Materie erläutert wird. In ſo ferne nemlich eine Vorſtellung viele Merkmale in ſich enthält, in ſo ferne heißt ſie **eine nachdrückliche Vorſtellung**, wie z. E. die metaphoriſchen Vorſtellungen beſchaffen ſind. Je nachdrücklicher demnach eine Vorſtellung iſt, deſto ſtärker iſt ſie. Weil nun die Redner und Dichter ſich, in ihrem Vortrage, viel nachdrücklicherer Vorſtellungen zu bedienen pflegen, als die Gelehrten: ſo ſind ihre Vorſtellungen und Reden auch ſtärker, als die Vorſtellungen der Gelehrten. Ausdrucke, wodurch nachdrückliche Vorſtellungen bezeichnet werden, heiſſen **nachdrückliche Ausdrucke**, und welche einzelne Dinge ausdrucken, werden **eigenthümliche Namen** genannt. Die Vorſtellung eines einzeln Dinges ſtelt uns ein Ding vor, welches durchgängig beſtimmt iſt, und alſo unendlich viel in ſich enthält. Folglich haben ſolche Vorſtellungen eine groſſe Stärke, und ſie ſind gewöhnlicher Weiſe ſtärker und nachdrucklicher, als abſtracte Begriffe,

und die Ausdrucke derſelben, als welche wenig in ſich enthalten. Daher komts, daß Redner und Dichter ſo wenig abſtracte Begriffe vortragen, als ſich will thun laſſen. Stat allgemeiner Ausdrucke bedienen ſie ſich, eigenthümlicher Namen. Stat eines Helden überhaupt, denken ſie den Alexander, und ſie verwandeln abſtracte Sachen in erdichtete Perſonen, ſie machen aus der Gerechtigkeit eine Perſon, und wenn ſie von einem Geitzigen reden wollen, nennen ſie den Harpax.

§. 495.

Durch eine **ganze Vorſtellung** verſteht man einen Inbegrif vieler Vorſtellungen, welche zuſammengenommen Eine Vorſtellung als ein Ganzes ausmachen. Eine ganze Vorſtellung iſt einem Bilde ähnlich, auf welchem eine ganze Landſchaft abgemalt iſt, und welches Bäume, Häuſer, Thiere und hunderterley andere Sachen in Einem vorſtelt. Man kan, durch eine ganze Vorſtellung, zweyerley verſtehen. Einmal den Inbegrif aller Vorſtellungen ohne Ausnahme, die auf einmal in einem iedweden Augenblicke in unſerer Seele würklich ſind; und es müſſen alſo dahin alle dunkele, verworrene, klare, deutliche Vorſtellungen gerechnet werden, die zugleich und auf einmal in der Seele würklich ſind. Es iſt demnach leicht zu begreifen, daß die Seele in einem iedweden Augenblicke eine gewiſſe ganze Vorſtellung habe, die in dem nächſt folgenden Augenblicke geändert wird. Zum andern kan man, durch eine ganze Vorſtellung, eine iedwede Vorſtellung verſtehen, in ſo ferne ſie aus mehrern Vorſtellungen zuſammengeſetzt iſt. Die Vorſtellung von einem Menſchen iſt eine ganze Vorſtellung, weil ſie die Vorſtellung der Seele und des Körpers in ſich enthält; und eben ſo die Vorſtellung, von einer Stadt, von einer Malzeit u. ſ. w. Alle Merkmale einer Vorſtellung nun, oder alle Vorſtellungen, die mit andern zuſammengenommen eine und eben dieſelbe ganze Vorſtellung ausmachen, ſind **Theile der Vorſtellungen**. So iſt die Vorſtellung von der Seele ein Theil von der Vor-

ſtellung von dem ganzen Menſchen. Daher iſt der Grund der Seele, oder der Inbegrif aller dunkeln Vorſtellungen, welche neben den klaren zugleich in der Seele vorhanden ſind, ein Theil der ganzen dermaligen Vorſtellung der Seele, und er wird **das Feld der dunkeln Vorſtellungen** genannt. **Das Feld der klaren, deutlichen, verworrenen Vorſtellungen** u. ſ. w. iſt der Inbegrif aller klaren, deutlichen, verworrenen Vorſtellungen, welche neben andern Vorſtellungen zugleich in der Seele angetroffen werden. Dieſe Ausdrucke und Erklärungen haben den Nutzen, daß ſie uns die Mannigfaltigkeit der Vorſtellungen, die auf einmal in unſerer Seele bey einander da ſeyn können, lebhafter vorſtellen. Noch nützlicher aber iſt es hier zu bemerken, was wir vergeſellſchaftete Vorſtellungen nennen, weil ſehr viel in der Seele aus der Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen erklärt werden kan. Nemlich alle Vorſtellungen, welche Theile einer und eben derſelben ganzen Vorſtellung ſind, ſind mit einander **vergeſellſchaftete Vorſtellungen.** Wenn ich an einem Orte geweſen, und daſelbſt eine groſſe Geſellſchaft angetroffen: ſo habe ich eine ganze Vorſtellung von der Geſellſchaft, und die Vorſtellungen von den einzeln Perſonen ſind eben dadurch mit einander vergeſellſchaftet. Diejenige Vorſtellung, welche unter allen Vorſtellungen, die mit ihr vergeſellſchaftet ſind, die ſtärkſte iſt, wird **die herrſchende Vorſtellung** genannt. Wenn daher die Seele in einem ſolchen Zuſtande ſich befindet, in welcher die herrſchende Vorſtellung dunkel iſt, ſo kan man dieſen Zuſtand, **den Zuſtand** oder **das Reich der Finſterniß**, nennen; iſt aber die herrſchende Vorſtellung klar, ſo kan man dieſen Zuſtand **den Zuſtand** oder **das Reich des Lichts** nennen. Selbſt der bibliſche Gebrauch dieſer Wörter ſtimt, mit dieſen Erklärungen, überein. Ein frommer Menſch befindet ſich in dem Zuſtande des Lichts. Da derſelbe nun allemal nach ſeinem beſten Gewiſſen, folglich nach ſeiner klärſten Erkenntniß, handelt: ſo ſind bey ihm, die klaren Vorſtellungen, gewöhnlicher

Weiſe

Weiſe die ſtärkſten. Ein Gottloſer im Gegentheil handelt gewöhnlicher Weiſe nach den dunkeln Vorſtellungen ſeiner Triebe, folglich ſind die dunkeln Vorſtellungen bey ihm gewöhnlicher Weiſe die ſtärkſten, und eben deswegen iſt er ein Kind der Finſterniß. Wenn ein Menſch, aller vernünftigen Vorſtellungen ohnerachtet, ſeine Feindſchaft gegen jemanden nicht überwinden kan, ſo ſchiebt er die Schuld davon auf eine Antipathie. Indem er nun dadurch genungſam verſichert, daß eine dunkele Vorſtellung in ſeiner dermaligen Geſinnung viel ſtärker ſey, als alle ſeine klaren und deutlichen Vorſtellungen: ſo bekennt er eben dadurch, daß er ſich in dem Reiche der Finſterniß befinde.

§. 496.

Dasjenige, was wir bisher von der Seele erkannt haben, iſt die Kraft, wodurch ſie ſich die Welt vorſtelt. Nun ſind die Kräfte kleiner oder gröſſer, nachdem ſie kleinere oder gröſſere Würkungen hervorbringen §. 160. Folglich 1) ie weitläuftiger die Erkenntniß iſt, welche in der Seele würklich iſt, deſto gröſſer iſt die Kraft derſelben §. 490. Je mehr Theile demnach die ganze Vorſtellung der Seele in ſich begreift, ie mehr Vorſtellungen in ihr vergeſellſchaftet ſind, deſto gröſſer muß ihre Kraft ſeyn §. 495. Je weniger ſie aber erkennt, deſto kleiner iſt ihre Kraft. 2) Je gröſſer die Erkenntniß der Seele iſt, deſto gröſſer iſt ihre Vorſtellungskraft §. 491. Es iſt alſo allemal ein Beweis der Stärke der Seele, wenn ſie groſſe Gegenſtände überſehen, und in ihrer wahren Gröſſe vorſtellen kan. 3) Je richtiger, ordentlicher und methodiſcher die Erkenntniß iſt, deſto gröſſer iſt die Vorſtellungskraft der Seele §. 492. Irrige, grobe und unordentliche Vorſtellungen, und Arten zu denken, ſind allemal ein Beweis der Schwäche der Vorſtellungskraft der Seele. Wer vieles ordentlich überdenken will, der muß ſo viel Stärke beſitzen, daß er daſſelbe neben einander zugleich denken kan. Unordentliche Köpfe und Feinde der Methode verrathen eben dadurch,

die Schwäche ihres Verſtandes. 4) Je ſtärker die Erkenntniß iſt, deſto gröſſer iſt die Vorſtellungskraft der Seele §. 493. In dem Reiche des Lichts beweiſt alſo die Seele, eine gröſſere Stärke und Kraft, als in dem Reiche der Finſterniß §. 495. weil ſie vergleichungsweiſe zu reden, in jenem eine gröſſere Erkenntniß beſitzt, als in dieſem. Wir werden in dem folgenden noch mehr Gründe unterſuchen, woraus verſchiedene Grade der Vorſtellungskraft der Seele beurtheilt werden können.

* *

Der andere Theil,

von dem

Erkenntnißvermögen der Seele.

Das erſte Capitel,

von dem

Erkenntnißvermögen der Seele überhaupt.

§. 497.

Die Seele iſt eine thätige und geſchäftige Kraft, welche ſich die Welt, nach der Stellung ihres Körpers, auf eine verſchiedene Art vorſtelt §. 488. Wenn wir alſo die Seele aus der Erfahrung recht wollen kennen lernen: ſo müſſen wir auf die verſchiedenen und mannigfaltigen Würkungen achtung geben, durch welche ſich dieſe Kraft äuſſert und geſchäftig erweiſt. So viele verſchiedene Würkungen dieſe Kraft nun würklich macht, auf ſo viele verſchiedene Arten kan ſie ſich äuſſern; und es gibt alſo ſo viele verſchiedene Vermögen, womit dieſe Kraft ausgerüſtet iſt §. 170. Folglich müſſen wir nach und nach, in der empiriſchen Pſychologie, die verſchiedenen Vermögen der Seele unterſuchen, in ſo weit ſich dieſelben durch die Erfahrung entdecken laſſen. Und da wollen wir dieſe verſchiedenen Vermögen in derjenigen Ordnung nach einander

abhandeln, nach welcher ſie in der Natur ſelbſt mit einander verbunden ſind, und aus einander flieſſen. Das erſte Vermögen, welches wir in unſerer Seele entdecken, iſt das **Erkenntnißvermögen**, oder das Vermögen etwas zu erkennen. In ſo ferne es alſo der Seele möglich iſt, viele Dinge, ſich ſelbſt, ihre eigene Veränderungen, oder andere Dinge zu erkennen, in ſo ferne beſitzt ſie ein Erkenntnißvermögen. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß die Seele viele Dinge erkennt, und daß ſie bey ihrer Erkenntniß ofte thätig und geſchäftig iſt §. 482. 483. Was die Seele würklich thut, muß ſie auch thun können §. 61. Folglich beſitzt die Seele ein Erkenntnißvermögen, welches nichts anders iſt, als die Möglichkeit der Erkenntnißkraft der Welt, welche der Seele zukomt §. 483. 173. Kraft dieſes Erkenntnißvermögens iſt die Seele nichts anders als ein Spiegel der Welt, welcher dazu geſchickt und aufgelegt iſt, die Welt in ſich abzubilden. Dieſes Erkenntnißvermögen wird auch ofte der Verſtand genannt, wenn man dieſes Wort in einer weitern Bedeutung nimt, als wir es §. 372. genommen haben. Unterdeſſen verurſacht es Wortſtreitigkeiten und Verwirrungen, wenn man ein iedwedes Erkenntnißvermögen Verſtand nennen will; weil man alsdenn auch, ohne weitere Unterſuchung, allen Thieren Verſtand zuſchreiben könnte. Wir wollen alſo, das Wort Verſtand, niemals in dieſer weitern Bedeutung nehmen.

§. 498.

Unſere Seele erkennt einige Dinge klar, und einige dunkel §. 485. Folglich muß ihr Erkenntnißvermögen geſchickt ſeyn, ſo wohl klare als auch dunkele Erkenntniß zu würken §. 497. Aus der Vernunftlehre iſt ſchon bekannt, daß wir durch **klare Erkenntniß** eine Erkenntniß verſtehen, die man auch ſonſt Gedanken nennt, und deren wir uns bewußt ſind. Wenn wir uns unſerer Erkenntniß bewußt ſind, ſo iſt es uns zu Muthe wie bey unſerm Geſichte an hellem Tage, da wir vermöge des Lichts die ſichtbaren Dinge von einander unterſcheiden können. Wir ſind uns

alſo

alſo einer Erkenntniß bewußt, wenn wir ſie und ihren Gegenſtand von andern Vorſtellungen und Sachen unterſcheiden, und wenn wir erkennen, daß ſie eben dieſe und keine andere Vorſtellungen ſind. Unſere Seele erlangt alſo, vermöge ihres Erkenntnißvermögens, von einer Sache eine klare Erkenntniß: wenn ſie nicht nur dieſelbe ſich vorſtelt, ſondern auch diejenigen Beſtimmungen, wodurch ſie von andern Sachen verſchieden iſt, das iſt die Merkmale §. 49. Folglich entſteht die Klarheit der Erkenntniß, durch die Vorſtellung derjenigen Merkmale, wodurch wir in den Stand geſetzt werden, den Gegenſtand für denjenigen zu erkennen, der er iſt, und ihn von andern zu unterſcheiden. **Eine dunkele Erkenntniß** beſteht alſo darin, wenn wir keine hinlänglichen Merkmale erkennen, wodurch wir den Gegenſtand für denjenigen erkennen, der er iſt, und ihn von andern unterſcheiden könnten. In ſo ferne wir nun, durch unſere Erkenntnißkraft, uns zwar eine Vorſtellung von einer Sache machen, dieſelbe aber nicht ſo ſehr gebrauchen, daß wir in dem Gegenſtande uns auf einmal zulängliche Merkmale und Unterſcheidungsſtücke vorſtellen, in ſo ferne haben wir eine dunkele Erkenntniß von derſelben Sache, welche alſo kein Gedanke iſt, und mit keinem Bewußtſeyn verbunden iſt. Es iſt uns alsdenn überhaupt zu Muthe, wie in der Finſterniß bey unſerm Geſichte, da wir den Unterſchied der ſichtbaren Dinge nicht gewahr werden können, indem alsdenn alle dieſe Dinge einerley ausſehen. Gleichwie alſo die Klarheit der Erkenntniß überhaupt in der Erkenntniß der Merkmale beſteht, alſo beſteht die Dunkelheit in der Unwiſſenheit der Merkmale.

§. 499.

Da die Klarheit der Erkenntniß, auf der Erkenntniß der Merkmale, beruhet §. 498. ſo kan man die Natur derſelben nicht gehörig einſehen, wenn man nicht die Beſchaffenheit der Merkmale, aus denen, als aus ihren Theilen, die klare Erkenntniß zuſammengeſetzt iſt, genauer kennen lernt. Nun könnten wir zwar hier alle diejenigen, die ſich

von dieſer Sache unterrichten wollen, in die Vernunftlehre verweiſen. Allein da dieſes mit mancher Beſchwerlichkeit verbunden iſt, ſo wollen wir, zur Bequemlichkeit unſerer Leſer, dieſe Materie hier kürzlich abhandeln. Man kan nemlich die Merkmale auf eine zweyfache Art betrachten, entweder als Gründe des Bewußtſeyns und der Klarheit der Erkenntniß, und da verhalten ſie ſich wie Lichter, welche einen Ort erleuchten §. 498. oder als Vorſtellungen der Beſtimmungen, welche in den Gegenſtänden der Erkenntniß angetroffen werden, und wodurch ſie von einander verſchieden ſind §. 49. Wenn man ſie als Gründe des Bewußtſeyns betrachtet, ſo können ſie, wie alle Gründe überhaupt, auf eine vierfache Art eingetheilt werden. 1) Sie ſind entweder **mittelbare** oder **unmittelbare Merkmale**; jene ſind diejenigen Merkmale, welche nur einen entfernten und mittelbaren Grund des Bewußtſeyns enthalten, dieſe aber enthalten einen unmittelbaren Grund des Bewußtſeyns §. 40. Jene ſind die Merkmale der Merkmale einer Sache: denn ein iedwedes Merkmal einer möglichen Sache hat wiederum ſeine Merkmale, wodurch es von andern unterſchieden iſt; dieſe aber ſind zwar Merkmale einer Sache, aber keine Merkmale anderer Merkmale derſelben. Wenn wir uns einen Begrif von unſerer Seele machen, ſo ſetzen wir denſelben unmittelbar aus den Begriffen von einem Dinge, und von dem Bewußtſeyn, und der Möglichkeit deſſelben zuſammen §. 480. und dieſe Begriffe ſind alſo, die unmittelbaren Merkmale des Begrifs von der Seele. Wenn wir nun dieſe Merkmale von neuem unterſuchen, und diejenigen Begriffe finden, aus denen ſie zuſammengeſetzt ſind: ſo haben wir die mittelbaren Merkmale der Seele. Wenn wir von einer Sache weiter nichts als mittelbare Merkmale erkennen, und ſolten wir deren auch noch ſo viele uns vorſtellen, ſo können wir uns derſelben Sache doch nicht bewußt werden: weil alsdenn das Bewußtſeyn, ohne unmittelbaren Grund, und alſo ſchlechterdings durch einen Sprung entſtehen müſte, und das iſt unmöglich

möglich §. 327. Folglich entſteht, die Klarheit der Erkenntniß, aus der Erkenntniß ihrer unmittelbaren Merkmale, und wenn wir uns einer Sache bewußt werden wollen, ſo müſſen wir durch unſere Erkenntnißkraft dieſe Merkmale zu entdecken ſuchen. 2) Die Merkmale ſind entweder **zureichende**, oder **unzureichende Merkmale** §. 34. Jene verurſachen das Bewußtſeyn dergeſtalt, daß auſſer ihnen keine mehrere Merkmale nöthig ſind, wenn wir uns einer Sache bewußt werden wollen; dieſe tragen zwar zum Bewußtſeyn das ihrige bey, allein ſie allein genommen laſſen die Erkenntniß dunkel. Ein Merkmal kan allein unzureichend ſeyn, viele unzureichende Merkmale aber zuſammengenommen können zureichend ſeyn. Wenn wir alſo eine klare Erkenntniß haben, ſo muß unſere Seele zureichende Merkmale erkennen. Wir können es auch allemal aus der Erfahrung wiſſen, ob wir zureichende Merkmale erkennen oder nicht; weil uns die Erfahrung allemal ſagen kan, ob wir uns einer Erkenntuiß würklich bewußt ſind oder nicht. Ein und eben daſſelbe Merkmal kan einem Menſchen, und in gewiſſen Umſtänden, zureichend ſeyn, einem andern aber und in andern Umſtänden unzureichend. 3) Die Merkmale ſind entweder **wichtigere** oder **unerheblichere Merkmale** §. 27. Jene ſind ein wichtigerer Grund des Bewußtſeyns, indem aus ihnen ein ſtärkeres Bewußtſeyn entſteht; dieſe aber ſind unerheblichere Gründe des Bewußtſeyns, indem ſie uns nur die Kleinigkeiten an den Gegenſtänden zu erkennen geben. Daß ein Menſch Verſtand, Vernunft und freyen Willen hat, iſt ein wichtiges Merkmal deſſelben, daß er aber lachen kan und zwey Beine hat, ſind unerheblichere Merkmale. 4) Die Merkmale ſind entweder **fruchtbarere** oder **unfruchtbarere Merkmale** §. 27. Jene entdecken uns viele und mannigfaltige Unterſchiede des Dinges von vielen andern Dingen, dieſe aber nur wenige; durch jene können wir uns der Sache öfter und in mehrern Fällen bewußt ſeyn, als durch dieſe. Daß der Menſch Vernunft hat, iſt ein fruchtbare-

res Merkmal deſſelben, als daß er denken kan: denn durch das letzte kan man ihn nicht ſo vielfältig von andern Dingen unterſcheiden, als durch jenes.

§. 500.

Wenn man die Merkmale, als Unterſcheidungsſtücke und Beſtimmungen der Gegenſtände der Erkenntniß, betrachtet: ſo ſind ſie ſo vielfach, als die Beſtimmungen möglicher Dinge überhaupt §. 49. Sie ſind alſo 1) entweder **ſchlechterdings nothwendige und unveränderliche**, oder **zufällige und veränderliche Merkmale** §. 103. 105. Zu jenen gehört das Weſen, die weſentlichen Stücke und die Eigenſchaften der Dinge; zu dieſen aber die zufälligen Beſchaffenheiten, und die Verhältniſſe §. 109. 110. 111. Jene ſind wichtigere und fruchtbarere Merkmale, als dieſe, weil ſie den Gegenſtänden beſtändig und in allen Fällen zukommen, dieſe aber nicht §. 499. Vermöge jener kan man ſich der Sache allemal bewußt werden, vermöge dieſer aber nicht. Das Vermögen zu denken iſt ein nothwendiges Merkmal der Seele, das würkliche Denken aber nur ein zufälliges; und wenn man ſich die Seele als ein Ding vorſtelt, welches wirklich denkt, ſo kan man ſich derſelben vermöge dieſer Vorſtellung unmöglich alsdenn bewußt werden, wenn ſie in dem Zuſtande dunkeler Vorſtellungen ſich befindet. 2) Die Merkmale ſind entweder **eigenthümliche Merkmale**, oder ſolche, **welche die Sache mit andern Dingen gemein hat** §. 49. Jene kommen der Sache allein und ausſchlieſſungsweiſe zu, und ſie ſind alſo zureichender als dieſe, welche auch andern Dingen zukommen §. 499. Folglich ſind jene beſſere Merkmale, als dieſe. Wenn man ſich von einer Tugend nur dasjenige vorſtellen wolte, was ſie mit dem Laſter gemein hat, z. E. daß ſie eine Fertigkeit ſey: würde man wohl recht wiſſen, was eine Tugend ſey? Endlich wollen wir noch 3) bemerken, daß die Merkmale entweder **bejahende**, oder **verneinende Merkmale** ſind. Jene ſtellen uns die Realitäten der Gegenſtände vor, dieſe aber die verneinenden Beſtimmun-

ſtimmungen derſelben §. 48. Daß der Menſch Verſtand hat, iſt ein bejahendes und reelles Merkmal des Menſchen, daß er aber keine Allwiſſenheit beſitzt, iſt ein verneinendes Merkmal. Jene ſind beſſer, weil ſie uns die Sache ſelbſt abbilden, und vorſtellen was ſie ſey, dieſe aber uns nur vorſtellen was ſie nicht ſey. Alle unſere Vorſtellungen ſind entweder **bejahende** oder **verneinende Vorſtellungen**, oder beydes zugleich. In ſo ferne eine Vorſtellung bejahend iſt, in ſo ferne iſt ſie aus bejahenden Merkmalen zuſammengeſetzt. Freylich kan es uns ofte ſcheinen, als machten wir uns eine bejahende Vorſtellung von einer Sache, da wir uns doch in der That nur verneinungsweiſe dieſelbe vorſtellen; als wenn wir uns den Menſchen, als ein endliches und eingeſchrenktes Ding, vorſtellen. Wenn wir uns alſo eine wahrhaftig bejahende Vorſtellung von einer Sache machen wollen: ſo müſſen wir uns diejenigen Realitäten des Gegenſtandes vorſtellen, die es nicht blos zu ſeyn ſcheinen, ſondern es auch in der That ſind. Im Gegentheil iſt eine Vorſtellung verneinend, in ſo ferne ſie verneinende Merkmale enthält, und alsdenn iſt ſie entweder **eine ganz und durchaus verneinende Vorſtellung**, oder nur **eine zum Theil verneinende Vorſtellung**. Jene muß aus lauter verneinenden Merkmalen beſtehen, und kein einziges bejahendes Merkmal in ſich enthalten. Sie muß uns keine Realität in dem Gegenſtande vorſtellen, ſondern lauter Verneinungen. Da ſolche Vorſtellungen uns nun den Gegenſtand als ein blos verneinendes Ding vorſtellen, ein ſolches Ding aber unmöglich iſt §. 131. ſo ſtellen ſie uns Nichts vor, und wer ſich von einer möglichen Sache eine blos verneinende Vorſtellung macht, der irret. Es iſt daher ungereimt, wenn manche Leute aus guter Meinung ſagen, daß wir Menſchen uns, von GOtt und den Geiſtern, keine andere Begriffe als blos verneinende machen können: denn das heißt eben ſo viel als ſagen, daß wir uns von dieſen Dingen keine wahren Begriffe machen können. Eine Vorſtellung iſt nur zum Theil verneinend,

wenn

wenn ſie aus bejahenden und verneinenden Merkmalen zu⸗ſammengeſetzt iſt, z. E. wenn wir uns den Menſchen als ein Ding vorſtellen, welches einen eingeſchrenkten Verſtand hat. Manchmal ſind unſere Vorſtellungen in der That be⸗jahend, und ſcheinen nur verneinend zu ſeyn, z. E. wenn wir uns GOtt als ein Ding vorſtellen, welches nicht einge⸗ſchrenkt iſt. Wir reden hier von denenjenigen verneinenden Vorſtellungen, welche nicht blos verneinend zu ſeyn ſchei⸗nen, ſondern es auch in der That ſind.

§. 501.

Gleichwie ein Tag immer heller iſt als der andere, und ein Licht in der Körperwelt immer ſtärker ſcheint als das andere; alſo lehrt uns auch die Erfahrung, daß eine klare Erkenntniß klärer ſeyn kan, als die andere. Und da kan man, die verſchiedenen Grade der Klarheit der Er⸗kenntniß, nach folgenden Regeln beurtheilen. 1) Je mehr Merkmale eine Erkenntniß enthält, deſto klärer iſt ſie; je weniger ſie aber enthält, deſto weniger klar iſt ſie. Ein jedwedes Merkmal iſt als wie ein Lichttheilgen zu betrach⸗ten, welches das ſeinige zu dem Lichte und zu der Klarheit der Erkenntniß beyträgt. Wenn alſo eine unter zweyen Vorſtellungen mehr Merkmale enthält, als die andere: ſo iſt die erſte klärer als die andere, wenn ihre Merkmale ſonſt einander gleich ſind. Diejenige Vorſtellung iſt alſo allemal unter mehrern die klärſte, welche die allermeiſten Merkmale enthält, wenn ſie übrigens einander gleich ſind. Und es gibt demnach einen Grad der Klarheit, welcher aus der Menge und Mannigfaltigkeit der Merkmale entſteht. Daher die Weitläuftigkeit der Erkenntniß zugleich, einen höhern Grad der Klarheit, verurſacht §. 490. Und wir ha⸗ben von einer Sache in dieſer Abſicht die allerklärſte Vor⸗ſtellung, wenn wir alle ihre Merkmale ohne Ausnahme er⸗kennen. Da nun, durch ein iedwedes Merkmal, eine Sache, wenigſtens von Einer andern Sache, unterſchieden werden kan §. 49. ſo iſt unſere Erkenntniß um ſo viel klärer, von je mehrern Dingen wir den Gegenſtand ver⸗

mittelſt derſelben unterſcheiden können; von ie wenigern Dingen wir ihn aber unterſcheiden können, deſto weniger klar iſt ſie. Durch die allerklärſte Vorſtellung ſind wir vermögend den Gegenſtand, von allen andern möglichen Dingen, zu unterſcheiden. 2) Je beſſer die Merkmale ſind, die wir erkennen, deſto klärer iſt die Erkenntniß; ie ſchlechter ſie aber ſind, deſto weniger klar iſt die Erkenntniß. Je beſſer die Merkmale ſind, deſto mehr tragen ſie zur Klarheit bey. Folglich verurſachen die zureichenden, wichtigern, fruchtbarern, nothwendigen, eigenthümlichen und bejahenden Merkmale eine gröſſere Klarheit; als die unzureichenden, unerheblichern, unfruchtbarern, zufälligen, gemeinſchaftlichen und verneinenden Merkmale §. 499. 500. Folglich verurſacht, die Gröſſe der Erkenntniß, auch die Klarheit derſelben §. 491. 3) Je klärer die Merkmale erkannt werden, ie klärer iſt die Erkenntniß; ie weniger klar ſie aber erkannt werden, deſto weniger klar iſt dieſelbe. Ein Merkmal trägt nur zu der Klarheit etwas bey, in ſo ferne es erkannt wird. Nun ſetze man zwey Vorſtellungen, welche gleichviel Merkmale enthalten, man ſetze aber, daß in der einen die Merkmale klar, in der andern aber dunkel ſind: ſo iſt in der erſten eine gröſſere Klarheit, als in der andern. Folglich gibt es einen Grad der Klarheit, welcher von der Klarheit der Merkmale abhanget. 4) Je übereinſtimmender, ähnlicher und gleicher die Dinge mit dem Gegenſtande der klaren Erkenntniß ſind, von denen man ihn vermittelſt derſelben unterſcheiden kan, deſto klärer iſt ſie; ie verſchiedener ſie aber von ihm ſind, deſto weniger klar iſt ſie: denn es wird ein ſehr ſchwaches Licht erfodert, um ſchwarz und weiß von einander zu unterſcheiden, wenn man aber zwey rothe Körper, die bey nahe einerley ausſehen, von einander unterſcheiden will, ſo wird ein ſtärkeres und helleres Licht dazu erfodert. Folglich muß eine Erkenntniß eine ſehr geringe Klarheit beſitzen, wenn ſie nur hinreichend iſt, den Gegenſtand von ſolchen Dingen zu unterſcheiden, die himmelweit von ihm unterſchieden ſind. Iſt

ſie aber zureichend, denſelben auch von ſolchen Dingen zu unterſcheiden, die in einer ſehr groſſen Uebereinſtimmung mit ihm ſtehen, ſo muß ſie ſehr klar ſeyn. 5) Je leichter wir uns, durch eine Erkenntniß, des Gegenſtandes bewußt ſeyn, und ihn von andern Dingen unterſcheiden können, deſto klärer iſt die Erkenntniß; ie ſchwerer wir aber dieſes, vermittelſt der Erkenntniß, zu thun im Stande ſind, deſto weniger klar iſt ſie. Hier geht es uns überhaupt, wie bey unſerm Geſichte. Je leichter wir die ſichtbaren Gegenſtände von einander unterſcheiden können, deſto gröſſer iſt das Licht; ie ſchwerer aber dieſes geſchehen kan, deſto weniger helle ſcheint das Licht, wenigſtens was unſere Empfindung deſſelben betrift.

§. 502.

Auf eine ähnliche Art verhält es ſich, mit der Dunkelheit der Erkenntniß. Gleichwie eine Nacht immer finſterer iſt, als die andere; alſo iſt auch eine dunkele Erkenntniß immer dunkeler, als die andere. Ein iedweder Mangel der Klarheit in der Erkenntniß iſt eine Dunkelheit §. 498. Folglich iſt eine Erkenntniß in dem allerkleinſten Grade dunkel, wenn ſie nur nicht zureicht, den Gegenſtand von einem einzigen Dinge, welches mit ihm bey nahe einerley iſt, auf die leichteſte Art zu unterſcheiden. Alsdenn kan die Erkenntniß zugleich, einen unendlich hohen Grad der Klarheit, beſitzen §. 501. Eine Erkenntniß iſt alſo um ſo viel dunkeler: 1) von je mehrern Dingen man durch ſie den Gegenſtand nicht unterſcheiden kan, und ie weniger Merkmale ſie enthält; 2) ie ſchlechtere Merkmale ſie enthält; 3) ie dunkeler und ie weniger klar dieſelben erkannt werden; 4) von ie verſchiedenern Dingen man, vermittelſt derſelben, den Gegenſtand nicht unterſcheiden kan; und 5) ie mehr Kräfte man anwenden muß, wenn man ſich vermittelſt derſelben des Gegenſtandes bewußt werden will. Eine Erkenntniß iſt demnach in uns die allerdunkelſte, wenn wir, nach aller unſerer angewandten Mühe, dennoch nicht im Stande ſind, vermittelſt derſelben den Gegenſtand

von irgends einem andern Dinge, und wenn es auch im höchſten Grade von ihm verſchieden wäre, zu unterſcheiden. Je gröſſer die Klarheit einer Erkenntniß iſt, deſto kleiner iſt ihre Dunkelheit; ie kleiner aber jene iſt, deſto gröſſer iſt dieſe. Die Dunkelheit und Klarheit der Erkenntniß grenzen an einander, wie Nacht und Tag. Je mehr der Tag anbricht, deſto mehr vergeht die Nacht, und ie mehr die Nacht einbricht, deſto mehr verſchwindet das Tageslicht. Die Verminderung der Dunkelheit in der Erkenntniß iſt eine Vermehrung ihrer Klarheit, gleichwie die Verminderung der Klarheit eine Vermehrung der Dunkelheit iſt §. 501.

§. 503.

Es erhellet demnach aus dem vorhergehenden, daß die Klarheit einer Erkenntniß ſonderlich, auf eine zweyfache Art, vermehrt werden kan. Einmal, durch die Menge und Mannigfaltigkeit der Merkmale; wie ein Zimmer des Abends in einem ſehr hohen Grade erleuchtet werden kan, wenn ſehr viele Lichter in demſelben brennen. Dieſer Grad der Klarheit der Erkenntniß, welcher aus der Vielheit der Merkmale entſteht, wird **die Lebhaftigkeit** oder **die lebhafte Verſtändlichkeit der Erkenntniß** genannt; und eine Erkenntniß, welche ſehr viele Merkmale enthält, iſt eine lebhafte Erkenntniß, eine Erkenntniß, welche der Ausdehnung nach klar iſt, oder in welcher ein ausgebreitetes, weit ausgedehntes und mannigfaltiges Licht angetroffen wird, dergleichen die nachdrücklichen Vorſtellungen ſind §. 494. Und in dieſer Lebhaftigkeit beſteht **der Glanz der Erkenntniß** und einer Rede, gleichwie die Abweſenheit derſelben, **die Trockenheit der Erkenntniß**, genannt wird. In den ſchönen Wiſſenſchaften wird dieſe Klarheit der Erkenntniß weiter unterſucht, und die Redner und Dichter bemühen ſich, ihre Materie lebhaft auszuführen. Folglich kan man, alle metaphoriſchen Vorſtellungen und Gleichniſſe, als Beyſpiele von lebhaften Vorſtellungen, betrachten; und aus der Vernunftlehre gehören hieher die

ausführlichen Begriffe, die zugleich ſehr viele klare Merkmale enthalten. Alle Vorſtellungen, wodurch andere Vorſtellungen klar gemacht werden, heiſſen **erläuternde** oder **aufklärende Vorſtellungen**, und ſie beſitzen eine **erläuternde Kraft** §. 493. So haben alle Merkmale eine erläuternde Kraft, weil ſie die Erkenntniß, deren Theile ſie ſind, klar machen. **Erleuchtende** oder **maleriſche Vorſtellungen** ſind diejenigen, wodurch andere Vorſtellungen lebhaft gemacht werden, und man ſchreibt ihnen eine **erleuchtende Kraft** zu, z. E. alle Metaphern und Gleichniſſe ſind maleriſche Vorſtellungen, und haben eine maleriſche oder erleuchtende Kraft. Zum andern gibt es einen Grad der Klarheit, welcher aus der Gröſſe und Klarheit der Merkmale entſteht §. 501. und eine **Erkenntniß**, welche auf dieſe Art klärer iſt, iſt **der Stärke nach klärer**; wie ein Zimmer in einem ſehr hohen Grade helle wird, wenn in demſelben zwar wenige Lichter brennen, die aber recht groß ſind, und eine ſtarke helle Flamme haben, wie die Fackeln. Die Erkenntniß der entferntern Merkmale verurſacht dieſen Grad der Klarheit §. 499. wenn wir ſie durch die logiſche Zergliederung der Erkenntniß entdecken. In der Vernunftlehre wird dieſer Grad der Klarheit genauer unterſucht, indem daſelbſt, von der Deutlichkeit und Vollſtändigkeit der Erkenntniß, ausführlich gehandelt wird. Eine iedwede Definition iſt ein Exempel von einer Vorſtellung, die der Stärke nach klärer iſt. Weil nun aus der Vernunftlehre erhellet, daß dieſer Grad der Klarheit durch die Zergliederung der Erkenntniß erlangt wird: ſo kan man alle Vorſtellungen **erklärende** oder **zergliedernde Vorſtellungen** nennen, wodurch andere Vorſtellungen deutlicher gemacht werden, und man ſchreibt ihnen eine **zergliedernde Kraft** zu, wie z. E. die Merkmale einer Definition eine ſolche Kraft beſitzen.

§. 504.

Die Gewißheit der Erkenntniß, wenn man ſie als eine Beſchaffenheit der Erkenntniß, und nicht als eine

Beſchaffenheit des Gegenſtandes betrachtet §. 93. iſt, wie aus der Vernunftlehre bekannt iſt, das Bewußtſeyn, oder die klare Erkenntniß, der Wahrheit. Da nun die Wahrheit der Dinge in der innerlichen Möglichkeit derſelben, und darin beſteht, wenn ſie zureichende Gründe haben §. 89. ſo ſind wir von einer Sache gewiß, wenn wir uns, ihrer Möglichkeit und ihrer wahrer Gründe, bewußt ſind. Eine Erkenntniß, die nicht gewiß iſt, iſt eine **ungewiſſe Erkenntniß**. Da nun alle klare Erkenntniß entweder verworren, oder deutlich iſt §. 485. ſo iſt die Gewißheit unſerer Erkenntniß von zweyfacher Art. Einmal eine **Ueberredung**, welche eine verworrene, oder wie wir ſie hernach nennen werden, eine ſinnlich klare, Erkenntniß der Wahrheit iſt, dergleichen wir bey unſern Empfindungen haben. Von dieſer Art der Gewißheit, und ihren mannigfaltigen Arten, handeln die ſchönen Wiſſenſchaften ausführlich. Zum andern die **Ueberzeugung**, und die beſteht in einer deutlichen Erkenntniß der Wahrheit. Von dieſer Gewißheit handelt, die Vernunftlehre, ausführlich. Nun hanget in unſerer Erkenntniß, die Wahrheit und Gewißheit einer Vorſtellung, ofte von einer andern Vorſtellung ab. Daher nennen wir diejenigen Vorſtellungen **beweiſende Vorſtellungen**, aus denen die Wahrheit anderer Vorſtellungen klar erkannt werden kan, und man ſchreibt ihnen deswegen **eine beweiſende Kraft** zu. So ſind alle Beweiſe aller Wahrheiten ſolche Vorſtellungen, die eine beweiſende Kraft haben. **Ueberredende Vorſtellungen** ſind ſolche Vorſtellungen, wodurch andere Vorſtellungen auf eine undeutliche Art gewiß werden, und ſie haben **eine überredende Kraft**. Gut gewählte Gleichniſſe und Fabeln haben, eine überredende Kraft. **Ueberzeugende Vorſtellungen** ſind ſolche, wodurch andere Vorſtellungen eine deutliche Gewißheit erlangen, und es wird ihnen **eine überzeugende Kraft** zugeſchrieben. So haben, alle Vorderſätze in den Vernunftſchlüſſen, eine überzeugende Kraft. Je richtiger unſere Erkenntniß iſt, und

ie klärer unſere Erkenntniß der Wahrheit derſelben iſt, deſto gewiſſer iſt unſere Erkenntniß. Dergleichen Betrachtungen, als in dieſem und dem vorhergehenden Abſatze angeſtelt worden, enthalten die erſten Gründe aller der Künſte und Wiſſenſchaften, welche die Regeln der Verbeſſerung aller unſerer Erkenntniß abhandeln, und ſie ſind alſo von ungemein groſſen Nutzen.

§. 505.

Die Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß ſind Grade, und Vollkommenheiten der Erkenntniß. Was erſtlich die Klarheit betrift, ſo iſt unleugbar, daß ſie gröſſer iſt, als die dunkele Erkenntniß, wenn ſie übrigens einander gleich ſind. Man ſetze, daß der Eine ſich eine Sache klar, und der andere dunkel vorſtelle: ſo erkennt der erſte die Sache, ſamt ihrem Unterſchiede und ihren hinreichenden Merkmalen, der andere aber erkennt nur die Sache, nicht aber ihren Unterſchied. Folglich enthält eine klare Erkenntniß mehr in ſich, als die dunkele §. 498. und ſie iſt alſo gröſſer, als dieſe §. 489. Je klärer, lebhafter und deutlicher alſo eine Erkenntniß iſt, deſto gröſſer iſt ſie, folglich auch deſto vollkommener. Die Klarheit iſt die Urſach, warum die Erkenntniß beſſer mit ihrem Zwecke übereinſtimt, als wenn ſie dunkel iſt; indem eine klare Erkenntniß den Gegenſtand viel beſſer und weitläuftiger abbildet, als die dunkele. Was, zum andern, die Gewißheit betrift: ſo iſt vor ſich klar, daß ſie eine Gröſſe und Vollkommenheit der Erkenntniß ſey, weil ſie aus zwey Graden und Vollkommenheiten der Erkenntniß beſteht, aus der Wahrheit und aus der Klarheit zuſammengenommen. Folglich ie gewiſſer die Erkenntniß iſt, deſto gröſſer und vollkommener iſt ſie. Wir haben alſo bisher, fünf Hauptgrade und Vollkommenheiten der Erkenntniß, erwieſen: die Weitläuftigkeit, die Gröſſe, die Wahrheit, die Klarheit und die Gewißheit. Und es gibt alſo auch fünf Hauptunvollkommenheiten der Erkenntniß: die Armſeligkeit, Kleinigkeit, Unrichtigkeit, Dunkelheit und Ungewißheit der Erkenntniß. Gleichwie nun die Vor-

ſtellungskraft der Seele, und die Seele ſelbſt, um ſo viel gröſſer und vollkommener iſt, ie weitläuftiger, gröſſer, und richtiger ihre Erkenntniß und Vorſtellungen ſind §. 496; alſo iſt ſie auch um ſo viel gröſſer und vollkommener, ie klärer und gewiſſer ihre Erkenntniß und Vorſtellungen ſind. Je armſeliger, kleiner, unrichtiger, dunkeler, und ungewiſſer die Erkenntniß der Seele iſt, deſto kleiner und unvollkommener iſt ihre Vorſtellungskraft, ja deſto kleiner und unvollkommener iſt ſie ſelbſt. Und eben ſo müſſen die verſchiedenen Grade, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, des Erkenntnißvermögens überhaupt beurtheilt werden.

* *

Der erſte Abſchnitt, von der Aufmerkſamkeit.

§. 506.

Wenn wir, die Natur des Erkenntnißvermögens der Seele überhaupt, wollen recht kennen lernen: ſo müſſen wir die Aufmerkſamkeit, und das Vermögen zu abſtrahiren, unterſuchen, als welche die beyden Hauptvermögen der Erkenntnißkraft ſind, durch deren eines ſie auf gewiſſe Gegenſtände gerichtet, und durch das andere von gewiſſen Gegenſtänden abgelenkt wird. **Wir geben nemlich auf eine gewiſſe Vorſtellung und ihren Gegenſtand achtung**, wenn wir uns dieſelben klar vorſtellen; oder klärer als andere; oder wenn wir uns einer Vorſtellung und ihres Gegenſtandes entweder bewußt, oder mehr bewußt ſind als anderer. So ofte wir denken, geben wir auf die Vorſtellung und ihren Gegenſtand achtung, und wir wiſſen alſo aus unſerer beſtändigen Erfahrung, daß wir achtung geben. Folglich haben wir ein Vermögen achtung zu geben, welches **die Aufmerkſamkeit** genannt wird. Wir **abſtrahiren** von einer Vorſtellung, wenn wir ſie verdunkeln, oder wenn wir ſie uns dunkeler vorſtellen als andere; und man ſagt auch, daß man von den Sa-

chen abſtrahire oder ſeine Gedanken abziehe, von deren Vorſtellung man abſtrahirt. So ſagen wir, wenn wir uns gewiſſe Gedanken aus dem Sinne ſchlagen wollen, daß man von ihnen abſtrahire, indem man ſie verdunkelt. Und wenn in einer Geſellſchaft eine verdriesliche Unterredung aufs Tapet gebracht wird: ſo abſtrahirt man von derſelben, wenn niemand mehr daran denkt, und wenn ſie in den Gemüthern der gegenwärtigen Perſonen verdunkelt wird. Wir werden in dem folgenden das Abſtrahiren genauer unterſuchen, und wir wollen uns jetzo, mit der Natur der Aufmerkſamkeit, beſchäftigen. Ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß wir auf eine Sache achtung geben, wenn wir, unſere Erkenntnißkraft, auf dieſelbe richten und lenken. Wenn wir alle dunkele Vorſtellungen zuſammennehmen, welche in unſerer Seele auf einmal gegenwärtig ſind: ſo ſind ſie eben deswegen dunkel, wenn die Seele ſich dieſelben in einer Reihe auf einmal vorſtelt, ohne daß ſie ſich mit einer mehr beſchäftiget, als mit der andern. Nun hat uns die Natur eine Aufmerkſamkeit gegeben, vermöge welcher wir unſere Erkenntnißkraft, mit der Vorſtellung einer gewiſſen Sache und ihrer Merkmale, vorzüglich beſchäftigen können. Alsdenn richten wir, die Stärke unſerer Erkenntnißkraft, mehr auf dieſe Vorſtellung, als auf andere, und das heißt, wir geben auf dieſelbe achtung. Folglich geben wir achtung auf eine Sache, wenn wir uns bemühen, die Vorſtellung von derſelben gröſſer zu machen, als alle unſere dunkele Vorſtellungen, welche beſtändig in unſerer Seele ſind, gewöhnlicher Weiſe zu ſeyn pflegen. Es geht uns hier überhaupt, wie es uns geht, wenn wir eine unzählige Menge Leute vor uns ſehen. So bald wir unſere Augen auf eine Perſon insbeſondere richten, und uns dieſelbe in einem höhern Grade vorſtellen, als die übrigen, ſo bald geben wir auf ſie achtung.

§. 507.

Die Aufmerkſamkeit iſt die Quelle aller Klarheit der Erkenntniß, und alles desjenigen, was dazu erfodert wird

§. 506. Es entſteht demnach die Klarheit unſerer Erkenntniß, wenn wir, vermittelſt unſerer Aufmerkſamkeit, aus der unendlichen Menge unſerer dunkeln Vorſtellungen, ſo viele zuſammen als eine ganze Vorſtellung uns vorſtellen, daß der Grad der Kraft, den die Seele anwenden muß, um ſie zuſammen als ein Ganzes ſich vorzuſtellen, gröſſer iſt, als der Grad der Kraft, den ſie auf die übrigen Vorſtellungen wenden muß. Alsdenn merkt ſie dieſe ſtärkere Beſchäftigung ihrer Erkenntnißkraft, ſie wird dieſelbe gewahr, und iſt ſich alſo derſelben Vorſtellung bewußt. Nun hat die Natur allen Kräften in der Welt gewiſſe Regeln vorgeſchrieben, die ſie bey ihrer Würkſamkeit beobachten §. 401. Folglich haben, alle Kräfte der Seele, ihre vorgeſchriebenen Regeln, und alſo auch die Aufmerkſamkeit. Dieſe Regel kan folgendergeſtalt ausgedruckt werden: **wenn man auf eine Sache achtung geben will, ſo muß man ſich von derſelben mehrere und gröſſere Merkmale, und zwar weniger dunkel, vorſtellen, als von andern Dingen.** Alsdenn wird die Vorſtellung dieſer Sache klärer §. 501. und wir geben alſo auf ſie achtung §. 506. Gleichwie in der Körperwelt ein Körper ungemein erleuchtet werden kan, wenn man durch einen Spiegel die Sonnenſtralen auffängt, und ſie auf denſelben hinlenkt: ſo macht auch die Aufmerkſamkeit die Erkenntniß klar, indem ſie die Erkenntnißkraft auf ſie und ihren Gegenſtand richtet. Doch es iſt uns hier genung, daß uns die Erfahrung lehrt, daß eine Vorſtellung klar oder klärer wird als vorher, wenn wir auf ſie achtung geben, es mag nun dieſes zugehen, wie es will. Wenn wir in einer Schrift ein Wort nicht leſen können, oder wenn wir in der Abenddemmerung ein Ding nicht erkennen können: ſo ſehen wir es ſtarre an, und folglich geben wir auf daſſelbe achtung. Es lehrt uns aber auch die Erfahrung, daß wir alsdenn die Sache klar erkennen.

§. 508.

Wenn des Nachts der Mond im vollem Lichte glänzt,

ſo erblaßt er, wenn die Sonne aufgeht; und wenn man in einer heitern Mittagsſtunde ein Licht anzündet, ſo wirft es kaum einen merklichen Schein um ſich. Man ſagt daher, daß das gröſſere Licht das kleinere verdunkele. Nun kan uns ein geringes Nachdenken überzeugen, daß der Mond, wenn die Sonne aufgeht, eben ſo viel Licht noch in unſere Augen ſende, als in der Mitternachtsſtunde; und daß die Flamme eines angezündeten Lichts, am hellen Tage, eben ſo ſtark in die Augen würke, als des Nachts. Folglich vermindert und ſchwächt, ein ſtärkeres Licht, das kleinere nicht an ſich ſelbſt. Sondern dieſe Erſcheinung trägt ſich, in unſerm Geſichte, zu. Das gröſſere Licht würkt ſtärker auf unſer Geſicht, und verurſacht eine ſtärkere Empfindung, als das kleinere. Daher muß man den Satz: das gröſſere Licht verdunkelt neben ſich das kleinere, ſo verſtehen: eine ſtärkere Empfindung verdunkelt die ſchwächere. Ja, man kan überhaupt ſagen, daß eine iedwede ſtärkere Vorſtellung eine iedwede andere Vorſtellung, die ſchwächer iſt, neben ſich in der Seele verdunkele. Wenn wir neben einem ſtarken Schmerze einen ſchwächern fühlen, ſo merken wir den letztern kaum neben dem erſtern. Ueber dem Studieren hört und ſieht man ofte bey nahe gar nicht. Selbſt in der gelehrten und vornehmen Welt vergißt man, neben der Betrachtung der groſſen Perſonen, die geringern. Daher Leute, die nach einer falſchen Politik handeln, ſich ſehr in acht nehmen, daß ſie keine Collegen und Nachfolger bekommen, die viel beſſer ſind als ſie ſelbſt, damit ſie ſelbſt in der Hiſtorie durch dieſelben nicht verdunkelt werden. Man kan, dieſe merkwürdige Erſcheinung in unſerer Seele, aus der Natur der Aufmerkſamkeit ſehr gut erklären. Unſere Aufmerkſamkeit iſt ſehr eingeſchrenkt, weil unſere Seele ein endliches und zufälliges Ding iſt. Folglich beſitzen wir, dieſes Erkenntnißvermögen, in einem gewiſſen eingeſchrenkten Grade, welcher erſchöpft werden kan. Wenn alſo eine ſtärkere und ſchwächere Vorſtellung zugleich in der Seele iſt: ſo müſſen wir einen gröſſern Theil unſerer Aufmerkſamkeit

ſamkeit auf die Betrachtung der erſtern wenden, weil ſie eben dadurch ſtärker und klärer wird, wenn wir in einem ſehr hohen Grade auf ſie achtung geben §. 506. Folglich behalten wir wenig Kräfte übrig, auf die ſchwächere Vorſtellung achtung zu geben. In ſo ferne wir auf eine Vorſtellung nicht acht geben, die doch in unſerer Seele vorhanden iſt, in ſo ferne abſtrahiren wir von ihr, und mithin wird ſie verdunkelt §. 506. Folglich iſt, eine iedwede ſtärkere Vorſtellung in unſerer Seele, ein Gegenſtand und eine Würkung eines groſſen Theils unſerer Aufmerkſamkeit, und ein Hinderniß, warum wir auf eine ſchwächere Vorſtellung nicht ſo ſehr achtung geben, als wir zu thun vermögend geweſen wären, wenn nicht ſchon die ſtärkere Vorſtellung einen ſo groſſen Theil unſerer Aufmerkſamkeit beſchäftigte. Und es iſt alſo ganz natürlich, daß die ſtärkern Vorſtellungen in unſerer Seele die ſchwächern verdunkeln. Wenn wir zwey Vorſtellungen haben, deren die eine ſtärker und klärer iſt als die andere, ſo vergleicht ſie unſere Seele mit einander, und entdeckt den Unterſchied derſelben. Sie wird alſo die Schwäche und die gröſſere Dunkelheit der letztern gewahr, und alſo wird in der Erkenntniß der Seele das ſchwächere Licht durch das ſtärkere verdunkelt.

§. 509.

Wir können unſere Vorſtellungen auf eine vielfältige Art zuſammenſetzen, und aus vielen Vorſtellungen eine Vorſtellung machen, die wir als ein Ganzes anſehen. Und da geſchieht es manchmal, daß wir auf alle Theile einer ſolchen Vorſtellung nicht gleich ſtark achtung geben, oder daß ſie nicht alle einen gleichen Grad der Klarheit haben. Eine ſolche Vorſtellung, welche auſſer den Merkmalen und Theilen, auf welche man vornehmlich achtung gibt, noch einige enthält, die nicht ſo klar ſind, und auf welche man nur nebenbey und gleichſam im Vorbeygehen achtung gibt, wird eine **zuſammengeſetzte Vorſtellung** genannt, oder eine Vorſtellung, in welcher mehrere zuſammengefaßt ſind. Eine ſolche Vorſtellung beſteht, als ein Ganzes, aus zwey Vorſtellun-

ſtellungen, als aus ihren Theilen. Die erſte iſt die **Hauptvorſtellung**, und die andere die **Nebenvorſtellung**, oder der Hauptbegrif und der Nebenbegrif. Jene iſt der Inbegrif derjenigen Merkmale, auf welchen man vornemlich und am meiſten achtung gibt; und die andere begreift diejenigen Merkmale in ſich, auf die man nur nebenbey achtung gibt. Die Hauptvorſtellung iſt viel klärer, als die Nebenvorſtellung; und wenn man ſagt, daß eine **Vorſtellung der andern anhange** oder anklebe, ſo iſt dieſes eben ſo viel, als wenn man ſagte, daß die erſte eine Nebenvorſtellung der andern ſey. Wenn man z. E. ſagt, der unſterbliche Geiſt des Menſchen: ſo kan entweder das Wort Geiſt den Hauptbegrif, und unſterblich den Nebenbegrif ausdrucken, oder umgekehrt, nach dem es unſer Zweck erfodert. Dieſe Erklärungen ſind, in der Anwendung, ſehr brauchbar. Es geſchieht ſehr ofte, daß ſich in unſern Nebenvorſtellungen unvermerkt viel falſches einſchleicht, daher viele Irrthümer und viele grobe Vorſtellungen entſtehen. Und man muß alſo, bey der Ausbeſſerung der Erkenntniß, die Nebenvorſtellungen nicht aus der Acht laſſen. So geht es uns, mit dem Worte Einfluß. Wenn wir ſagen, daß die Seele in den Leib einen Einfluß habe: ſo denken wir dabey vornemlich, daß ſie den Grund der Würklichkeit der Veränderungen des Leibes in ſich enthalte. Nebenbey aber ſtelt man ſich vor, als wenn aus der Seele etwas herübergehe in den Körper. Daher auch einige einen ſehr groben Einfluß der Seele in den Körper angenommen haben, und eben dadurch ſind ſie in einen groſſen Irrthum gerathen.

§. 510.

Die Aufmerkſamkeit iſt, verſchiedener Grade, fähig. Ein Menſch hat immer eine gröſſere Gabe achtung zu geben, als der andere, ja ein und eben derſelbe Menſch kan bald ſtärker bald ſchwächer, bald in einem gröſſern bald in einem kleinern Grade auf eine Sache achtung geben. Und da kan man, die verſchiedenen Grade der Aufmerkſamkeit,

nach

nach folgenden Regeln beurtheilen: 1) Auf ie mehrere Gegenſtände wir, entweder zu gleicher Zeit, oder nach und nach und kurz hinter einander, achtung geben können, ſo daß wir keinen derſelben mit dem andern verwechſeln, deſto gröſſer iſt die Aufmerkſamkeit. Folglich ie mehrere und mannigfaltigere Dinge wir zugleich oder hintereinander denken, und klar erkennen können, deſto gröſſer iſt unſere Gabe achtung zu geben. Hieher können wir alle diejenigen Gelehrten rechnen, die ſehr viel wiſſen, und alle diejenigen, welche ſehr viele Geſchäfte ohne Verwirrung zu verrichten im Stande ſind. Es gibt Leute, welche nur wenig zu faſſen im Stande ſind. Wenn ſie wenige Geſchäfte von einerley Art verrichten ſollen, ſo iſt es gut. Allein viele Geſchäfte ſetzen ſie in Verwirrung, und ein einziger auſſerordentlicher Beſuch verderbt ihnen einen ganzen Tag, weil er ſie untüchtig macht, auf ihre ordentlichen Geſchäfte ihre Gedanken zu richten. Und ſolche Leute haben eine ſehr kleine Aufmerkſamkeit. 2) Je gröſſer die Gegenſtände ſind, auf welche wir achtung geben können, deſto gröſſer iſt die Aufmerkſamkeit. Es gibt einen gewiſſen kindiſchen Fehler der Aufmerkſamkeit, vermöge deſſen ſie nur auf Kleinigkeiten die Gedanken eines Menſchen richtet, und an groſſen Dingen alles Groſſe überſieht, und nur die Kleinigkeiten beobachtet. Eine Aufmerkſamkeit von dieſer Art kan lange nicht ſo groß ſeyn, als eine Aufmerkſamkeit, welche ſich nur auf groſſe Gegenſtände richtet, und an groſſen Dingen nur oder vornemlich die groſſen Merkmale beobachtet. Dieſer Grad der Aufmerkſamkeit iſt die Quelle, von aller Gröſſe und Würdigkeit der menſchlichen Erkenntniß §. 491. und der Mangel deſſelben verurſacht ihre Kleinigkeit. 3) Je klärer unſere Erkenntniß iſt, deſto gröſſer iſt die Aufmerkſamkeit. Indem wir auf eine Sache achtung geben, ſo machen wir einen gewiſſen Grad unſerer Vorſtellungskraft in Abſicht auf dieſelbe Sache lebendig, und die Würkung dieſes Lebens der Vorſtellungskraft iſt die Klarheit der Vorſtellung dieſer Sache §. 506. Nun iſt die

Wür=

Würkung allemal der lebendigen Kraft gleich §. 255. Folglich ie klärer die Vorſtellungen ſind, deſto eine gröſſere Gabe der Aufmerkſamkeit muß ein Menſch beſitzen; ie ſchwächer aber das Licht der Erkenntniß iſt, deſto kleiner iſt die Aufmerkſamkeit. Wenn alſo ein Menſch eine gewiſſe Vorſtellung viel klärer machen kan, als viele andere ſehr klare Vorſtellungen, ſo muß er eine ſehr groſſe Aufmerkſamkeit beſitzen: wie ein Gelehrter, welcher bey Hunger und Durſt, bey Froſt und Hitze, mitten in groſſen Geſellſchaften, dennoch ſtudieren kan. Es gibt Leute, die in ihrer Erkenntniß ein helles Mittagslicht haben; es gibt aber auch Leute, in deren ganzen Erkenntniß nur eine ſchwache Morgendemmerung anzutreffen iſt. Jene haben unleugbar eine gröſſere Aufmerkſamkeit, als dieſe. 4) Je länger die Klarheit einer Vorſtellung fortdaurt, deſto gröſſer iſt die Aufmerkſamkeit. Es gibt Leute, in deren Erkenntniß es ſo zu reden lange Sommertage gibt, und die Aufmerkſamkeit derſelben auf eine Sache daurt ſehr lange fort. Es gibt aber auch Leute, in deren Erkenntniß nur kurze Wintertage ſind, und deren Aufmerkſamkeit auf eine Sache daurt nur kurze Zeit. Solche Leute ermüden gar zu bald, ſie haben kein Sitzefleiſch, und können niemals lange auf eine Sache achtung geben. Jene haben unleugbar eine gröſſere Aufmerkſamkeit als dieſe, und die Klarheit ihrer Erkenntniß iſt von einer viel gröſſern Dauer, als die Klarheit in der Erkenntniß der letztern.

§. 511.

Vermöge des vorhergehenden kan man ſonderlich einen dreyfachen Grad, und alſo auch eine dreyfache Vollkommenheit der Aufmerkſamkeit, anmerken. Einmal die **Ausdehnung der Aufmerkſamkeit**, oder diejenige Vollkommenheit derſelben, vermöge welcher man im Stande iſt, auf viele und mannigfaltige Dinge achtung zu geben, entweder zu gleicher Zeit, oder zu verſchiedenen Zeiten und nach und nach. Durch dieſe Vollkommenheit entſteht alle Weitläuftigkeit der Erkenntniß §. 490. und alle Grade

der

der Klarheit, welche auf der Menge der Merkmale beruhen §. 503. Wer keine weit ausgedehnte Aufmerkſamkeit beſitzt, der kan unmöglich dieſe Vollkommenheiten in ſeiner Erkenntniß erreichen. Seine Einſichten werden jedesmal in ſehr enge Grenzen eingeſchloſſen ſeyn, und da er nicht vermögend iſt, viel und mancherley Geſchäfte zu verrichten, ſo hat ihn die Natur blos zu einer ruhigen, einfältigen und einförmigen Lebensart beſtimt. Zum andern, die **Stärke der Aufmerkſamkeit** beſteht in derjenigen Vollkommenheit der Aufmerkſamkeit, vermöge welcher wir im Stande ſind, eine Vorſtellung viel klärer zu machen, als andere überaus klare Vorſtellungen. Durch dieſe Vollkommenheit entſtehen alle Grade der Klarheit, die auf der gröſſern Klarheit der Merkmale beruhen, und wir ſind eben dadurch vermögend, eine Sache tief einzuſehen, und alſo eine richtige und gewiſſe Erkenntniß zu erlangen. Und drittens, **die Fortſetzung der Aufmerkſamkeit**, oder diejenige Vollkommenheit, vermöge welcher man im Stande iſt, lange Zeit auf eine Sache achtung zu geben. Dieſe Vollkommenheit befördert, alle Vollkommenheiten der Erkenntniß. Sie können nicht gleich in einem Augenblicke allemal erlangt werden, ſondern es verfließt oft eine geraume Zeit, ehe wir die Weitläuftigkeit, die Gröſſe, die Wahrheit, die Klarheit und die Gewißheit unſerer Erkenntniß erlangen, und es iſt demnach unentbehrlich, daß wir die ganze Zeit über unſere Aufmerkſamkeit auf die Gegenſtände derſelben richten. Ja, durch dieſe Vollkommenheit erhalten wir, unſere einmal erlangte klare Erkenntniß; und gleichwie die Ausdehnung und Stärke der Aufmerkſamkeit die Schöpferinnen unſerer Erkenntniß können genannt werden, alſo iſt die Fortſetzung der Aufmerkſamkeit die Erhalterin derſelben. Da nun offenbar iſt, daß alle vollkommenere Erkenntniß, aus den Vollkommenheiten der Aufmerkſamkeit, entſteht: ſo muß ein iedweder, der ſeine Erkenntniß irgends auf eine Art verbeſſern will, entweder eine ſehr vollkommene Aufmerkſamkeit beſitzen,

oder

oder er muß dieſes ſein Vermögen vor allen Dingen gehörig verbeſſern.

§. 512.

Die Aufmerkſamkeit iſt nichts anders als ein Vermögen, die Vorſtellungskraft der Seele auf gewiſſe beſtimmte Gegenſtände zu lenken §. 506. Da nun dieſe Kraft der Seele ſich nach der Lage und Stellung des menſchlichen Körpers richtet, und wir uns die Gegenſtände dunkeler, klärer oder deutlicher vorſtellen, nach dem unſer Körper gegen ſie geſtelt iſt §. 487. ſo geben wir auch, nach der Stellung unſeres Körpers, achtung. Folglich richtet ſich die Aufmerkſamkeit nach der Stellung des Körpers, und wenn unſere Seele worauf achtung geben will, ſo braucht ſie zu dieſer Handlung nicht etwa eine eigene beſondere würkſame Kraft. Sondern das Achtunggeben iſt nichts anders, als eine Beſtimmung und Handlung der Vorſtellungskraft, vermöge welcher ſich die Seele die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorſtelt. Die Erfahrung ſtimmt damit vortreflich überein. Wenn wir worauf achtung geben wollen, ſo geben wir unſerm Leibe eine gewiſſe Stellung. Wir gehen näher auf den Gegenſtand zu. Wir horchen, und ſpitzen die Ohren. Selbſt alsdenn, wenn wir allgemeinen Wahrheiten nachdenken, können wir es merken, daß wir unſerm Leibe eine gewiſſe Stellung geben. Wenn wir von dieſer Stellung des Leibes, welche zur Aufmerkſamkeit erfodert wird, einen recht deutlichen Begrif hätten: ſo würden wir vielleicht den Grund entdecken, warum wir manchmal achtung geben können, manchmal nicht, warum wir manchmal beſſer acht haben können, als ein anderesmal, und was dergleichen mehr iſt. Ja, man würde vielleicht daraus begreifen lernen, warum wir, in der Kindheit und im hohen Alter, nicht ſo gut achtung geben können, als in dem männlichen Alter.

§. 513.

Von der Aufmerkſamkeit überhaupt iſt, die Reflexion oder das Nachdenken, unterſchieden, und ſie iſt eine Art der

der Aufmerkſamkeit. **Wir denken nemlich einer Vorſtellung oder Sache nach**, oder wir durchdenken ſie, oder wir reflectiren über dieſelbe, wenn wir unſere Aufmerkſamkeit nach und nach, auf die verſchiedenen Theile einer Vorſtellung oder Sache, richten; oder wenn wir uns einen Theil nach dem andern klar vorſtellen. Wenn wir einer Sache nachdenken, ſo durchlaufen wir ſie mit unſern Gedanken, gleichſam von einem Ende bis zum andern, und wir betrachten ſie gleichſam vom Haupte bis zu den Füſſen, von hinten und von fornen. Wir ſetzen alsdenn unſere Aufmerkſamkeit, auf die ganze Vorſtellung und ihren Gegenſtand, eine Zeitlang fort, und richten ſie zugleich insbeſondere auf den erſten Theil. Alsdenn abſtrahiren wir von dieſem erſten Theile, und richten unſere Aufmerkſamkeit auf den zweyten, und ſo gehen wir von einem Theile zum andern fort, bis wir dieſes Geſchäfte zu Ende gebracht haben. Wer alſo einer Sache nachdenken will, der muß nicht nur ſeine Aufmerkſamkeit, über das Ganze und einen Theil, zugleich ausdehnen können; ſondern er muß ſie auch auf das Ganze ſo lange fortſetzen können, bis er nach und nach verſchiedene Theile deſſelben klar erkannt hat. Folglich ſetzt das Nachdenken ſchon, einen höhern Grad der Aufmerkſamkeit, voraus §. 510. und es kan niemand nachdenken, wer nicht ſchon eine groſſe Gabe der Aufmerkſamkeit beſitzt. Im Gegentheil kan iemand zu einem gewiſſen Grade der Aufmerkſamkeit geſchickt ſeyn, und er iſt deswegen noch nicht im Stande, einer Sache nachzudenken, wie wir bey Kindern ſehen, bey denen das Nachdenken nach der Aufmerkſamkeit mit den Jahren komt. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß wir ofte unſern Vorſtellungen und den Gegenſtänden derſelben nachdenken, indem wir ſie von verſchiedenen Seiten betrachten. Wenn wir ein Gebäude inwendig und auswendig, und von allen Seiten betrachten, ſo reflectiren wir über daſſelbe. Ja, ſo ofte man von einer Sache redet, und viel nach und nach von ihr ſagt und erzehlt; ſo ofte müſſen wir derſelben nachdenken,

ken, und nach und nach unſere Aufmerkſamkeit auf alles Mannigfaltige richten, was wir von ihr ſagen. Folglich hat unſere Seele ein **Vermögen, einer Sache nachzudenken.** Da nun daſſelbe nichts anders als eine Art der Aufmerkſamkeit iſt, ſo gilt von ihm alles, was von der Aufmerkſamkeit erwieſen worden. Und da dieſe nichts anders als eine gewiſſe Art iſt, wie ſich die Vorſtellungskraft der Seele nach der Stellung ihres Leibes würkſam erweiſt §. 512. ſo richtet ſich auch das Nachdenken nach der Stellung des Körpers, und wird durch keine andere Kraft würklich, als durch die Vorſtellungskraft der Seele. Wenn wir über ein Gebäude recht reflectiren wollen, ſo müſſen wir unſerm Körper die dazu gehörige Stellung geben, und ohne Zweifel können kleine Kinder deswegen noch nicht reflectiren, weil ihr Körper noch nicht die dazu nöthige Stellung hat. Es erhellet aus dieſer ganzen Betrachtung, daß das Reflectiren nichts anders, als eine Abwechſelung der Abſtraction und des Aufmerkens, in Abſicht auf die Theile eines Ganzen, ſey. Folglich entſteht das Nachdenken, indem wir die Zeit über, da wir das Ganze uns klar vorſtellen, einen Theil uns klärer vorſtellen, als die übrigen, und nachdem wir von dieſem Theile abſtrahiren, wieder einen andern uns klärer vorſtellen, als die übrigen u. ſ. w. Man kan demnach die Regel, welche die Natur unſerm Vermögen nachzudenken vorgeſchrieben hat, folgendergeſtalt ausdrucken: **Man ſtelle ſich von einem Theile des Ganzen mehrere und wenigere dunkele Merkmale vor, als von den übrigen Theilen, ſo wird er klärer als die übrigen.**

§. 514.

Die Gegenſtände unſerer Erkenntniß enthalten ſo unendlich viel und mancherley in ſich, daß wir in die größte Verwirrung unſerer Gedanken gerathen, wenn wir dieſelben auf einen Blick überſehen, und unſere Aufmerkſamkeit nur auf ſie im Ganzen betrachtet richten. Unſere ſchwache Erkenntnißkraft erblickt alsdenn zu viel auf einmal, und

wird überhäuft. Da hat uns nun die Natur das Vermögen nachzudenken gegeben, damit wir eins nach dem andern in Betrachtung zu ziehen, und alſo das Ganze beſſer zu erkennen, im Stande ſeyn mögen. Es hat aber auch dieſes Vermögen nachzudenken verſchiedene Grade, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden müſſen: 1) auf ie mehrere Theile und Merkmale des Ganzen wir unſere Aufmerkſamkeit nach und nach zu richten vermögend ſind, deſto gröſſer und ausgedehnter iſt unſere Reflexion. Es iſt daher ein Beweis eines ſehr groſſen Nachdenkens, wenn man von einer Sache tauſenderley mannigfaltige Stücke anmerken kan. Es gibt Leute, welche in Geſellſchaften ſind, und merkwürdigen Begebenheiten beywohnen, die aber faſt gar nichts oder ſehr wenig nachher zu erzehlen wiſſen, und dieſe Leute haben eine ſehr enge eingeſchrenkte Gabe zu reflectiren. 2) Je gröſſer die Merkmale und Theile ſind, die man durch die Reflexion entdeckt, deſto gröſſer iſt dieſelbe. Es iſt was kindiſches, wenn man zwar unendlich viel in einer Sache beobachten kan, wenn daſſelbe aber lauter Kleinigkeiten und unerhebliche Umſtände ſind. Es gibt Leute, welche, wenn ſie in Geſellſchaften geweſen, ganze Tage lang davon ſchwatzen können. Allein da ſie blos die Kleidungen, die Muſter der Servietten, und dergleichen Dinge angemerkt haben, ſo iſt ihre Gabe nachzudenken ſehr klein. 3) Je ſtärker und in einem ie höhern Grade wir auf einen iedweden Theil achtung geben, folglich ie klärer wir uns einen iedweden Theil vorſtellen, deſto ſtärker reflectiren wir. Es gibt Leute, die bey ihrem Nachdenken flüchtig über die Theile, die ſie nach und nach denken, mit ihren Gedanken hinglitſchen, und ſich keinen derſelben recht vorſtellen, und dieſe reflectiren in keinem hohen Grade. 4) Je länger man das Nachdenken fortſetzen kan, deſto gröſſer iſt es §. 510. Und 5) ie leichter es uns ankommt, nach und nach die verſchiedenen Theile des Ganzen zu entdecken, folglich ie geſchwinder wir, einen Theil nach dem andern, durch unſere Aufmerkſamkeit recht

zu betrachten vermögend ſind, eine deſto gröſſere Gabe des Nachdenkens beſitzen wir. Wenn es einem Menſchen ſehr ſchwer wird, eine Sache zu durchdenken, wenn die Zwiſchenzeit ſehr groß iſt, die da vorbeyſtreicht, ehe er mit ſeiner Aufmerkſamkeit von einem Theile zu einem andern fortgeht: ſo muß er ein ſchwaches Vermögen zum Nachdenken beſitzen. Wenn er aber in der Geſchwindigkeit eine Sache durchlaufen, und in derſelben unendlich viel in einem hohen Grade der Klarheit gewahr werden kan, ſo muß ſeine Gabe des Nachdenkens ſehr groß ſeyn.

§. 515.

Wenn wir über eine ganze Vorſtellung und ihren Gegenſtand reflectirt haben, und wir wolten, nach geendigtem Nachdenken, unſere Aufmerkſamkeit nicht weiter mit derſelben beſchäftigen: ſo würden wir zwar dieſes Ganze nach und nach ſtückweiſe gedacht haben, allein wir würden, dieſe durch das Nachdenken entdeckten Theile, uns nicht zuſammen als Eins vorſtellen, und alſo würden wir nicht das Ganze überſehen. Folglich hat uns die Natur noch eine Art der Aufmerkſamkeit verliehen, welche man das **Ueberdenken** oder die Ueberlegung nennen kan. **Wir überdenken eine Vorſtellung**, oder wir überſehen ſie im Ganzen, oder wir faſſen ihre durch das Nachdenken entdeckten Theile zuſammen: wenn wir nach geendigtem Nachdenken die Merkmale, die wir nach und nach gedacht haben, zuſammen als Eins uns vorſtellen; und wenn wir alſo, nach geendigtem Nachdenken, unſere Aufmerkſamkeit wiederum auf das Ganze richten. Wenn wir einer Vorſtellung nachdenken: ſo machen wir uns klare Begriffe von einigen Merkmalen derſelben, und dieſe Begriffe folgen währenden Nachdenkens auf einander. Wenn wir nun hernach alle dieſe klaren Begriffe verſamlen, und auf einmal in unſerm Gemüthe, gleichſam neben einander geſtelt, gegenwärtig haben, ſie zuſammengenommen als eine ganze Vorſtellung betrachten, und dergeſtalt unſere Aufmerkſamkeit wiederum auf das Ganze richten: ſo überdenken wir

daſſelbe. Durch das Nachdenken zerlegen und zertheilen wir das Ganze in unſerm Gemüthe, und durch das Ueberdenken ſetzen wir dieſe Theile wiederum zuſammen, und machen daraus eine ganze Vorſtellung. Nun wiſſen wir aus der Erfahrung, daß wir dieſe Handlung ofte verrichten. Folglich beſitzt unſere Seele das Vermögen, eine ganze Vorſtellung zu überdenken. Dieſes Vermögen iſt uns Menſchen nicht nur unentbehrlich, wenn wir deutliche Erkenntniß erlangen wollen, wie wir künftig zeigen werden; ſondern es iſt uns auch zu unſern allermeiſten Geſchäften nöthig. Wenn ein Kind leſen lernt, ſo muß es ſich nicht nur, vermöge des Nachdenkens, alle Buchſtaben eines Wortes nach und nach vorſtellen; ſondern es muß dieſelben auch zuſammenleſen, und das iſt nichts anders als das Ueberdenken. Der Regent eines Landes muß den ganzen Staat überdenken, und bey einem iedweden Geſchäfte, welches ordentlich verrichtet werden ſoll, iſt eben dieſes nöthig. Wer ſich auf eine anſtändige Art putzen will, der muß alle Stücke ſeines Putzes erſt einzeln betrachten, und alsdenn ſich im Ganzen überſehen. Da nun die ganze Aufmerkſamkeit durch die Vorſtellungskraft der Welt gewürkt, und ſich nach der Stellung des Leibes richtet §. 512. das Ueberdenken aber eine Art der Aufmerkſamkeit iſt: ſo richtet es ſich ebenfals nach der Stellung des Leibes, und wird durch die Vorſtellungskraft der Welt zur Würklichkeit gebracht; oder es iſt nichts anders als ein Vermögen, die Vorſtellungskraft der Welt auf eine gewiſſe Art zu brauchen. Wir ſehen daher aus der Erfahrung, daß ofte ohne unſere freywillige Bemühung das Ueberdenken, durch die rechte Stellung des Leibes, befördert und verurſacht wird. Wenn ein General ſein Regiment überſehen will: ſo kan er dieſes nimmermehr thun, wenn er nicht an dem rechten Orte ſteht; und ſo kan man eben dieſes, in unzählig vielen andern Fällen, täglich beobachten. Die Regel, nach welcher das Ueberdenken ſich richtet, kan folgendergeſtalt ausgedruckt werden: **Man denke die, durch das Nach-**

Nachdenken nach und nach gedachten, Theile eines Ganzen auf einmal neben einander.

§. 516.

Das Ueberdenken iſt an ſich ſchon ein gröſſerer Grad der Aufmerkſamkeit. Es wird, einmal, eine Ausdehnung der Aufmerkſamkeit dazu erfodert, indem es eben darin beſteht, daß man ſeine Aufmerkſamkeit auf viele Theile eines Ganzen zugleich richtet §. 515. Und zum andern wird auch, die Fortſetzung der Aufmerkſamkeit, dazu erfodert, indem es nicht anders möglich iſt, als wenn man, nach der Aufmerkſamkeit überhaupt, und nach dem Nachdenken, welches ohnedem ſchon lange gedaurt hat §. 513. dennoch noch im Stande iſt, die Aufmerkſamkeit auf die Sache noch weiter fortzuſetzen, und ſie wiederum auf das Ganze zu richten, und es genauer mit einemmale zu überſehen, als es vorher geſchehen iſt §. 510. Folglich muß zwar derjenige, der eine Sache überdenken will, überhaupt achtung geben und nachdenken können; allein obgleich iemand ſchon achtung geben und nachdenken kan, ſo iſt er deswegen noch nicht gleich im Stande, eine Sache zu überdenken. Wir ſehen dieſes an den Kindern, welche ofte ſchon im Stande ſind, alle Buchſtaben eines Worts zu erkennen, da ſie doch noch nicht vermögend ſind, ſie zuſammen zu leſen, und das ganze Wort zu überdenken. Und ſo findet man erwachſene Leute genung, welche in ihren Geſchäften einen ſehr merklichen Mangel dieſes Vermögens an den Tag legen. Mancher Gelehrter kan alle einzelne Wahrheiten eines Lehrgebäudes geſchickt denken; allein er iſt zu kurzſichtig, als daß er das ganze Lehrgebäude ſolte überſehen können. Dergleichen Leute ſind wie die Handwerksleute bey einem Pallaſte gut zu gebrauchen, um die einzeln Theile deſſelben auszuarbeiten; allein ſie ſind ungeſchickt, Baumeiſter zu ſeyn, welche im Stande ſeyn müſſen, den ganzen Grundriß immer vor Augen zu haben, und alſo das Ganze anzuordnen. Das Ueberdenken iſt alſo ein ſolcher Grad der

Aufmerkſamkeit, welcher uns, zu dem Gröſten in allen unſern Handlungen und Geſchäften, geſchickt macht.

§. 517.

Das Ueberdenken iſt allemal ein höherer, und vollkommener Grad der Aufmerkſamkeit §. 516. Wenn man es nun wieder vor ſich betrachtet: ſo iſt es auch an ſich verſchiedener Grade und Vollkommenheiten fähig, welche nach folgenden Betrachtungen überhaupt beurtheilt werden müſſen. 1) Je mehr klare Merkmale und Theile einer ganzen Vorſtellung, und ie mannigfaltigere Theile derſelben, wir überdenken können, deſto gröſſer iſt unſer Vermögen eine Sache zu überdenken; ie wenigere klare Merkmale wir aber zu überdenken im Stande ſind, und ie weniger mannigfaltig dieſelben ſind, deſto kleiner iſt dieſes Vermögen. Ein General, der ein ganzes Regiment geſchickt commandiren kan, beſitzt lange noch nicht eine ſo ausgebreitete Gabe eine Sache zu überſehen, als derjenige, welcher im Stande iſt, eine ganze Armee zu commandiren. 2) Je wichtiger und gröſſer die Theile ſind, die wir im Ueberdenken zuſammenfaſſen, deſto gröſſer und vollkommener iſt dieſes Vermögen; ie kleiner und unerheblicher ſie aber ſind, deſto kleiner und unvollkommener iſt es §. 510. 3) Je klärer wir uns alle entdeckten Theile des Ganzen zuſammengenommen vorſtellen können, oder ie weniger wir ſie bey dem Ueberdenken mit einander verwechſeln, deſto gröſſer und vollkommener iſt dieſes Vermögen. Es gibt Leute, welche weitläuftige Geſchäfte auf dem Halſe haben. Indem ſie nun eins über dem andern vergeſſen, ſo verrathen ſie eben dadurch eine Schwäche ihres Ueberdenkens. Diejenigen aber beſitzen eine groſſe Stärke und Vollkommenheit in dieſem Vermögen, welche den ganzen Plan ihrer weitläuftigen Geſchäfte beſtändig vor Augen haben, kein Geſchäfte mit dem andern vermengen, ſondern ein iedes zu gehöriger Zeit und an dem rechten Orte verrichten. 4) Je länger man das Ueberdenken fortſetzen kan, und ie leichter es uns wird, eine deſto gröſſere und vollkommenere

Gabe

Gabe zum Ueberdenken beſitzen wir. Es gibt Leute, die es nicht lange aushalten können, das Ganze eines Geſchäftes zu überdenken. Sie ermüden gar zu balde, und es wird ihnen blutſauer, viel zu überſehen. Und eben dadurch verrathen ſie, eine groſſe Schwäche und Unvollkommenheit dieſes ihres Vermögens.

* *

Der andere Abſchnitt, von dem Vermögen zu abſtrahiren.

§. 518.

Da wir von vielen Vorſtellungen und Sachen abſtrahiren, ſo hat unſere Seele **ein Vermögen zu abſtrahiren**, oder ein Vermögen eine Vorſtellung zu verdunkeln, ihre Klarheit zu vermindern, und ihre Dunkelheit zu vermehren §. 506. Durch dieſes Vermögen ſchlagen wir uns gewiſſe Dinge aus dem Sinne, oder wir ſchlagen ſie aus der Acht, und ziehen unſere Gedanken von denſelben ab. Man könnte ſagen, daß alle Dunkelheit unſerer Erkenntniß aus dieſer Abſtraction entſtehe, gleichwie alle Klarheit der Erkenntniß aus der Aufmerkſamkeit entſteht; oder daß ſie die Nacht in unſerer Seele verurſache, gleichwie die Aufmerkſamkeit den Tag bringt. Unterdeſſen iſt es dem Gebrauche zu reden gemäſſer, wenn man dadurch das Vermögen verſteht, eine Vorſtellung, auf welche wir achtung gegeben, wiederum zu verdunkeln. Nach dieſer Erklärung würde alſo die Abſtraction allemal, auf eine vorhergehende Aufmerkſamkeit, folgen; und man könnte alſo nicht ſagen, daß die Dunkelheit ſolcher Vorſtellungen unſerer Seele, auf welche wir noch niemals achtung gegeben haben, von der Abſtraction herrühre. Die Aufmerkſamkeit iſt gleichſam die Hand, mit welcher die Seele in ihrem Grunde §. 485. eine dunkele Vorſtellung ergreift, ſie in die Höhe hebt, und dadurch an das Tageslicht bringt.

Alſo beſteht die Abſtraction darin, wenn die Seele ihre Hand wiederum abzieht, die Vorſtellung wiederum in ihren Grund herabfallen, und alſo verdunkeln läßt. Da wir nun, wenn wir unſere Gedanken von einer Sache abziehen, oder wenn wir abſtrahiren, nichts anders thun, als aufhören, mit unſerer Vorſtellungskraft die Vorſtellung derſelben in einem höhern Grade zu würken: ſo wird dieſes Geſchäfte durch dieſe Kraft würklich, und es geſchieht, wenn dieſe Kraft eine gewiſſe Beſchäftigung unterläßt. Da nun die Unterbrechung einer Handlung von keiner andern Kraft geſchieht, als von derjenigen, welche dieſe Handlung würkt: ſo abſtrahiren wir auch, vermöge der Vorſtellungskraft der Welt. Und da wir uns die Welt nach der Stellung des Leibes vorſtellen, und die Dunkelheit und Verdunkelung unſerer Vorſtellungen in dieſer Stellung gegründet iſt §. 487. ſo richtet ſich auch das Abſtrahiren nach dieſer Stellung. Die Erfahrung lehrt uns vielfältig, daß wir uns ofte eine Sache nicht eher aus dem Sinne ſchlagen können, bis wir nicht unſern Ort verändert haben. Je entfernter eine Sache der Zeit und dem Orte nach von uns iſt, deſto leichter können wir unſere Gedanken von ihr abziehen, ie näher ſie uns aber iſt, deſto ſchwerer iſt daſſelbe.

§. 519.

Durch die Abſtraction entſteht in einer Vorſtellung eine Dunkelheit, die vorher nicht da war § 518. folglich muß man alsdenn wenigere Merkmale, und weniger klare Merkmale erkennen, als vorher §. 502. folglich richtet ſich, das Vermögen zu abſtrahiren, nach dieſer Regel: **Man ſtelle ſich, von dem Gegenſtande, weniger und weniger klare Merkmale vor, als vorher.** Es gibt Leute, welche ſich einen Kummer, oder irgends eine Urſach eines quälenden Verdruſſes, aus dem Sinne ſchlagen wollen. Da ſie aber beſtändig von dieſer Urſache reden, ſie allen Leuten erzehlen, und unendlich viel davon ſchwatzen: ſo handeln ſie gerade ihrem Zwecke entgegen, weil ſie die Anzahl und Klarheit der Merkmale vermehren, die ſie beyde viel-

mehr

mehr vermindern ſolten. Das Vermögen zu abſtrahiren iſt eben ſo wohl, als die Aufmerkſamkeit, verſchiedener Grade fähig. Und zwar 1) ie mehrere Vorſtellungen wir uns aus den Gedanken ſchlagen können, oder von ie mehrern Sachen wir abſtrahiren können, deſto gröſſer iſt unſer Vermögen zu abſtrahiren. Und darin beſteht **die Ausdehnung der Abſtraction**, vermöge welcher eine groſſe und weite Gegend in unſerer Seele beſchattet wird. Geſezt, daß ein Menſch in einer ſehr groſſen Geſellſchaft, wo viel geſprochen, geſpielt, getanzt, und unendlich viel und mancherley gethan wird, dennoch ſeine Gedanken von allen dieſen Dingen abziehen, und von einer Sache mit iemanden ohne Verwirrung verſtändig reden kan: ſo beſitzt er eine gröſſere Gabe zu abſtrahiren, als wenn er eben dieſe Unterredung nur alsdenn halten kan, wenn er mit dem andern allein iſt, und auſſerdem wenig um und neben ſich ſieht und hört. 2) Je ſtärker und klärer die Vorſtellungen ſind, die man ſich aus dem Sinne ſchlagen kan, deſto gröſſer iſt das Vermögen zu abſtrahiren. Es gehört eine ſchlechte Kunſt und Kraft dazu, eine Sache aus dem Sinne zu ſchlagen, die einen ſchwachen Eindruck in unſer Gemüth macht. Ein kleiner Schmerz kan uns im Studieren nicht viel ſtöhren, wer aber bey einem heftigen Schmerze ſtudieren kan, der beſitzt eine groſſe Gabe zu abſtrahiren. Und das iſt die erſte Probe, von **der Stärke unſerer Abſtraction**. 3) Je gröſſer der Grad der Dunkelheit iſt, den wir durch die Abſtraction in einer Vorſtellung hervorbringen können, deſto gröſſer iſt das Vermögen zu abſtrahiren, und das iſt die andere Probe von der Stärke unſerer Abſtraction. Wenn wir ſo zu reden nur einen dünnen Flor über eine Vorſtellung ziehen, durch welchen ſie doch noch ſehr ſichtbar iſt: ſo abſtrahiren wir nicht ſtark von ihr. Wenn ſie aber ſo dunkel gemacht wird, daß wir ſie gar nicht mehr merken, und daß ſie uns gar nicht mehr in die Gedanken komt, ſo abſtrahiren wir recht ſtark von derſelben. 4) Je leichter wir eine Vorſtellung verdunkeln können,

nen, ie leichter wir ſie uns aus dem Sinne ſchlagen können, deſto gröſſer iſt unſere Abſtraction. Wenn ein Gelehrter ſich an ſeinen Studiertiſch ſetzt, und er muß mit fremden Gedanken lange kämpfen, ehe ſie ihm aus dem Kopfe kommen, ſo hat er noch keine groſſe Gabe zu abſtrahiren. 5) Je länger wir von einer Vorſtellung abſtrahiren können, oder ie mehr Zeit vorbey geht, ehe ſie uns wieder in die Gedanken komt, deſto gröſſer iſt die Abſtraction, und darin beſteht **die Fortſetzung der Abſtraction.** Wenn iemand eine Sache ſich aus dem Sinne ſchlägt, ſie komt ihm aber immer und balde wieder in die Gedanken: ſo iſt dieſes ein Beweis der Schwäche ſeiner Abſtraction. Wer ſich aber eine Sache dergeſtalt aus dem Sinne ſchlagen kan, daß ſie ihm wider ſeinen Willen entweder gar nicht, oder in langer Zeit nicht wieder in die Gedanken komt, der beweiſt dadurch die Gröſſe ſeines Vermögens zu abſtrahiren. In wie ferne dieſe Grade der Abſtraction Vollkommenheiten ſind, wird ſich aus dem folgenden beurtheilen laſſen.

§. 520.

Es gibt eine Art der Abſtraction, welche wir **die Abſonderung der Vorſtellungen** nennen wollen, und ſie beſteht in der Abſtraction eines Theils einer Vorſtellung, indem wir auf den übrigen allein acht haben. Wenn wir uns einer ganzen Vorſtellung bewußt ſind, ſo beſteht dieſelbe ofte aus einigen klaren Vorſtellungen, auf welche wir zugleich achtung geben. Wenn wir nun unſere Gedanken von einem oder mehrern Theilen der ganzen Vorſtellung abziehen, um im Stande zu ſeyn, unſere Aufmerkſamkeit auf die übrigen allein zu richten: ſo verdunkeln wir jene Theile, und ſondern dieſelben in unſern Gedanken von den übrigen ab. Und daher nennt man dieſe Art der Abſtraction, die Abſonderung der Begriffe. Hieher gehört, die logiſche Abſonderung der Begriffe, als ein Beyſpiel. Wenn wir, nach den Regeln der Vernunftlehre, von dem Begriffe der philoſophiſchen Tugend, den Begrif der Tugend

gend abſondern: ſo denken wir nicht mehr an den Begrif philoſophiſch, und ſind uns des Begrifs der Tugend allein bewußt. Eben ſo wenn ein Redner ſeinen Held auf der beſten Seite vorſtellen will, ſo abſtrahirt er von allem, ſo nicht mit zu derſelben gehört. Folglich gilt von der Abſonderung der Begriffe, oder von der Abſonderung der Theile von dem Ganzen in unſerm Gemüthe, alles dasjenige, was wir bisher von der Abſtraction überhaupt erwieſen haben. Und ſie geſchieht alſo nach dieſer Regel: **man ſtelle ſich von dem Theile, den man abſondern will, wenigere und weniger klare Merkmale vor, als von den übrigen.** Folglich ie mehr Theile des Ganzen man abzuſondern vermögend iſt, ie länger und in einem ie höhern Grade man ſie verdunkeln kan, und ie leichter dieſes geſchehen kan, deſto gröſſer iſt das Vermögen zu dieſer Art der Abſtraction. Weil nun von einem Begriffe um ſo viel mehr abgeſondert werden muß, ie abſtracter er iſt: ſo erhellet hieraus, warum, zu den abſtracten Unterſuchungen in den Wiſſenſchaften, ein ſo hoher und ſeltener Grad des Vermögens zu abſtrahiren erfordert wird, daß die wenigſten Menſchen ſich zu den abſtracten Wiſſenſchaften ſchicken, und daß ſie einem iedweden Anfänger in denſelben ſo ſchwer werden.

§. 521.

Da wir ein eingeſchrenktes Vermögen achtung zu geben beſitzen: ſo geſchieht es ſehr oft, daß die Aufmerkſamkeit auf einen gewiſſen Gegenſtand vermindert wird, und daß wir alſo genöthiget ſind von demſelben unſere Gedanken abzuziehen, wenn wir auf verſchiedene andere Vorſtellungen achtung geben. Alsdenn ſagen wir, daß wir unſere **Gedanken zerſtreuen**, oder daß wir in unſern Gedanken zerſtreuet ſind. **Die Zerſtreuung des Gemüths** beſteht alſo in demjenigen Zuſtande des Gemüths, in welchem wir unſere Aufmerkſamkeit, auf ſo viele andre Vorſtellungen und deren Gegenſtände, auf einmal oder nach und nach richten, daß wir dadurch gehindert werden,

dieſelbe in einem gewiſſen Grade auf einen gewiſſen Gegenſtand zu lenken. Folglich wird unſere Aufmerkſamkeit auf eine iede Sache, und die Klarheit der Vorſtellung derſelben in unſerm Gemüthe, allemal durch die Zerſtreuung des Gemüths gehindert, weil ſie unſere eingeſchrenkte Aufmerkſamkeit erſchöpft, und uns wenige Kräfte derſelben übrig läßt. So ſagt man in der Gottesgelahrheit: daß die irdiſchgeſinnten Menſchen, durch ihre ſündlichen und von der Religion verſchiedenen Geſchäfte, zerſtreuet, und dadurch an der gehörigen Aufmerkſamkeit auf GOtt und göttliche Dinge gehindert werden. So gibt es Leute, die man ſchlechtweg zerſtreuete Leute nennt, weil ſie allemal an ſo viel andere Dinge denken, daß ſie mitten in Geſellſchaften abweſend ſind, und auf das Gegenwärtige nicht achtung geben. Daher ſie ſo ausſehen, und handeln und reden, als wenn ſie in ganz andern Umſtänden ſich befänden, und daher entſteht das lächerliche in dem Character dieſer Leute. Bey der Zerſtreuung des Gemüths geſchieht, was in der Körperwelt bey der Zerſtreuung der Lichtſtralen erfolgt, indem alsdenn die Körper nicht recht erleuchtet werden. Wenn wir im Gegentheil, nach der Zerſtreuung des Gemüths, unſere Gedanken von den vielen verſchiedenen Vorſtellungen abziehen, und dadurch die Aufmerkſamkeit auf einen gewiſſen Gegenſtand vermehren, ſo **ſamlen wir unſer Gemüth**, oder **unſere Gedanken. Die Samlung des Gemüths** beſteht alſo in demjenigen Zuſtande des Gemüths, in welchem wir die fremden Gedanken aus dem Sinne ſchlagen, und unſere Aufmerkſamkeit in einem höhern Grade auf einen gewiſſen Gegenſtand richten, um uns deſſelben in einem deſto höhern Grade bewußt zu ſeyn. Bey der Zerſtreuung waren, die Kräfte unſerer Aufmerkſamkeit, unter viele Gegenſtände zertheilt. Wenn wir ſie nun wiederum zuſammen ſamlen, und mit vereinigter Kraft einen gewiſſen Gegenſtand beleuchten: ſo wird derſelbe um ſo viel klärer, und folglich iſt die Samlung des Gemüths ein Hinderniß der Zerſtreuung deſſelben §. 174. So ſagt

man,

man, daß ein Frommer ſein Gemüth ſamle, wenn er alle fremde Dinge aus dem Sinne ſchlägt, und ſich allein in ſeinen Gedanken mit GOtt beſchäftiget. Bey der Samlung des Gemüths werden gleichſam die Lichtſtralen zuſammen geſamlet, und auf einen gewiſſen Punct gelenkt, welcher eben dadurch ein durchdringendes Licht bekomt.

§. 522.

Aus der vorhergehenden Betrachtung erhellet, daß die Aufmerkſamkeit nicht nur die Abſtraction befördere, ſondern auch daß, durch die Abſtraction, die Aufmerkſamkeit befördert werde, wenn beyde einen verſchiedenen Gegenſtand haben. Denn in ſo ferne wir unſere Gedanken von einer Sache abziehen, in ſo ferne können wir unmöglich auf dieſelbe achtung geben; und in ſo ferne wir auf ſie achtung geben, in ſo ferne iſt es nicht möglich, daß wir ſie uns aus dem Sinne ſchlagen ſolten §. 506. Folglich hindern, die Aufmerkſamkeit und die Abſtraction, einander in Abſicht auf einen und eben denſelben Gegenſtand. Allein wenn von verſchiedenen Gegenſtänden die Rede iſt, ſo verhält es ſich ganz anders. Durch die Sammlung des Gemüths, folglich durch die Abſtraction von fremden Sachen, befördern wir die Aufmerkſamkeit auf andere Dinge §. 521. Folglich iſt die Abſtraction von einer Sache ein Mittel, wodurch die Aufmerkſamkeit auf eine andere Sache befördert wird. Indem wir von allen andern Sachen unſere Gedanken abziehen, ſo verdunkeln wir den ganzen Schauplatz der Seele, und können alſo mit der ganzen ungetheilten Macht unſerer Aufmerkſamkeit, oder mit einem viel gröſſern Theile derſelben als vorher, auf einen gewiſſen Gegenſtand fallen, und alſo denſelben um ſo viel klärer erkennen. Wenn wir in einer ſtillen Einſamkeit einer Sache tief nachdenken, ſo geht uns dieſes Geſchäfte viel beſſer von ſtatten, als mitten in einer lermenden Geſellſchaft. Und im Gegentheil, wenn wir auf eine Sache recht acht geben: ſo behalten wir nicht viel Kraft übrig, auf andere Dinge acht zu haben, daher es alsdenn ſehr leicht iſt, von

denen-

denenſelben die Gedanken abzuziehen; wie z. E. bey dem ſtarken Studieren, oder wenn man ſonſt in ſeinen Gedanken vertieft iſt, es ſehr leicht iſt, von allen andern Dingen zu abſtrahiren. Je beſſer und ſtärker alſo iemand abſtrahiren kan, eine deſto gröſſere Gabe der Aufmerkſamkeit beſitzt er auch; und in einem je höhern Grade iemand achtung geben kan, deſto beſſer kan er auch abſtrahiren. Und hieraus läßt ſich beurtheilen, in wie ferne die Abſtraction eine Vollkommenheit unſerer Seele ſey, oder nicht. Nemlich blos vor ſich kan ſie keine Vollkommenheit ſeyn, weil ſie die Quelle der Dunkelheit der Erkenntniß iſt, und die iſt vor ſich betrachtet allemal als eine Verneinung und Unvollkommenheit anzuſehen §. 505. Allein da ſie die Aufmerkſamkeit, und alſo alle Klarheit unſerer Erkenntniß, befördert: ſo iſt ſie als ein kleineres Uebel zu betrachten, wodurch eine gröſſere Vollkommenheit erhalten wird. Wenn wir uns die ganze menſchliche Erkenntniß wie ein Gemälde vorſtellen: ſo trägt unſere Seele vermittelſt der Aufmerkſamkeit die lichten Farben deſſelben auf, und vermöge der Abſtraction den nöthigen Schatten.

§. 523.

Gleichwie das kleinere Licht durch das gröſſere verdunkelt wird §. 508. alſo kan man ſagen, daß das gröſſere Licht durch das kleinere glänzender gemacht werde; oder daß eine ſchwächere Vorſtellung die Klarheit einer ſtärkeren, die mit ihr in der Seele zugleich da iſt, oder auf ſie folgt oder vorhergeht, vermehre. Denn eine ſchwächere Vorſtellung erfodert nur einen kleinern Theil unſerer Aufmerkſamkeit, ſie läßt uns alſo noch einen gröſſern Vorrath derſelben übrig, und wir ſind alſo im Stande, auf eine ſtärkere Vorſtellung, die von ihr verſchieden iſt, um ſo viel mehr achtung zu geben, ie weniger Aufmerkſamkeit die ſchwächere erfodert. Folglich wird, die ſtärkere Vorſtellung, um ſo viel klärer werden. Ja, wenn wir unſere Aufmerkſamkeit auf eine ſchwächere und ſtärkere Vorſtellung zugleich richten: ſo können wir um ſo viel leichter, indem

wir ſie mit einander vergleichen, ihren Unterſchied gewahr werden, folglich die gröſſere Klarheit der ſtärkern; das iſt, wir werden uns dadurch der ſtärkern Vorſtellung mehr bewußt, und alſo wird die ſtärkere Vorſtellung eben dadurch klärer, wenn ſie neben eine ſchwächere geſtelt wird. Daher komt es, daß der Schatten in einem Gemälde, als welcher einen ſchwächern Eindruck in unſer Geſicht macht als die lichten Farben, dieſe letztern ſo ſehr erhöhet. Und das iſt auch die Urſach, warum eine Sache, durch die ſchwächern Vorſtellungen ihres Gegentheils, ſo ſehr erläutert werden kan; oder warum zwey Dinge, die einander entgegengeſetzt ſind, einander in unſern Gedanken erläutern, indem man ihren Unterſchied alsdenn deſto leichter gewahr werden kan. Und hieraus folgt zweyerley. Einmal, die Neuigkeit iſt ein Grund, warum eine Vorſtellung eine gröſſere Klarheit bekomt, wenn ſonſt kein Hinderniß der gröſſern Klarheit vorhanden iſt. Denn wenn eine Vorſtellung in unſerer Seele neu iſt, und ſonſt keine Hinderniß da iſt: ſo folgt ſie allemal auf ſchwächere Vorſtellungen, und ſie erhält eben dadurch einen gröſſern Grad der Klarheit. Doch kan man, aus der Natur der Begehrungskraft, noch einen beſſern Grund anführen. Nemlich der nächſte Zweck der Seele iſt, daß ſie die Welt vorſtelle, und alſo Erkenntniß erlange. Eine iede neue Vorſtellung iſt alſo eine Eroberung, welche die Seele macht. Und da ſie nun dieſelbe als eine Vermehrung ihrer Vollkommenheit fühlt, ſo fält ſie mit einer deſto gröſſern Begierde darauf. Und da ſie alſo ihre Kraft um ſo viel mehr anſtrengt, ſo gibt ſie auf das Neue ſtärker achtung, und eine Vorſtellung iſt daher um ihrer Neuigkeit willen klärer, als ſie ſonſt würde geweſen ſeyn. Jederman weiß aus der Erfahrung, daß dieſes ſich in der That ſo verhalte. Was neu iſt, daran denken wir allemal mehr, als an andere Dinge, wenn dieſes ſonſt durch keine andere Urſach gehindert wird. Im Gegentheil zum andern, iſt, das Alter einer Vorſtellung, ein Grund ihrer Verdunkelung, und warum wir von der-

ſelben deſto leichter abſtrahiren, ie älter ſie iſt. Wir ſehen ſie als eine Sache an, in deren Beſitze wir ſicher ſind, und wir halten es für unnöthig, unſere Aufmerkſamkeit mit ihr zu beſchäftigen. Und da überdies unſere Aufmerkſamkeit immer, durch neuere und neuere Gegenſtände, beſchäftiget wird: ſo iſt es ganz natürlich, daß eine Vorſtellung immer um ſo viel dunkeler wird, ie älter ſie in der Seele wird, ſie müſte denn durch andere Urſachen aufgeklärt werden. Daher komt es, daß wir auf Dinge, die wir täglich uns vorſtellen, nicht ſonderlich acht haben. Bey dem Anfange einer Mahlzeit ſchmeckt es uns allemal beſſer, als bey dem Beſchluſſe derſelben.

* *

Das andere Capitel, von dem untern Erkenntnißvermögen.

§. 524.

Nachdem wir, von dem Erkenntnißvermögen der Seele überhaupt, gehandelt haben: ſo müſſen wir nun, die verſchiedenen Arten deſſelben, unterſuchen. Und da komt zuerſt, das untere Erkentnißvermögen, zu betrachten vor. Nemlich wir verſtehen, durch **das untere Erkenntnißvermögen**, das Vermögen undeutlicher Erkenntniß; oder das Vermögen, Dinge ſich auf eine dunkele und verworrene Art vorzuſtellen. Ich habe in dem vorhergehenden erwieſen, daß die Dunkelheit ein kleinerer und geringerer Grad der Erkenntniß ſey, als die Klarheit §. 505. Da nun eine verworrene Erkenntniß eine klare Erkenntniß iſt, deren Theile und Merkmale dunkel ſind; eine deutliche Erkenntniß aber eine ſolche klare Erkenntniß iſt, deren Theile und Merkmale klar ſind: ſo beſteht die Verwirrung in der Dunkelheit, und die Deutlichkeit in der Klarheit der Merkmale. Folglich iſt die verworrene Erkenntniß ein kleinerer und geringerer Grad der Erkenntniß, als die deutliche Erkennt-

kenntniß. Es iſt wahr, um anderer Urſachen willen kan, die dunkele und verworrene Erkenntniß, gröſſer und vollkommener ſeyn, als die klare und deutliche. Allein wenn ſie in den übrigen Stücken einander gleich ſind, ſo iſt die undeutliche Erkenntniß allemal kleiner und geringer, als die deutliche. Folglich wird dasjenige Erkenntnißvermögen, wodurch wir zur undeutlichen Erkenntniß aufgelegt ſind, eben deswegen das untere, kleinere oder geringere, Erkenntnißvermögen genannt, und es gehöret auch zu dem geringern und ſchlechtern Theile unſerer Natur. Die undeutliche Erkenntniß wird auch die **ſinnliche Erkenntniß** genannt, weil ſie entweder unmittelbar oder doch auf eine nähere Art von den Sinnen herrührt, wie aus den folgenden Unterſuchungen erhellen wird. Folglich wird auch, das untere Erkenntnißvermögen, das **ſinnliche Erkenntnißvermögen** genannt. Durch dieſes Vermögen ſind wir zu aller ſinnlichen, das iſt, zu aller dunkeln und verworrenen, Erkenntniß aufgelegt. Und man darf nicht glauben, als wenn es ſeines Gegenſtandes wegen ſo genannt werde, und als wenn es ſich blos mit körperlichen Dingen beſchäftige, oder blos mit andern Dingen, die in unſere Sinne fallen. Wir können uns auch andere Dinge ſinnlich vorſtellen, und es wird alſo um der Art und Beſchaffenheit derjenigen Erkenntniß willen ſo genannt, welche durch daſſelbe gewürkt wird. Da wir nun nicht nur dunkele und verworrene Erkenntniß haben, ſondern da auch die Dunkelheit und Verwirrung unſerer Erkenntniß, in der Stellung unſeres Leibes, gegründet iſt §. 485. 487: ſo hat unſere Seele ein ſinnliches Erkenntnißvermögen, und es wird daſſelbe durch die Vorſtellungskraft der Seele gewürkt, wodurch ſie ſich die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorſtelt §. 488. Es iſt demnach nichts anders als eine gewiſſe Art und Weiſe, wie wir dieſe Vorſtellungskraft gebrauchen können.

§. 525.

Um das ſinnliche Erkenntnißvermögen deſto genauer kennen zu lernen, müſſen wir bemerken, daß es eine dreyfache

fache Art der Vorſtellungen in unſerer Seele würke. Einmal, die blos dunkeln Vorſtellungen. Es ſind in unſerer Seele dunkele Vorſtellungen, deren wir uns gar nicht bewußt ſind, und in denen nicht einmal der kleinſte Grad der Klarheit angetroffen wird §. 480. Alle dieſe Vorſtellungen ſind, Würkungen des ſinnlichen Erkenntnißvermögens. Zum andern diejenigen verworrenen Vorſtellungen, deren wir uns zwar bewußt ſind, in denen aber gar keine Deutlichkeit angetroffen wird. Dergleichen Vorſtellungen ſind unſere Begriffe, von den verſchiedenen Arten der Farben, des Geſchmacks, des Geruchs u. ſ. w. Und, bey der Hervorbringung dieſer Vorſtellungen, beſchäftiget ſich auch nur das ſinnliche Erkenntnißvermögen. Zum dritten aber haben wir, viele Erkenntniß, die deutlich und undeutlich zugleich iſt. Wir haben viele klare Vorſtellungen, von denen wir einige Merkmale dunkel erkennen, und in ſo ferne ſind ſie verworren und ſinnlich; einige ihrer Merkmale aber erkennen wir klar, und in ſo ferne ſind ſie deutlich. Folglich haben wir ſinnlich klare Vorſtellungen, in denen einige Deutlichkeit iſt, und man nennt dieſelben auch ſinnliche Vorſtellungen, wenn der vornehmſte Theil derſelben ſinnlich iſt. Wenn wir einen Baum ſo nahe ſehen, daß wir viele Zweige und Blätter von einander unterſcheiden können, ſo iſt dieſe ſinnliche Vorſtellung zum Theil deutlich. Wenn man alſo z. E. ſagt, daß ein Dichter ſinnlich denken müſſe, ſo wird dadurch nicht alle Deutlichkeit aus ſeinen Vorſtellungen verbannt. Wir haben aber auch deutliche Vorſtellungen, in welchen viel ſinnliches, viele Verwirrung und Dunkelheit, angetroffen wird. Ja, alle unſere deutlichen Vorſtellungen, ſind zum Theil ſinnlich. Man nehme die allerdeutlichſten Begriffe aus den Wiſſenſchaften, ſo ſind wir nicht im Stande, dieſelbe dergeſtalt zu zergliedern, daß wir nicht endlich auf Merkmale kommen ſolten, die wir blos verworren erkennen. Und wenn wir alſo eine Vorſtellung deutlich nennen, ſo geſchieht es nicht deswegen, als wenn ſie nicht zugleich ſinnlich wä-

re, ſondern weil der vornehmſte Theil derſelben deutlich iſt. Solche Vorſtellungen nun, die deutlich und ſinnlich zugleich ſind, werden nicht durch Ein Erkenntnißvermögen allein gewürkt; ſondern der ſinnliche Theil derſelben iſt eine Würkung des untern Erkenntnißvermögens, und ihre Deutlichkeit wird durch den Verſtand gewürkt.

§. 526.

Unſere meiſten und gewöhnlichſten Vorſtellungen ſind blos ſinnliche, und alle unſere deutliche Erkenntniß iſt zum Theil ſinnlich §. 525. Folglich iſt das ſinnliche Erkenntnißvermögen nicht nur dasjenige Erkenntnißvermögen, welches wir am meiſten brauchen, ſondern welches auch beſtändig in uns und bey aller unſerer Erkenntniß entweder allein, oder in Geſellſchaft des Verſtandes, geſchäftig iſt. Die Vorſtellungen, welche durch dieſes Erkenntnißvermögen gewürkt werden, können nicht nur ſehr lebhaft, und der Stärke nach in einem ſehr hohen Grade klar ſeyn; ſondern ſie können auch viel ſtärker, als die deutlichen Vorſtellungen, ſeyn. Nemlich eine Vorſtellung iſt lebhaft, wenn ſie klar iſt, und ſehr viele Merkmale enthält §. 503. Dazu wird nun nicht erfodert, daß dieſe Merkmale klar ſind, ſondern es können unendlich viele dunkele Merkmale eine verworrene lebhafte Vorſtellung ausmachen; wie z. E. recht ſchöne Metaphern, die uns ofte eine ganze Welt in einem Blicke überſehen laſſen. Folglich können, lebhafte Vorſtellungen, ſinnlich ſeyn. Und da unendlich viele Stufen der Klarheit, zwiſchen der Dunkelheit und Deutlichkeit der Erkenntniß, möglich ſind, §. 503. ſo kan eine Vorſtellung der Stärke nach einen groſſen Grad der Klarheit haben, ohne daß ſie deutlich iſt. Folglich können wir, durch das untere Erkenntnißvermögen, Vorſtellungen würken, die mit einem ſehr ausgebreiteten und durchdringend hellem Licht ſchimmern, wie die Dichtkunſt dieſes durch die Erfahrung erweiſt. Und da die Stärke einer Vorſtellung, auf der Menge ihrer Theile und Merkmale, beruhet, §. 493. ſo kan eine ſinnliche Vorſtellung viel mehr Merkmale und Theile in

ſich enthalten, als eine deutliche. Zur Deutlichkeit einer Vorſtellung iſt es ſchon genung, wenn ſie aus zwey klaren Vorſtellungen zuſammengeſetzt iſt. Folglich kan eine ſinnliche, eine verworrene und dunkele, Vorſtellung, viel ſtärker ſeyn, als eine deutliche. Ja, bey uns Menſchen geſchieht dieſes, wo nicht allemal, doch mehrentheils. Weil unſer Verſtand ſo ſchwach iſt, ſo müſſen wir ihm ſehr wenig auf einmal vorſtellen, wenn er deutlich denken ſoll, und es enthalten daher unſere deutlichen Vorſtellungen, in ſo ferne ſie deutlich ſind, allemal ſehr wenig in ſich. Daher iſt bey uns die ſinnliche Erkenntniß, wenigſtens gewöhnlicher Weiſe, ſtärker, als die deutliche; und wenn wir die deutliche verſtärken wollen, ſo müſſen wir eine ſinnliche Vorſtellung mit ihr verknüpfen, welche uns den Gegenſtand von eben der Seite vorſtelt, als die deutliche. Und daher rührt unſer ganzes Verderben, daß die Sinnlichkeit über den Verſtand herſcht. Wenn wir uns die Sünde noch ſo deutlich als böſe vorſtellen, ſo iſt doch die ſinnliche Vorſtellung des Scheinguten in der Sünde ſtärker; und wenn wir uns die Sünde nicht auch ſinnlich als böſe vorſtellen, ſo werden wir ſie, vermöge der deutlichen Vorſtellung, ſchwerlich laſſen können.

§. 527.

Da nun das ſinnliche Erkenntnißvermögen ſich bey aller unſerer Erkenntniß geſchäftig erweiſt, und ſo viel Macht über die ganze Seele ausübt: ſo breitet ſich die gröſte Unvollkommenheit über alle unſere Erkenntniß, und die äuſſerſte Zerrüttung über die ganze Seele aus, wenn daſſelbe nicht aufs möglichſte verbeſſert wird. Daher preißt ſich diejenige Wiſſenſchaft von ſelbſt ungemein an, welche man **die Aeſthetik** nennt, oder die Wiſſenſchaft der Regeln, wie wir eine Sache auf eine recht vollkommene Art ſinnlich erkennen und vortragen ſollen. In dieſer Wiſſenſchaft wird gezeigt, wie wir das untere Erkenntnißvermögen verbeſſern, und recht gebrauchen ſollen. Und da alle ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften ſich mit den Vollkommenheiten

der

der Dinge beſchäftigen, in ſo ferne ſie ſinnlich erkannt werden: ſo kan man mit Recht ſagen, daß die Aeſthetik die erſten Gründe aller ſchönen Künſte und Wiſſenſchaften enthalte, und daß ſie alſo mit Recht, als eine allgemeine Theorie aller dieſer Künſte und Wiſſenſchaften, könne und müſſe angeſehen werden. Nunmehr wollen wir, alle beſondere Arten des ſinnlichen Erkenntnißvermögens, nach einander unterſuchen. Dieſes Vermögen iſt ein ſehr zuſammengeſetztes Vermögen, und kan ſich bald ſo bald anders an den Tag legen. Es äuſſert ſich überhaupt, wenn wir die Aufmerkſamkeit auf einen Gegenſtand im Ganzen betrachtet richten, ohne über denſelben zu reflectiren, und es iſt alſo nichts anders als eine Aufmerkſamkeit, welche nur auf das Ganze gerichtet iſt, nicht aber zugleich auf einige Theile deſſelben. Allein nach dem dieſe Aufmerkſamkeit, auf dieſe oder jene Gegenſtände, auf verſchiedene Art gerichtet iſt, nach dem bekomt das ſinnliche Erkentnißvermögen verſchiedene Namen, und zergliedert ſich in die verſchiedenen ſinnlichen Erkenntnißvermögen, die wir nun nach einander in derjenigen Ordnung durchgehen wollen, nach welcher ſie in der Seele ſelbſt mit einander verknüpft ſind, und nach welcher eins aus dem andern folgt.

* *

Der erſte Abſchnit, von den Sinnen.

§. 528.

Die allererſten Gedanken, deren wir uns in unſerm Leben bewußt ſind, ſind Empfindungen; und da ſie keine andern Vorſtellungen vorausſetzen, ſondern vielmehr die Quellen aller unſerer übrigen Erkenntniß ſind, ſo müſſen wir ſie zuerſt unterſuchen. Wir erfahren es täglich, daß wir uns unſeres gegenwärtigen Zuſtandes bewußt ſind, oder der Veränderungen, die in uns würklich gegenwärtig ſind, wenn wir an ſie denken. Folglich hat unſere Seele

Gedanken, von unſerm gegenwärtigen Zuſtande. Alle Gedanken ſind Vorſtellungen, und unſere Seele hat demnach Vorſtellungen unſeres gegenwärtigen Zuſtandes, und dieſe Vorſtellungen werden **Empfindungen** genennt. **Wir empfinden** demnach, in ſo ferne wir uns unſern Zuſtand vorſtellen, der in demjenigen Augenblicke würklich iſt, wenn wir uns ihn vorſtellen. So ſagen wir, daß wir den Schmerz einer Krankheit empfinden, wenn wir uns denſelben alsdenn vorſtellen, wenn er gegenwärtig iſt. Alle Gedanken unſerer gegenwärtigen Zuſtände ſind Empfindungen; allein wenn wir empfinden, ſind wir uns nicht allemal derjenigen gegenwärtigen Veränderungen bewußt, die wir empfinden, denn unſere Empfindungen können auch dunkel ſeyn. Folglich ſind nicht alle unſere Empfindungen Gedanken, und klare Vorſtellungen. Die unmittelbaren Gegenſtände aller unſerer Empfindungen ſind alſo Veränderungen, die in uns ſelbſt gegenwärtig ſind, welches gleich in dem Folgenden noch genauer gezeigt werden wird. Allein da unſer gegenwärtiger Zuſtand, ſamt allen unſern iedesmal gegenwärtigen Veränderungen, ein Theil des gegenwärtigen Zuſtandes der Welt iſt §. 300. ſo ſind alle unſere Empfindungen Vorſtellungen des Zuſtandes der Welt, welcher alsdenn gegenwärtig iſt, wenn wir die Empfindungen haben. Wenn alſo unſere Seele ihre Empfindungen ſelbſt würkt, ſo bedarf ſie dazu keiner andern Kraft, als derjenigen, wodurch ſie ſich die Welt überhaupt nach der Stellung ihres Leibes vorſtelt §. 488. Wer ſich überhaupt die Welt vorſtellen kan, der kan ſich auch den gegenwärtigen Zuſtand derſelben vorſtellen. Die Empfindungen werden auch manchmal **Erſcheinungen** genennt, weil uns die Dinge in der Welt ſo zu ſeyn ſcheinen, wie wir ſie empfinden.

§. 529.

Eine iedwede Empfindung ſtelt uns, unſern gegenwärtigen Zuſtand, vor §. 528. Nun iſt unſer gegenwärtiger Zuſtand entweder ein Zuſtand unſerer Seele, oder unſe=

unſeres Leibes, oder beydes zugleich. Folglich haben wir, eine doppelte Art der Empfindungen. Die erſten ſtellen uns den gegenwärtigen Zuſtand unſerer Seele vor, und das ſind **innerliche Empfindungen**; die andern aber ſtellen uns den gegenwärtigen Zuſtand unſeres Leibes vor, und ſie werden **äuſſerliche Empfindungen** genennt. Sie heiſſen nicht etwa äuſſerlich, als wenn ſie ſelbſt auſſer der Seele befindlich wären, wie ſich manche vorſtellen, als wenn die äuſſerlichen Empfindungen in dem Körper befindlich wären; ſondern ſie heiſſen ſo, weil ihr Gegenſtand auſſer der Seele befindlich iſt. Die innerlichen Empfindungen ſind ſelbſt, ſamt ihrem Gegenſtande, in der Seele befindlich. Wenn ich mir vorſtelle, was ich eben denke, oder daß ich traurig, freudig bin u. ſ. w. ſo iſt das eine innerliche Empfindung. Wenn ich aber ſehe, höre, rieche u. ſ. w. ſo empfinde ich äuſſerlich, weil ich mir alsdenn Veränderungen meines Leibes vorſtelle. Der Gegenſtand der innerlichen Empfindungen iſt alſo allemal eine Veränderung der Seele; der unmittelbare und nächſte Gegenſtand der äuſſerlichen Empfindungen aber, iſt nicht etwa die Sache, welche die Veränderung unſeres Körpers hervorbringt, ſondern dieſe Veränderung ſelbſt. Wir ſehen z. E. die rothen Körper nicht ſelbſt und unmittelbar, ſondern die Würkung derſelben in unſere Augen. Und, aus der Gegenwart dieſer Würkung, ſchlieſſen wir die Gegenwart der würkenden Urſach derſelben. Dieſe Anmerkung iſt ſehr wichtig, wenn man die Wahrheit der Empfindungen gründlich prüfen will. Die meiſten bilden ſich fälſchlich ein, als wenn ſie die auſſer ſich befindlichen Dinge unmittelbar ſähen, hörten u. ſ. w. allein ein geringes Nachdenken kan einen iedweden, von der Unrichtigkeit dieſer Einbildung, überzeugen.

§. 530.

Da unſere Seele unleugbar Empfindungen, und zwar ſo wohl innerliche als auch äuſſerliche, hat §. 528. 529. ſo hat ſie auch ein Vermögen zu empfinden; oder es iſt

ihrer Kraft möglich, ſich ihren gegenwärtigen Zuſtand vorzuſtellen. Dieſes Vermögen wird der **Sinn** genannt. Folglich hat die Seele dasjenige Erkenntnißvermögen, welches man den Sinn zu nennen pflegt. Der Sinn iſt entweder der **innerliche Sinn**, das iſt, das Vermögen der innerlichen Empfindungen, oder der **äuſſerliche Sinn**, das iſt, das Vermögen äuſſerlich zu empfinden. Es iſt demnach vor ſich klar, daß unſere Seele ſo wohl einen innerlichen, als auch einen äuſſerlichen Sinn beſitze. Vermöge des erſtern ſtelt ſich die Seele ihren jedesmaligen gegenwärtigen eigenen Zuſtand vor, vermöge des andern aber den gegenwärtigen Zuſtand des Leibes. So nennen wir das Geſicht einen äuſſerlichen Sinn, weil wir durch daſſelbe uns die gegenwärtigen Veränderungen unſers Körpers vorſtellen, welche durch das Licht in unſern Augen hervorgebracht werden. Da wir nun empfinden, indem wir, auf die gegenwärtigen Veränderungen unſerer Seele und unſeres Leibes, achtung geben §. 506. 528. ſo ſind die Sinne unſerer Seele nichts anders, als gewiſſe Arten der Aufmerkſamkeit, vermöge welcher wir die Vorſtellungskraft der Seele auf unſern gegenwärtigen Zuſtand richten §. 506.

§. 531.

Bey denen äuſſerlichen Sinnen müſſen wir dasjenige, was der Seele zukomt, von demjenigen unterſcheiden, was in dem Körper angetroffen wird. Die äuſſerlichen Sinne und die äuſſerlichen Empfindungen ſind Beſtimmungen, welche in der Seele angetroffen werden, und in dem Leibe ſind die Werkzeuge der Sinne, ſamt den materiellen Bildern des Gehirns. Nemlich **die Werkzeuge der Sinne** ſind Theile des Leibes, mit deren gehöriger Bewegung eine äuſſerliche Empfindung in der Seele zugleich da iſt. Die Werkzeuge der Sinne, wie z. E. die Augen, haben eine gewiſſe Structur, und Einrichtung zu einem gewiſſen Zwecke. Die Augen ſind dergeſtalt gebauet, daß ſie das Licht auffangen, brechen, und dadurch ein Bild von ſichtbaren Dingen hervorbringen können. Wenn nun eine

Bewe=

Bewegung in ihnen hervorgebracht wird, die ſo beſchaffen und eben ſo groß iſt, nicht gröſſer und nicht kleiner, als ihr Zweck und ihre Structur erfodert, ſo werden ſie auf eine gehörige Art bewegt. Geſetzt, man ſchlage iemanden in die Augen: ſo entſtehet zwar eine Bewegung in den Augen, allein es entſteht daher das Sehen nicht; weil dieſe Bewegung nicht ſo beſchaffen iſt, wie es der Mechanismus der Augen erfodert. Dieſe gehörige Bewegung kan nur in den Augen entſtehen, wenn das Licht in dieſelben fält. Allein wenn auch das Licht in die Augen fält, ſo entſteht doch noch nicht die gehörige Bewegung, wenn es nicht in der rechten Maaſſe in die Augen dringet. Ein gar zu ſtarkes Licht blendet die Augen, und man kan alsdenn ſo wenig ſehen, ſo wenig man bey einem gar zu ſchwachen Lichte zu ſehen vermögend iſt. Nun ſagt uns zwar die Erfahrung nicht, daß, durch die gehörige Bewegung der Werkzeuge der Sinne, die äuſſerliche Empfindung in der Seele hervorgebracht werde; allein ſie lehrt uns beſtändig, daß, wenn dieſe Bewegung da iſt, die Seele auch allemal äuſſerlich empfinde. Und daraus erhellet zugleich, daß mit allen äuſſerlichen Empfindungen in dem Gehirne eine Bewegung verknüpft ſey, welche durch die gehörige Bewegung der Werkzeuge der Sinne gewürkt wird, und dieſe Bewegungen nennt man **die materiellen Bilder oder Vorſtellungen.** Wenn das Licht in die Augen fält, ſo ſetzt es den Sehenerven in Bewegung; und da derſelbe ſich in dem Gehirne endiget, ſo muß alsdenn nothwendig in dem Gehirne, da wo ſich dieſer Nerve endiget, eine Bewegung entſtehen, welche ſeiner Urſach ähnlich und gleichförmig iſt. Einige Materialiſten, welche die Seele für ein materielles Ding halten, nehmen an, daß die äuſſerlichen Empfindungen nichts anders, als dieſe materiellen Bilder des Gehirnes ſind. Allein ſie nehmen dieſes ohne Beweis an, und man kan ſich durch ein geringes Nachdenken überzeugen, daß bey den äuſſerlichen Empfindungen dieſe materiellen Bilder auſſer der Seele ſind, und

daß

daß ſie den nächſten und unmittelbaren Gegenſtand der äuſſerlichen Empfindungen ausmachen. Das Licht fält in die Augen, und entwirft von dem Körper, von welchem es abpralt, ein genaues Gemälde hinten in dem Auge, und dieſes Gemälde verurſacht einen Abdruck von ſich in dem Gehirne, und indem die Seele daſſelbe gewahr wird, ſo empfindet ſie äuſſerlich. Es gehört in die Phyſiologie, und nicht in die Pſychologie, die Werkzeuge der Sinne, und die materiellen Bilder, genauer zu unterſuchen. Wir betrachten ſie nur hier, in ſo weit als es nöthig iſt, die Lehre von den äuſſerlichen Empfindungen der Seele deutlicher zu machen.

§. 532.

Bey den Werkzeugen der Sinnen muß, **der Empfindungscreis**, und der Empfindungspunct, ſonderlich bemerkt werden. Jener iſt der Inbegrif aller derjenigen Orte, aus denen die Gegenſtände unſerer äuſſerlichen Empfindungen, wenn ſie ſich in denenſelben befinden, noch auf eine gehörige Art die Werkzeuge der Sinne dergeſtalt bewegen können, daß die Seele im Stande iſt, ſie klar oder mit einem Bewußtſeyn zu empfinden. Wenn wir auf freyem Felde um uns ſehen, ſo ſcheints, als ſey ein Circul um uns gezogen, den wir den Horizont oder Geſichtscreis nennen. So weit reichen unſere Augen. Was innerhalb dieſem Circul da iſt, das können wir klar ſehen, wenn ſonſt keine Hinderniß da iſt. Und ſo verhält ſichs, mit allen unſern übrigen äuſſerlichen Sinnen. Dieſer Empfindungscreis iſt, bey verſchiedenen Perſonen, der Gröſſe nach gewaltig verſchieden. Der eine kan z. E. immer weiter ſehen, als der andere. In dem Empfindungscreiſe iſt **der Empfindungspunct**, das iſt, derjenige Ort, welcher der Empfindung am allergemäſſeſten iſt; oder welcher ſo beſchaffen iſt, daß die Gegenſtände aus demſelben am allerbeſten in unſere Werkzeuge der Sinne würken, und dadurch die beſte Empfindung veranlaſſen können. Z. E. bey unſerm Geſichte haben wir einen Geſichtspunct, und

das

das iſt der Ort, in welchem die ſichtbaren Gegenſtände weder zu weit von unſern Augen entfernt ſind, noch denenſelben gar zu nahe ſind, und in welchem ſie ſo gerade vor uns geſtelt ſind, daß das Licht nach einer Perpendicularlinie in unſere Augen fält. Wenn wir eine Sache nur von der Seite anſehen, ſo können wir ſie nicht recht ſehen; und eben ſo wenig kan man ſie recht ſehen, wenn ſie unſerm Auge entweder zu nahe, oder zu weit von ihm entfernt iſt. Und eben ſo kan man bey andern Sinnen einen Empfindungspunct gedenken, der uns durch die Erfahrung ſo bekannt iſt, daß ein ieder, wenn er z. E. eine Sache recht anſehen will, dieſelbe gerade vor ſich in der gehörigen Entfernung hält. Auch dieſer Empfindungspunct iſt, bey verſchiedenen Menſchen, gewaltig verſchieden, der eine hat ein kurzes Geſicht, der andere nicht. Und auch hier könnten wir verſchiedene Betrachtungen anſtellen, wenn wir den menſchlichen Körper genauer unterſuchen dürften. Wir überlaſſen aber dieſes der Phyſiologie. Ein nachdenkender Menſch wird in dieſer Sache, bewundernswürdige Proben der göttlichen Weisheit, bemerken. Z. E. das Geſicht iſt uns der nöthigſte und nützlichſte Sinn, durch welchen wir zu dem gröſten Theile unſerer Erkenntniß gelangen. Daher hat auch daſſelbe den allergröſten Empfindungscreis unter allen Sinnen, und wir können nicht nur den Kopf hin und her drehen, ohne den ganzen Leib zu bewegen, ſondern unſere Augen ſind auch rund und beweglich, damit man deſto geſchwinder und leichter die Gegenſtände in den Empfindungspunct bringen könne, als welches das Sehen unendlich befördert.

§. 533.

So viele Werkzeuge der Sinne als wir haben, ſo viele äuſſerliche Sinne beſitzt unſere Seele §. 531. Folglich haben wir, fünf äuſſerliche Sinne. 1) Das Geſicht, oder das Vermögen, diejenigen gegenwärtigen Veränderungen im Körper, oder diejenigen materiellen Bilder uns vorzuſtellen, welche das Licht durch eine gehörige Bewe-

gung

gung in den Augen hervorbringt. 2) **Das Gehör**, oder das Vermögen, diejenigen materiellen Bilder uns vorzuſtellen, welche der Schall durch die gehörige Bewegung der Ohren hervorbringt. 3) **Der Geruch**, oder dasjenige Vermögen, wodurch wir uns diejenigen materiellen Bilder vorſtellen, welche die Ausdünſtungen der Körper, durch eine gehörige Bewegung in der Naſe, hervorbringen. 4) **Der Geſchmack** iſt dasjenige Vermögen, wodurch wir uns die materiellen Bilder vorſtellen, welche die Salze der Körper, durch eine gehörige Bewegung in der Zunge, hervorbringen. Und 5) **das Gefühl**, dasjenige Vermögen, wodurch wir uns diejenigen materiellen Bilder vorſtellen, welche die Körper durch eine gehörige Bewegung, die von den vier vorhergehenden verſchieden iſt, indem ſie unſern Körper allerwegen berühren, wo Nerven ſind, hervorbringen. Manche halten die vier erſten Sinne für Arten des Gefühls, und man müſte alſo ſagen, daß z. E. das Geſicht nichts anders, als das Gefühl des Lichts, ſey. Allein wenn das Licht ſehr ſtark in unſere Augen fält, ſo können wir gar leicht einſehen, daß das Gefühl des Lichts ſehr weit von dem Sehen deſſelben verſchieden ſey. Und eben ſo fühlen wir einen Schall, wenn er ſo ſtark in unſere Ohren ſtößt, daß es uns wehe thut, das iſt aber kein Gehör. Nichts kan bewundernswürdiger ſeyn, als wenn man die fünf Werkzeuge der äuſſerlichen Sinne, die Augen, Ohren u. ſ. w. genauer unterſucht, und nicht nur den vortreflichen Bau derſelben betrachtet, ſondern auch die Art ihrer gehörigen Bewegung. Es iſt eine Schande, wenn man ſich um dieſe Unterſuchung nicht bekümmert, allein ſie gehört nicht in die Pſychologie. So viel iſt alſo klar, daß unſer Leib nicht ſehe, höre, ſchmecke, fühle und rieche, ſondern das thut die Seele. In dem Leibe ſind, bey den äuſſerlichen Empfindungen, die gehörigen Bewegungen der Werkzeuge der Sinne, und die daher entſtehenden materiellen Bilder anzutreffen. In der Seele aber ſind die Vorſtellungen dieſer Bilder, folglich auch das Geſicht, das Gehör

u. ſ. w. Man hat die Frage aufgeworfen: ob nicht, auſſer dieſen fünf äuſſerlichen Sinnen, noch ein ſechſter, ſiebender Sinn u. ſ. w. möglich ſey; und ob es nicht Creaturen gebe, die mehr Sinne haben als wir, gleichwie es Creaturen gibt, die nicht einmal ſo viel äuſſerliche Sinne haben, als wir beſitzen? Wir können dieſe Frage nicht verneinen, denn es würde einen lächerlichen Stolz an den Tag legen, wenn wir nur fünf äuſſerliche Sinne für möglich halten wolten, weil wir nicht mit mehrern derſelben von der Natur ausgerüſtet ſind. Allein da wir uns von dieſen Sinnen, die wir nicht haben, eben ſo wenig einen Begrif machen können, als ein Blindgeborner weiß, was das Geſicht ſey: ſo kan man, von einem ſechſten oder ſiebenden äuſſerlichen Sinne, nichts weiter ſagen. So viel ſehen wir, daß uns unſere Sinne einen Gegenſtand von verſchiedenen Seiten zeigen. Was uns das Geſicht an einem Gegenſtande zeigt, das kan uns das Gefühl nicht vorſtellen. Man ſetze: daß ein Blindgeborner durch das Gefühl eine Kugel und einen Würffel genau habe kennen lernen, ſo weiß er, wie ſich dieſe beyden Körper anfühlen laſſen. Nun ſetze man, er werde ſehend, und erblicke von ferne dieſe beyden Körper, ſo wird er unmöglich wiſſen können, welcher die Kugel und welcher der Würfel iſt: denn er ſtelt ſich nun vor, wie dieſe beyden Körper ausſehen, allein das iſt von demjenigen ſehr unterſchieden, was wir uns vorſtellen, wenn wir dieſe Körper befühlen.

§. 534.

Der verſchiedene Grad der Stärke und Klarheit unſerer äuſſerlichen Empfindungen hanget unter andern, von einem dreyfachen Grunde, ab. 1) Von der Gröſſe der gehörigen Bewegung, in den Werkzeugen der Sinne. Je gröſſer dieſe Bewegung iſt, deſto ſtärker und klärer iſt die äuſſerliche Empfindung; ie ſchwächer und kleiner aber dieſe Bewegung iſt, deſto ſchwächer und dunkeler iſt auch die äuſſerliche Empfindung: denn dieſe Bewegung iſt die Urſach der äuſſerlichen Empfindung, ie gröſſer oder kleiner

aber die Urſach iſt, deſto gröſſer oder kleiner iſt die Würkung §. 255. Bey hellem Mittage können wir klärer ſehen, und die Gegenſtände verurſachen uns eine ſtärkere Empfindung, als bey einer ſchwachen Abenddemmerung; und jederman ſieht, daß in dem erſten Falle die gehörige Bewegung in den Augen ſtärker iſt, als in dem andern. Ein ſtarker Ton bringet eine gröſſere Bewegung in den Ohren hervor, als ein ſchwacher, wir hören aber jenen auch klärer und ſtärker, als dieſen, und ſo verhält es ſich auch mit allen übrigen Sinnen. 2) Von der Gröſſe des Gegenſtandes unſerer äuſſerlichen Sinne. Je gröſſer der Gegenſtand iſt, deſto klärer und ſtärker iſt die äuſſerliche Empfindung; ie kleiner aber der Gegenſtand iſt, deſto ſchwächer und dunkeler iſt auch die äuſſerliche Empfindung. Je gröſſer der Gegenſtand iſt, eine deſto gröſſere Bewegung kan er in den Werkzeugen der Sinnen hervorbringen, und deſto gröſſer und ſtärker iſt alſo die äuſſerliche Empfindung. Je kleiner aber der Gegenſtand iſt, eine deſto kleinere Bewegung kan er in den Werkzeugen der Sinnen hervorbringen, und alſo erwecken ſie auch nur eine um ſo viel ſchwächere und dunkelere Empfindung. Groſſe Dinge können wir beſſer ſehen, als Kleinigkeiten, und eine ſchwache Stimme kan nicht ſo ſtark gehört werden, als eine ſtarke. 3) Von der Stellung der Gegenſtände gegen den Empfindungspunct: denn dieſer Punct iſt ein Grund der Klarheit und Stärke der äuſſerlichen Empfindungen §. 532. Je näher der Gegenſtand dem Empfindungspunct iſt, deſto klärer und ſtärker können wir ihn empfinden; ie weiter er aber von dieſem Puncte entfernt iſt, deſto ſchwächer und dunkeler empfinden wir denſelben. Je näher wir auf einen Gegenſtand zugehen, deſto klärer können wir ihn ſehen, ie weiter wir aber von demſelben weggehen, deſto weniger können wir ihn ſehen. Und ſo lehret uns auch dieſes die Erfahrung, bey allen unſern übrigen äuſſerlichen Sinnen.

§. 535.

Je gröſſer und vollkommener die Erkenntniß iſt, welche

welche durch ein Erkenntnißvermögen gewürkt wird, deſto gröſſer und vollkommener iſt dieſes Vermögen; ie kleiner und unvollkommener aber die Erkenntniß iſt, deſto kleiner und unvollkommener iſt das Erkenntnißvermögen §. 505. Folglich ie mehrere, mannigfaltigere und gröſſere, Empfindungen ein Menſch hat, ie klärer, richtiger und gewiſſer ſeine Empfindungen ſind, deſto gröſſer und vollkommener ſind ſeine Sinne §. 489. 505. Folglich können, die verſchiedenen Grade und Vollkommenheiten der Sinne, nach folgenden allgemeinen Regeln beurtheilt werden. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Dinge uns unſere Sinne vorſtellen, oder ie mehrere und mannigfaltigere Empfindungen ſie uns verſchaffen, ie gröſſer und ausgebreiteter folglich ihr Empfindungscreis iſt §. 532. deſto gröſſer und vollkommener ſind ſie. Das Geſicht eines Menſchen iſt unleugbar vollkommener und gröſſer, deſſen Geſichtscreis gröſſer iſt, als das Geſicht eines Menſchen, der nicht ſo weit um ſich ſehen kan. Daher werden unſere Sinne vollkommener, wenn wir ſehr viele Dinge zugleich, oder nach und nach durch die Länge der Zeit empfinden. 2) Je kleiner die Gegenſtände ſind, die wir klar zu empfinden im Stande ſind, deſto gröſſer ſind unſere Sinne. Ein Menſch hat unleugbar ein beſſeres Geſicht als der andere, welcher kleinere Dinge ſehen kan, als ein anderer, welcher dieſelben nicht zu ſehen vermögend iſt. 3) Je entferntere Dinge wir klar empfinden können, deſto gröſſer und vollkommener ſind unſere Sinne. Ein Menſch hat ein beſſeres Geſicht und Gehör, wenn er weit in die Ferne ſehen und hören kan, als ein anderer, der nicht ſo weit in die Ferne ſehen und hören kan. 4) Je kleiner die gehörige Bewegung in den Werkzeugen der Sinnen ſeyn darf, wenn wir etwas klar empfinden wollen, deſto gröſſer und vollkommener ſind unſere Sinne. Wer bey einem ſchwachen Lichte eben ſo gut ſehen kan, als ein anderer bey einem ſtärkern Lichte, der hat unleugbar ein beſſeres Geſicht als der andere. Wenn man nahe und groſſe Dinge empfinden will, die noch dazu die

Werkzeuge unſerer Sinne in einem ſehr hohen Grade gehörig bewegen, ſo iſt dieſes ſehr leicht, und es wird alſo wenig Stärke dazu erfodert. Es iſt demnach ein Beweis der Stärke unſerer Sinne, wenn wir kleine und weit entfernte Gegenſtände, und die eine ſehr ſchwache Bewegung in den Werkzeugen unſerer Sinne machen, gut zu empfinden im Stande ſind. Und 5) ie vollkommener und beſſer die Empfindungen ihrer Beſchaffenheit nach ſind, folglich ie richtiger, klärer und gewiſſer wir die Gegenſtände empfinden können, deſto gröſſer und vollkommener ſind unſere Sinne. Je unrichtiger, dunkeler, ungewiſſer und zweifelhafter aber unſere Empfindungen ſind, deſto kleiner, ſchwächer und unvollkommener ſind unſere Sinne.

§. 536.

Die Schärfe der Sinne beſteht in dem gröſſern Grade der Sinne, und man ſchreibt jemanden ſcharfe Sinne zu, wenn ſeine Sinne groß und vollkommen ſind. So ſagt man, daß jemand ein ſcharfes Geſicht beſitze, wenn er ſehr gut ſehen kan. Stumpfe Sinne ſind merklich kleine, und unvollkommene Sinne. Wer nicht gut ſehen kan, hat ein ſtumpfes Geſicht. Und es erhellet demnach aus dem vorhergehenden Abſatze, was zur Schärfe und Stumpfheit der Sinne gerechnet werden muß. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Sinne iſt ſo genau, mit der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Werkzeuge der Sinne, verbunden, daß, ob man gleich nicht deutlich genung begreiffen kan, wie dieſes zugehe, dieſe Sache ſich demohnerachtet auf dieſe Art verhält. Die Erfahrung lehrt uns nemlich: 1) daß die äuſſerlichen Sinne eines Menſchen um ſo viel ſchärfer ſind, ie geſchickter die Werkzeuge ſeiner Sinne zu den gehörigen Bewegungen ſind; daß ſie aber um ſo viel ſtumpfer ſind, ie ungeſchickter die Werkzeuge ſeiner Sinne zu dieſen Bewegungen ſind. Schlechte Augen verrathen allemal ein ſchlechtes Geſicht, gute Augen aber ein gutes Geſicht. Denn wenn die Werkzeuge der Sinne ſehr gut ſind, ſo iſt auch die gehörige Be-

wegung ſehr gut, mithin auch die Empfindung, und alſo auch die Sinne §. 535. Daher komts, daß man einem Menſchen, den Verſtand und die Dumheit, an den Augen anſehen kan. Denn aus der vortreflichen Beſchaffenheit der Werkzeuge der Sinne, ſchließt man mit Recht, auf die vortrefliche Beſchaffenheit der Sinne; und ein Menſch, welcher recht gute Sinne hat, beſitzt auch die übrigen Erkenntnißkräfte von Natur in einem hohen Grade. Und man kan alſo, wenn die Werkzeuge der Sinne nichts taugen, auf die ſchlechte Beſchaffenheit der Sinne und der übrigen Erkenntnißkräfte, ſchlieſſen. 2) Daß die äuſſerlichen Sinne um ſo viel ſchärfer gemacht werden, ie geſchickter die Werkzeuge der Sinne zu den gehörigen Bewegungen gemacht werden; und daß die äuſſerlichen Sinne um ſo viel ſtumpfer werden, ie ungeſchickter die Werkzeuge derſelben, zu den gehörigen Bewegungen, gemacht werden. Im Alter wird das Geſicht immer ſtumpfer, ie trüber die Augen werden, und eben ſo verhält es ſich bey den übrigen Sinnen. Je mehr aber die Augen eines Kindes mit der Zeit geſtärkt werden, deſto beſſer lernt es nach und nach ſehen. Bey dieſer ganzen Unterſuchung müſſen wir wohl bemerken, daß wir, zu den Werkzeugen der Sinne, nicht nur diejenigen Theile derſelben rechnen, welche auf der Oberfläche des Körpers ſichtbar ſind, ſondern auch diejenigen, die innerhalb des Leibes ſind, ſamt dem ganzen Nervenbaue. Daher lehrt uns die Erfahrung, daß durch manche Krankheiten die äuſſerlichen Sinne ungemein geſchwächt werden, weil ſie die Nerven angreifen, und dieſelben zu den gehörigen Bewegungen ungeſchickt machen.

§. 537.

Eine Empfindung kan nicht anders in uns würklich ſeyn, als wenn ihr Gegenſtand, oder derjenige unſerer eigenen Zuſtände und der Zuſtände der Welt, den ſie vorſtellen, gegenwärtig iſt; iſt dieſer Gegenſtand nicht mehr gegenwärtig, ſo hört auch die Vorſtellung deſſelben auf, eine Empfindung zu ſeyn §. 528. Folglich ſind unſere inner-

 lichen

Staatliche Bibliothek Bamberg

lichen Empfindungen ſo bey einander, oder ſie folgen ſo auf einander, wie die Zuſtände unſerer Seele entweder bey einander gegenwärtig ſind, oder auf einander folgen. Geſetzt, daß ich an eine Wahrheit denke und zugleich einen Verdruß in meiner Seele habe: ſo habe ich zwey innerliche Empfindungen auf einmal, welche mir dieſe beyden Veränderungen in meiner Seele als zugleich gegenwärtig vorſtellen. Geſetzt aber, daß ich ietzo an GOtt denke, nach einiger Zeit an die Welt, und hernach an einen guten Freund: ſo empfinde ich nicht etwa die Gegenwart der andern Vorſtellung eher als der erſten, und ſpäter als der dritten; ſondern ich empfinde ihre Gegenwart in der Folge nach einander, wie ſie in der Seele nach einander gegenwärtig werden. Und das iſt alſo das Geſetz der innerlichen Empfindungen. Bey unſern äuſſerlichen Empfindungen verhält es ſich, auf eine ähnliche Art. Unſere äuſſerlichen Empfindungen ſind entweder dergeſtalt bey einander, oder folgen ſo auf einander, wie entweder die Zuſtände unſeres Leibes bey einander gegenwärtig ſind, oder nach und nach gegenwärtig werden. Und das iſt das Geſetz der äuſſerlichen Empfindungen. Geſetzt, ich ſehe drey Menſchen neben einander ſtehen: ſo ſind die Empfindungen derſelben in meiner Seele eben in der Ordnung neben einander, als die Veränderungen in meinen Augen. Und wenn ich auf der Straſſe gehe, und es begegnet mir ein Menſch, nach einiger Zeit ein Pferd, und alsdenn ein Hund: ſo empfinde ich das Pferd nicht eher als den Menſchen und ſpäter als den Hund, ſondern in eben der Folge, als ſie in meine Augen fallen. Und unſere Empfindungen muſten nothwendig an dieſe Geſetze gebunden werden, wenn wir uns anders dieſe Welt eben als dieſe Welt, und als keine andere, durch unſere Sinne vorſtellen ſolten. Das kan aber nicht anders geſchehen, als wenn wir nicht nur die einzeln gegenwärtigen Theile der Welt empfinden; ſondern auch die Zuſammenordnung, in welcher ſie in der Welt

würklich

würklich angetroffen werden. Und von dieſen beyden Geſetzen kan man, mit leichter Mühe, das Geſetz der Empfindungen überhaupt abſtrahiren. Nemlich unſere Empfindungen ſind dergeſtalt in der Seele beyſammen, oder folgen ſo auf einander, wie die Zuſtände der Welt und unſere Zuſtände, welche die Gegenſtände derſelben ſind, entweder würklich bey einander gegenwärtig ſind, oder auf einander folgen.

§. 538.

Es iſt eine ſehr merkwürdige Sache, daß unſere Empfindungen vergleichungsweiſe unſere ſtärkſten Vorſtellungen ſind; oder daß unſere Empfindungen ſtärker ſind, als eine iedwede andere Vorſtellung, die keine Empfindung iſt, wenn ſie übrigens einander gleich ſind. Es verhält ſich hier eben ſo, als wenn man in der Naturlehre behauptet, daß Gold ſchwerer ſey als Silber. Niemand behauptet, daß ein jedes Stück Gold ſchwerer ſey, als ein jedes Stück Silber. Sondern daß, wenn man ein Stück Gold und ein Stück Silber von gleicher Ausdehnung nimt, jenes ſchwerer ſey, als dieſes. Wir ſagen demnach nicht, daß eine iedwede Empfindung ſtärker ſey, als eine iedwede andere Vorſtellung; ſondern, daß eine Empfindung, weil ſie eine Empfindung iſt, allemal ſtärker ſey, als eine iedwede andere Vorſtellung, die übrigens ihr gleich iſt. Und das komt daher, theils weil ſie uns gegenwärtige einzelne Dinge, das iſt durchgängig beſtimte Dinge, und alſo unendlich viel auf einmal, vorſtelt §. 141. und ſie iſt alſo allemal ein einzelner Begrif §. 494. theils weil ſie uns Dinge vorſtelt, die gegenwärtig, und alſo uns am nächſten ſind. Nun aber ſtelt ſich unſere Seele, die Dinge in der Welt, nach der Stellung ihres Leibes vor §. 488. Die Erfahrung lehrt uns auch zur Gnüge, daß vergangene, zukünftige und abweſende Dinge, z. E. Schmerz, Hunger, Durſt, lange nicht einen ſo ſtarken Eindruck in unſer Gemüth machen, als gegenwärtige, wenn wir ſie empfinden. Da nun, durch die ſtärkern Vorſtellungen, die ſchwächern verdunkelt wer-

den §. 508. ſo erhellet daher, warum durch Empfindungen, alle andere Vorſtellungen, ſo leicht verdunkelt und verhindert werden. Heftige Schmerzen hindern das Studieren, über dem Gegenwärtigen vergeſſen wir des Vergangenen und Zukünftigen, und man kan ſich nicht leichter Grillen, Sorgen und andere Vorſtellungen aus dem Sinne ſchlagen, als wenn man ſich eine von ihnen verſchiedene Empfindung verurſacht. Dieſe Betrachtung iſt, um der Sittenlehre willen, von einer groſſen Wichtigkeit. Der ganze irdiſche Sinn, und die ganze Herrſchaft der Sinnlichkeit über die Vernunft, folglich die ganze Quelle unſeres moraliſchen Verderbens, und unſerer ganzen Unglückſeligkeit, rühren von der Stärke unſerer Empfindungen, und von ihrem Uebergewichte über alle unſere übrige Vorſtellungen, her.

§. 539.

Wir Menſchen würden ſehr elend ſeyn, und es würde um unſere ganze Glückſeligkeit geſchehen ſeyn, wenn die Empfindungen ſo ſtark wären, daß ſie gar nicht geſchwächt, und durch gar keine andere Vorſtellungen könnten verdunkelt, und verhindert werden. Allein die gütige Natur hat uns Mittel an die Hand gegeben, auch die Empfindungen zu ſchwächen und zu verdunkeln. Und das kan auf eine dreyfache Art geſchehen. 1) Eine Empfindung kan, durch eine andere ſtärkere Empfindung, verdrengt und verdunkelt werden: denn eine Empfindung kan immer ſtärker ſeyn, als die andere, und es iſt ganz natürlich, daß eine ſchwächere Empfindung durch eine ſtärkere verdunkelt werde §. 508. So werden die Empfindungen der Leiden dieſer Zeit in den Frommen, durch die ſtärkere Empfindung der Gnade GOttes, verdunkelt, und wegen eines heftigern Schmerzen fühlt man einen kleinern gar nicht merklich. 2) Eine ſtarke Empfindung kan, durch eine Menge anderer Empfindungen, verdunkelt werden, deren eine iedwede zwar ſchwächer iſt, die aber zuſammengenommen ſtärker ſind, als die erſte. Alsdenn wird das Gemüth, unter viele andere Empfin-

dungen

dungen, zerſtreuet, und eben dadurch wird die Eine ſtärkere Empfindung aus dem Sinne geſchlagen §. 521. 522. So lindert man das Gefühl der Betrübniß, wenn man viele Geſchäfte verrichtet, oder in angenehme Geſellſchaften geht. 3) Eine ſtarke Empfindung kan, durch eine ganze Menge anderer Vorſtellungen, die keine Empfindungen ſind, verdunkelt werden, deren eine iede zwar ſchwächer iſt als die Empfindung, die aber zuſammengenommen ſie an Stärke übertreffen. Alsdenn wird das Gemüth unter andere Vorſtellungen ebenfals zerſtreuet, und von den Empfindungen abgezogen. So kan man, manche ſchmerzhafte Empfindungen, durchs Studieren verdunkeln, und mitten im Studieren ſieht und hört man nichts. Ein Frommer kan ſich ofte in die Betrachtungen der zukünftigen Dinge dergeſtalt vertiefen, daß er ſo zu reden entzückt wird, und die betrübenden Empfindungen von den Leiden dieſer Zeit kaum mehr merkt. Und freylich muß man zugeſtehen, daß manchmal eine Empfindung ſo ſtark werden kan, daß ſie durch nichts überwunden werden könne. Alsdenn können wir höchſtens ihre Klarheit, durch die angegebenen Mittel, vermindern, niemals aber ganz verdunkeln: alsdenn aber komt uns die Natur ſelbſt zu Hülfe, wir wir balde ſehen werden.

§. 540.

Alle Arten der Erkenntniß, und alle unſere Begierden und Verabſcheuungen, beruhen auf den Empfindungen, wie wir künftig ſehen werden. Es iſt demnach ein ſehr gefährlicher Irrthum, wenn man behaupten wolte, daß wir über unſere äuſſerlichen Empfindungen gar keine Herrſchaft hätten. Alsdenn würde es um die Freyheit unſeres Willens gethan ſeyn, und man würde in der That, die ganze practiſche Weltweisheit, für ein Hirngeſpinſte halten müſſen, wenn man behaupten müſte: daß alle unſere äuſſerlichen Empfindungen ſo nothwendig ſeyn, daß wir mit unſerm freyen Willen bey ihnen nichts ausrichten könnten. Damit man ſich nun, von der Unrichtigkeit dieſes gefährli-

chen Irrthums, vollkommen überführe, ſo wollen wir zeigen, daß es uns auf eine vielfache Art möglich ſey, unſere äuſſerlichen Empfindungen nach unſerm Belieben zu befördern, oder zu verhindern. Wir können freylich nicht behaupten, daß wir, alle unſere äuſſerlichen Empfindungen, völlig in unſerer Gewalt haben. Sondern die tägliche Erfahrung lehrt uns nur, daß wir auf eine mannigfaltige Art vermögend ſind, ofte unſere äuſſerlichen Empfindungen zu befördern und zu verhindern; und mehr braucht man nicht zu erweiſen, um die Freyheit der Seele, in Abſicht auf ihre äuſſerlichen Empfindungen, zu vertheidigen. Und da werden, die äuſſerlichen Empfindungen, erleichtert und befördert: 1) wenn die Werkzeuge der Sinne, zu der gehörigen Bewegung, wohl vorbereitet und geſchickt gemacht werden. Alsdenn erfolget die gehörige Bewegung um ſo viel beſſer, und mithin wird auch die Empfindung befördert §. 536. Wenn man ſich des Morgens den Schlaf aus den Augen reibt, ſo macht man eben dadurch die Augen, zu derjenigen Bewegung, geſchickter, welche das Licht in ihnen verurſachen muß, wenn wir ſehen wollen. Und eben daher komts, daß man durch die Waffen der Sinne, als z. E. durch die Ferngläſer, und Vergröſſerungsgläſer, die äuſſerlichen Empfindungen befördern kan, weil man ſie als Mittel betrachten kan, wodurch man die Werkzeuge der Sinne, zu der gehörigen Bewegung, vorbereitet. 2) Wenn man den Gegenſtand in den Empfindungscreis verſetzt, oder wenn man ſich ſelbſt in Abſicht auf denſelben in dieſen Creis begiebt §. 532. Wenn man eine Sache recht ſehen, und hören will: ſo kan das nicht anders geſchehen, als wenn man ſich derſelben nähert, wenn man ſich an den Ort verfügt, wo eine Sache zu ſehen oder zu hören iſt. 3) Wenn man den Gegenſtand entweder in den Empfindungspunct ſtelt, oder wenigſtens demſelben ſo nahe bringt, als möglich iſt §. 532. Wenn man eine Sache recht ſehen will, ſo hält man ſie gerade vors Geſicht in der gehörigen Entfernung, und wenn man einen Redner recht vernehmlich hören

will,

will, ſo ſtelt man ſich gerade vor ihm in der rechten Weite. 4) Wenn man dem Körper, welchen man recht empfinden will, diejenige Beſchaffenheit entweder gibt oder vermehrt, die er haben muß, wenn er in den Werkzeugen der Sinne die gehörige Bewegung hervorbringen ſoll. Denn die Gegenſtände unſerer äuſſerlichen Empfindungen müſſen ſo beſchaffen ſeyn, als erfodert wird, wenn ſie die Werkzeuge unſerer Sinne in die gehörige Bewegung ſetzen ſollen. Folglich befördert man die äuſſerliche Empfindung, wenn man ihnen dieſe Beſchaffenheit gibt oder vermehrt §. 534. Daher ſalzen wir die Speiſen, damit man ſie beſſer ſchmecke, und daher komts, daß man bey einem Wachslichte beſſer ſehen kan, als bey einer Lampe, in welcher Brennöl gebrannt wird, weil jenes ein reiner Licht gibt, als dieſe. 5) Wenn man dem Körper, welchen man empfinden will, die gehörige Gröſſe gibt, damit er weder eine zu ſtarke, noch eine zu ſchwache Bewegung, in den Werkzeugen unſerer Sinne, verurſache: denn in beyden Fällen können wir nicht recht empfinden §. 534. Daher putzen wir das Licht, wenn wir beſſer ſehen wollen, und wer die Speiſen in dem gehörigen Grade ſalzt, der befördert dadurch den Geſchmack derſelben. 6) Wenn man die ſtärkern fremden Empfindungen, durch die Abſtraction, hindert: denn ſo lange ſtärkere Empfindungen in der Seele ſind, ſo lange können die ſchwächern nicht empor kommen §. 539; will man alſo dieſe befördern, ſo muß man jene aus dem Sinne ſchlagen. In einer ſtillen Einſamkeit klinget eine Muſik beſſer, als mitten in einem ſtarken Geräuſche. Daher pflegen wir die Einſamkeit und Stille zu ſuchen, wenn wir gewiſſe Empfindungen befördern wollen. 7) Wenn man, die Zerſtreuung des Gemüths unter ſehr viele ſchwächere Empfindungen von anderer Art, durch eine gehörige Samlung deſſelben verhütet, und unterbricht: denn eben dadurch räumt man, ein ſtarkes Hinderniß gewiſſer Empfindungen, aus dem Wege §. 539. Wenn man daher in einer groſſen Geſellſchaft mit iemanden allein vertraut reden, und

ihn recht hören will, ſo begibt man ſich mit ihm in den abgelegenſten Winkel des Zimmers, und gibt auf nichts weiter achtung, was in der übrigen Geſellſchaft vorgeht. Und 8) wenn man die Zerſtreuung des Gemüths unter andere Vorſtellungen von fremder Art, ob ſie gleich keine Empfindungen ſind, durch die Samlung deſſelben, unterbricht: denn auch durch dieſe Vorſtellungen werden die Empfindungen gehindert §. 539. Wenn man aber die Hinderniſſe einer Sache aus dem Wege räumt, ſo befördert man ſie. Wenn man eine gute Malzeit recht genieſſen will, ſo ſchlägt man alle Sorgen, alle gelehrten Betrachtungen, alles Andenken ſeiner Geſchäfte aus dem Sinne, und eben dadurch wird die Empfindung ungemein befördert.

§. 541.

Auf der andern Seite kan man ofte, eine äuſſerliche Empfindung, entweder ganz unterdrucken und verhindern, oder doch wenigſtens ſchwächen und vermindern: wenn man das Gegentheil von alle demjenigen thut, wodurch ſie befördert wird §. 540. Folglich 1) wenn man verhütet, daß die Werkzeuge der Sinne, durch einen Gegenſtand, gar nicht auf eine gehörige Art bewegt werden: denn alsdenn kan, gar keine äuſſerliche Empfindung, entſtehen. Wenn wir die Augen bey dem Anblicke einer Sache verſchlieſſen, oder wenn wir den Gegenſtand aus dem Empfindungscreiſe wegſchaffen, indem wir entweder ihn von uns oder uns von ihm weit genung entfernen: ſo verhindern wir die äuſſerliche Empfindung. 2) Wenn wir wenigſtens es dahin bringen, daß der Gegenſtand unſere Werkzeuge der Sinne nicht ſo ſtark bewegt, als zu der gröſten Stärke der Empfindungen erfodert wird: ſo verhindern wir zwar die Empfindung nicht ganz, allein wir vermindern ſie doch. So pflegen wir, bey einem hellen Lichte, die Augen halb zuzuthun, damit es nicht zu ſtark in unſere Augen falle, und wenn wir die Hände vor die Ohren halten, ſo ſchwächen wir das Gehör. 3) Wenn man den Gegenſtand entweder gänzlich aus dem Empfindungscreiſe entfernt, oder

doch

doch von dem Empfindungspuncte ſo weit entfernt, als möglich iſt. In dem erſten Falle wird die Empfindung ganz verhindert, in dem andern aber nur geſchwächt. So drehen wir die Augen weg, wenn wir eine Sache entweder gar nicht, oder nicht recht ſehen wollen. 4) Wenn man dem Gegenſtande die gehörige Beſchaffenheit benimt, oder wenigſtens vermindert: ſo kan er in dem erſten Falle die Werkzeuge der Sinne gar nicht gehörig bewegen, und alſo fält die Empfindung weg, und in dem andern kan er ſie nicht ſtark genung bewegen, und es wird demnach die äuſſerliche Empfindung geſchwächt. So vermindern wir die Flamme eines Lichts, wenn wir das Geſicht verdunkeln wollen. 5) Wenn man den Gegenſtand verhindert, daß er uns gar nicht gegenwärtig werde. Denn da wir nur gegenwärtige Dinge empfinden können, ſo fält alsdenn die äuſſerliche Empfindung ganz weg. Wenn wir eine Perſon, die uns zu ſprechen verlangt, gar nicht vor uns laſſen, ſo bekommen wir auch von ihr keine Empfindung. 6) Wenn man ſich eine ſtärkere Empfindung erweckt, als diejenige iſt, die man verhindern will §. 539. So pflegt man einen andern zu überſchreyen, wenn man ihn nicht hören will; und wenn man einen üblen Geſchmack vertreiben will, ſo nimt man ein Stück Zucker in den Mund. 7) Wenn man das Gemüth, unter viele verſchiedene Empfindungen von anderer Art, zerſtreuet §. 539. Daher komts, daß einem Kranken die Nächte beſchwerlicher ſind, als die Tageszeiten; weil er des Tages vielerley ſieht und hört, wodurch er zerſtreuet wird. 8) Wenn man das Gemüth unter viele andere Vorſtellungen, die keine Empfindungen ſind, zerſtreuet §. 539. Alsdenn wird die Empfindung wenigſtens geſchwächt. So kan man ſich die Empfindung der Krankheit durchs Studieren, durchs Leſen, durch die Unterredung mit andern, ungemein ſchwächen. Alle dieſe Regeln beobachtet jederman, in unendlich vielen Fällen, ohne eine Anweiſung dazu zu haben; und es erhellet alſo daraus um ſo viel mehr, daß es in der Gewalt eines jeden Men-

ſchen ſtehe, ſeine äuſſerlichen Empfindungen ofte auf eine mannigfaltige Art zu erleichtern, zu befördern und zu verhindern.

§. 542.

Wir halten die Sinne für untere Erkenntnißvermögen, und halten ſie für die erſten derjenigen Erkenntnißvermögen der Seele, aus denen das ganze untere Erkenntnißvermögen, als aus ſeinen Theilen, zuſammengeſetzt iſt §. 524. Um dieſes zu erweiſen, müſſen wir darthun, daß alle unſere Empfindungen entweder ganz ſinnliche Vorſtellungen ſind, in denen gar keine Deutlichkeit iſt; oder wenn auch einige Empfindungen deutlich ſeyn ſolten, daß dennoch in ihnen viele Dunkelheit und Verwirrung angetroffen werde. Und dieſes erhellet, aus der Natur unſerer Empfindungen, unleugbar. Sie ſtellen uns allemal gegenwärtige Veränderungen, ſamt ihren Gegenſtänden, vor, folglich einzelne würkliche Dinge, welche Theile dieſer Welt ſind §. 528. Ein einzelnes Ding iſt durchgängig beſtimt §. 141. und hat alſo unendlich viele Merkmale und Beſtimmungen. Und wenn es noch dazu in dieſer Welt würklich iſt, ſo hat es, um des allgemeinen Zuſammenhangs willen, unendlich viel Gründe, Folgen und Verhältniſſe §. 319. Folglich iſt eine iedwede unſerer Empfindungen, weil ſie kein abſtracter Begrif iſt, ſondern uns die Gegenſtände als einzelne und in dieſer Welt durchgängig beſtimte Dinge vorſtelt, ein Bild, welches unendlich viel auf einmal vorſtelt. Nun mag man eine ſeiner Empfindungen nehmen, welche man will, ſo wird man ſich leicht überzeugen können, daß man ſich in derſelben niemals alles deſſen bewußt ſey, was ſie in ſich enthält. Man ſetze, daß wir uns einen Menſchen, durch unſer Geſicht, vorſtellen: ſind wir uns wohl aller Lichttheilgen bewußt, die in unſere Augen dringen? aller einzeln Bewegungen, in den verſchiedenen Theilen des Auges? aller einzeln Bewegungen in den Geſichtsnerven, und dem Gehirne? Folglich ſind wir uns der wenigſten dererjenigen Theile bewußt, woraus eine Empfin-

dung

dung beſteht, wenn wir uns ja einiger derſelben bewußt ſeyn ſolten. Folglich enthalten alle unſere Empfindungen viele Dunkelheit, und, wenn wir uns derſelben bewußt ſind, viele Verwirrung. Wir haben viele dunkele und ganz verworrene Empfindungen, und alsdenn iſt gar kein Zweifel, daß unſere Sinne, in ſo ferne ſie dergleichen Empfindungen verurſachen, zu dem untern Erkenntnißvermögen gehören. Allein wenn wir auch deutliche Empfindungen haben, ſo ſind ſie doch allemal einestheils, oder wohl gar gröſtentheils, dunkel und verworren. Alsdenn würkt der Verſtand dieſe Deutlichkeit in den Empfindungen, indem er mit den Sinnen zugleich geſchäftig iſt, und die Sinne bringen die Empfindung hervor, in ſo ferne ſie ſinnlich iſt §. 523. Folglich kan man mit Recht ſagen, daß alle Empfindungen ſinnliche Vorſtellungen ſind, und von dem untern Erkenntnißvermögen gewürkt werden. Und da die Aeſthetik, von der Verbeſſerung und dem rechten Gebrauche aller ſinnlichen Erkenntnißvermögen, handelt §. 527. ſo handelt ſie auch von der Verbeſſerung, und dem rechten Gebrauche der Sinne. Dieſer Theil der Aeſthetik kan **die empiriſche Aeſthetik** genannt werden, weil er von der Erfahrung handelt, und zeigt, wie man ſie erlangen, verbeſſern und vortragen ſoll. **Die Erfahrung** aber beſteht in aller Erkenntniß, welcher wir uns vermittelſt der Sinne bewußt ſind; ſie mag nun entweder aus klaren Empfindungen beſtehen, oder aus ſolchen klaren Vorſtellungen, die wir auf eine nähere Art aus den Empfindungen herleiten. Der Begrif von der Erfahrung wird ſchon, in der Vernunftlehre, weitläuftig unterſucht.

§. 543.

Eine der allerſchwerſten nnd wichtigſten Unterſuchungen bey unſern Sinnen beſteht darin, ob unſere Empfindungen wahr ſind, oder ob uns unſere Sinne betrügen? Weil alle unſere übrige Erkenntniß auf den Empfindungen beruhet, ſo würde es um die Gewißheit der ganzen menſchlichen Erkenntniß gethan ſeyn, wenn wir uns auf unſere

Sinne nicht verlaſſen könnten. Daher haben auch die allgemeinen Zweifler allemal ihre erſte Sorge dahin gerichtet ſeyn laſſen, unſere Sinne verdächtig zu machen. Wir müſſen uns alſo zu überzeugen ſuchen, daß uns unſere Sinne niemals betrügen; ſondern daß wir uns allemal ſelbſt bey Gelegenheit unſerer Empfindungen betrügen, wenn uns unſere Sinne zu betrügen ſcheinen. Nemlich man verſteht, durch einen **Betrug der Sinne**, eine falſche Vorſtellung, welche auf eine nähere Art von unſerm Sinne entweder in der That, oder dem erſten Anſcheine nach abhanget. Alle unſere falſche Erkenntniß hat einigen Grund in den Sinnen; und wir müſten alſo, einen iedweden Irrthum, einen Betrug der Sinne nennen, wenn wir durch einen ſolchen Betrug eine iede falſche Vorſtellung verſtehen wolten, die von den Sinnen abhanget. Da dieſes nun wider allen Gebrauch zu reden iſt; ſo verſtehen wir, durch einen Betrug der Sinne, nur eine ſolche falſche Vorſtellung, die auf eine nähere Art von den Sinnen abhanget. Wenn uns z. E. ein eckigter Thurm von ferne rund zu ſeyn ſcheint, ſo ſagen wir, daß dieſes ein Betrug unſerer Sinne ſey.

§. 544.

Unſere Empfindungen entſtehen unmittelbar, durch die Aufmerkſamkeit auf gegenwärtige Dinge §. 528. Wenn alſo unſere Seele eine Empfindung in ſich hervorbringen will, ſo braucht ſie dieſelbe nicht aus andern Vorſtellungen herzuleiten, ſondern ſie braucht nur die gegenwärtigen Dinge anzuſchauen; obgleich durch vorhergehende Vorſtellungen, die Aufmerkſamkeit beſtimt werden kan, um gegenwärtige Dinge anzuſchauen. Allein die übrigen Vorſtellungen ſtellen uns abweſende Dinge vor, und die Seele kan ſie nicht durch einen ohngefehren Zufall, oder ſchlechterdings in ſich durch einen Sprung hervorbringen. Folglich leitet ſie dieſelbe aus andern Vorſtellungen, durch einen Schluß, her. Folglich muß ein Betrug der Sinne entweder eine Empfindung ſeyn, und alsdenn würde er von

den Sinnen zunächſt abhangen; oder er iſt eine andere Vorſtellung. Soll nun dieſe andere Vorſtellung auf eine nähere Art von den Sinnen abhangen, oder ſoll ſie ein Betrug der Sinne ſeyn: ſo muß ſie die Seele, aus einer Empfindung, vermittelſt eines Schluſſes herleiten. Dieſer Schluß iſt entweder ein Vernunftſchluß, oder ein dunkeler und verworrener Schluß. In dem erſten Falle iſt ſich die Seele einer Empfindung bewußt, und noch einer andern Vorſtellung, die mit der Empfindung einen Theil gemein hat; und aus dieſen beyden Vorſtellungen leitet ſie, als aus zwey Vorderſätzen, den Betrug der Sinne, als einen Schlußſatz, her. In dem andern Falle leitet ſie zwar, den Betrug der Sinne, aus einer Empfinduug, und einer andern mit derſelben verknüpften Vorſtellung her. Allein ſie iſt ſich dieſer Vorſtellungen nicht beſonders bewußt, und ſie verwechſelt demnach die falſche Vorſtellung, die ſie aus der Empfindung herleitet, mit der Empfindung ſelbſt, oder unterſcheidet ſie nicht von einander, und bildet ſich alſo ein, daß ſie durch ihre Sinne die Vorſtellung erlange, die ein Betrug der Sinne iſt. Dieſer letzte Fehler wird, **der Fehler des Erſchleichens**, genannt. Exempel will ich, der Kürze wegen, bis ins Folgende verſparen.

§. 545.

Was die Empfindungen ſelbſt betrift, ſo kan man ſich aufs gewiſſeſte überzeugen, daß keine derſelben falſch ſeyn könne; ſondern daß ſie vielmehr zu den allerrichtigſten Vorſtellungen gehören, deren unſere Seele irgends nur fähig iſt. Denn ſie mögen entweder innerliche, oder äuſſerliche Empfindungen, oder beydes zu gleicher Zeit ſeyn: ſo ſtellen ſie uns entweder gegenwärtige Veränderungen unſerer Seele, oder unſeres Körpers, oder beyde zu gleicher Zeit vor §. 529. Folglich ſtelt uns eine iedwede Empfindung gegenwärtige Veränderungen vor, und zwar ſo, wie ſie bey einander entweder würklich ſind, oder auf einander folgen §. 518. 537. Folglich ſtelt ſie uns Sachen vor, die in dieſer Welt würklich ſind, und alſo die gröſte Wahrheit

heit und Gewißheit haben, die endliche Dinge haben können §. 345. Da nun eine iedwede Vorſtellung wahr iſt, die uns mögliche und wahre Sachen vorſtellt, indem ſie alsdenn nicht nur eine Vorſtellung zu ſeyn ſcheint, ſondern es auch in der That iſt §. 489. ſo ſind alle unſere Empfindungen ſo richtige und wahre Vorſtellungen, als nur irgends eine Vorſtellung ſeyn kan, und es iſt demnach keine Empfindung ein Betrug der Sinne, oder unſere Sinne betrügen uns niemals §. 543. Wir können uns, von der Richtigkeit dieſes Beweiſes, noch durch verſchiedene Betrachtungen überzeugen. Einmal iſt es allerdings gewiß, daß wir viele Gewalt über unſere Empfindungen haben. Allein dieſe Gewalt erſtreckt ſich nicht weiter, als ſie ofte zu befördern oder zu verhindern §. 540. 541. Es ſteht nicht in unſerer Gewalt, eine gegenwärtige Veränderung anders zu empfinden, als es die Beſchaffenheit und Stärke dieſer Veränderung mit ſich bringt. Wenn der Zucker auf unſerer Zunge zerſchmolzen iſt, ſo müſſen wir die Veränderung, die er auf der Zunge verurſacht, ſo empfinden, wie wir ſie empfinden. Folglich ſind unſere Empfindungen Würkungen der gegenwärtigen Veränderungen, die nach Geſetzen der Natur erfolgen, welche nicht in unſerer Gewalt ſtehen. Da nun zwiſchen allen Würkungen und Urſachen, eine Aehnlichkeit und Gleichheit iſt §. 254. 255. ſo ſind auch alle unſere Empfindungen den Veränderungen in uns ähnlich und gleich, die ſie vorſtellen; und da ſie alſo mit denenſelben übereinſtimmen, ſo ſind ſie wahre Bilder derſelben. Zum andern iſt die Kraft unſerer Seele eine Kraft, welche ſich dieſe und keine andere Welt vorſtellen ſoll. Wenn nun unſere Empfindungen falſch wären, ſo würden ſie uns entweder ganz unmögliche Dinge vorſtellen, oder Dinge die in dieſer Welt nicht möglich ſind. In beyden Fällen würden ſie uns nicht, dieſe Welt, vorſtellen. Und da die Unrichtigkeit unſerer Empfindungen ſich, durch unſere ganze übrige Erkenntniß, verbreiten würde: ſo würde alsdenn unſere Seele, keine Vorſtellungskraft dieſer

Welt

Welt, ſeyn. Sie würde durch einen Irrthum in dieſe Welt verſetzt worden ſeyn, und die Schuld davon würde auf den Urheber der Welt zurückfallen: weil er entweder in dieſe Welt denkende Subſtanzen geſetzt haben würde, die in eine andere Welt gehören; oder weil er die übrige Welt, den Empfindungen unſerer Seele, nicht gemäs eingerichtet hätte. Wenn man alſo, die unendliche Weisheit des Urhebers der ganzen Welt, mit zu Rathe zieht: ſo kan man nicht anders als annehmen, daß unſere Empfindungen ſolche Abdrucke der gegenwärtigen Veränderungen in uns ſind, welche einen ſolchen Grad der Wahrheit haben, als erfodert wird, wenn wir uns dieſe Welt ſo vorſtellen ſollen, als es die Erreichung aller Abſichten erfodert, um welcher willen uns GOtt erſchaffen hat.

§. 546.

Da nun, ein Betrug der Sinne, keine Empfindung ſelbſt ſeyn kan §. 545. ſo iſt er eine falſche Vorſtellung, die wir aus andern Vorſtellungen ſchlieſſen, entweder durch einen deutlichen Schluß, oder durch einen dunkeln und verworrenen Schluß §. 544. Iſt das erſte, ſo ſind wir uns einer Empfindung und einer andern Vorſtellung, die mit jener einen Theil gemein hat, bewußt, und aus beyden leiten wir deutlich diejenige falſche Vorſtellung her, die wir einen Betrug der Sinne nennen. Und wenn das iſt, ſo iſt unſer Vernunftſchluß falſch, und er muß alſo, vermöge deſſen, was ein ieder aus der Vernunftlehre weiß, entweder in der Form oder in der Materie fehlen. Iſt das erſte, ſo entſteht der Betrug der Sinne, indem wir eine Empfindung, mit einer andern wahren Vorſtellung, auf eine unrichtige Art verknüpfen, und alſo iſt die Empfindung ſamt den Sinnen an dieſem Betruge unſchuldig. Geſetzt, daß iemand einen viereckigten Thurm von ferne ſieht, und denſelben für rund hält, weil er ihm rund zu ſeyn ſcheint, und er wolte ſo ſchlieſſen: alle runde Körper ſcheinen in der Ferne rund, dieſer Thurm ſcheint in der Ferne rund, und alſo iſt er rund. Hier iſt unleugbar, daß die beyden erſten

Sätze wahr ſind, und daß der letzte falſch iſt, weil der Schluß in der Form unrichtig iſt. In der andern Figur kan man niemals, bejahender Weiſe, ſchlieſſen. Es iſt eben ein ſolcher Schluß, als wenn man ſchlieſſen wolte: der Menſch iſt ein Sünder, nun iſt der Teufel auch ein Sünder, alſo iſt der Teufel ein Menſch. Kan man nun wohl ſagen, unſere Augen betrügen uns in dieſem Falle? Iſt der Vernunftſchluß in der Materie falſch, ſo müſte entweder die Empfindung falſch ſeyn, oder die andere Vorſtellung. Das erſte iſt nicht möglich. Folglich wenn wir bey Gelegenheit einer Empfindung uns betrügen, und in der Art zu ſchlieſſen nicht irren: ſo verbinden wir mit der Empfindung eine andere Vorſtellung, die falſch iſt, und die wir durch ein Vorurtheil für wahr halten. Und alſo liegt, auch in dieſem Falle, die Schuld des Betrugs der Sinne nicht in unſern Empfindungen, ſondern in unſern Vorurtheilen. Geſetzt man wolte ſo ſchlieſſen: ein Körper hat die Geſtalt, die er uns von ferne zu haben ſcheint, nun ſcheint uns dieſer Thurm von ferne rund zu ſeyn, alſo iſt er würklich rund. Ein iedweder ſieht, daß der erſte Satz falſch iſt, und daß er folglich die Urſach, von der Unrichtigkeit des letzten Satzes, iſt. Da nun der Fehler des Erſchleichens in der That ein Schluß iſt, nur daß wir uns der verſchiedenen Theile, aus denen er beſteht, nicht bewußt ſind: ſo liegt auch in dieſem Falle, die Schuld des Betrugs der Sinne, entweder in der unrichtigen Art zu ſchlieſſen, oder in der Unrichtigkeit der andern Vorſtellung, die wir mit der Empfindung verknüpfen. Wenn wir durch den Fehler des Erſchleichens betrogen werden, ſo bilden wir uns um ſo vielmehr ein, daß uns unſere Sinne betriegen, weil wir uns ſelbſt nicht bewußt ſind, daß wir mit unſern Empfindungen andere Vorſtellungen verbinden, und daraus Schlüſſe machen. Es dünkt uns demnach alsdenn, als wenn wir weiter nichts thäten, als empfinden, und wir ſolten manchmal drauf ſchwören, daß eine Sache rund ſey, weil wir es unſerm Bedünken nach mit unſern Augen ſehen.

§. 547.

§. 547.

Durch **Blendwerke der Sinne**, oder Gaukeleyen, verſteht man ſolche Sachen oder Handlungen, die mit Fleiß ſo eingerichtet werden, daß dadurch die Sinne betrogen werden können. So machen Taſchenſpieler, falſche Propheten, Schwärmer in der Religion, und wie alle übrige Gaukler heiſſen mögen, den Leuten ein Blendwerk vor; indem ſie ſo geſchickt ihre Poſſen zu machen wiſſen, daß man ofte drauf ſchwören ſolte, man ſehe es mit ſeinen eigenen Augen, daß etwas ſo oder ſo geſchehe. Ein Blendwerk iſt entweder **ein kräftiges**, oder **ein unkräftiges Blendwerk der Sinne**. Aus jenem entſteht würklich ein Betrug der Sinne, aus dieſem aber nicht. Wenn zwey Leute einem Taſchenſpieler zuſehen, ſo ſind die Gaukeleyen deſſelben in Abſicht auf den einen kräftig, wenn derſelbe in der That zu ſehen glaubt, daß er ſich z. E. ein Meſſer in die Augen ſteche, in Abſicht auf den andern aber unkräftig, welcher weiß, wie dieſe Poſſen zugehen. Da nun aller Betrug der Sinne aus Vorurtheilen, oder aus einer unrichtigen Art zu ſchlieſſen entſteht §. 546. ſo kan keinem Menſchen ein kräftiges Blendwerk vorgemacht werden, der von allen Vorurtheilen frey iſt, und der niemals auf eine unrichtige Art ſchließt. Jemehr Vorurtheile aber iemand im Kopfe hat, die auf Empfindungen können angewendet werden, und ie gröſſer ſeine Fertigkeit iſt, aus wahren Gründen auf eine falſche Art zu ſchlieſſen, deſto mehr ſind ſeine Sinne der Gefahr betrogen zu werden ausgeſetzt, und deſto leichter und öfter kan ihm ein kräftiges Blendwerk vorgemacht werden. Nun iſt wohl kein Menſch zu finden, der von allen Vorurtheilen frey iſt, und der niemals auf eine unrichtige Art ſchließt. So weit kan es wohl ein Menſch bringen, daß er nicht leicht irrt, wenn er deutlich ſchließt; allein wer ſchließt, bey allen ſeinen Empfindungen, deutlich? Folglich iſt wohl kein Menſch zu finden, der ſich allemal vor dem Fehler des Erſchleichens hüten ſolte. Und folglich iſt kein Menſch ſo klug, verſtändig und vorſichtig,

daß er von allem Betruge der Sinne frey ſeyn ſolte, und daß er niemals durch ein Blendwerk kräftig bezaubert werden ſolte. Allein ie dummer die Zeiten und Perſonen ſind, deſto leichter und häufiger ſind die kräftigen Blendwerke der Sinne. Daher die Gaukler in der Religion niemals und nirgends mehr Beyfall finden, als unter dem Pöbel, unter dummen Leuten, und in finſtern Zeiten. Die Aufklärung der Wiſſenſchaften entdeckt die Vorurtheile der Welt, und legt alſo dem Betruge der Sinne mächtige Hinderniſſe in den Weg.

§. 548.

Wenn man bedenkt, wie viele groſſe und gefährliche Irrthümer, aus den Betrügereyen der Sinne, z. E. aus den Gaukeleyen in der Religion, entſtanden ſind, und noch entſtehen: ſo wird man es für eine höchſt wichtige Sache halten, einen Menſchen dafür in Sicherheit zu ſetzen. Nun kan dieſes erſtlich geſchehen, wenn man, durch eine geſunde Vernunftlehre, die Fertigkeit erlangt, aus angenommenen Gründen auf eine richtige Art die Folgen herzuleiten. Und zum andern, wenn man die Vorurtheile entdeckt, worauf der Betrug der Sinne, und die kräftige Würkung aller Gaukeleyen, beruhet. Und da wollen wir ein fünffaches Vorurtheil bemerken, durch welches wir verleitet werden können, bey Gelegenheit unſerer Empfindungen auf falſche Vorſtellungen zu gerathen; und es iſt zu wünſchen, daß man noch mehrere Vorurtheile entdecke, die vielleicht hieher gehören. 1) **Das Vorurtheil des Thomas: wenn man annimt, daß dasjenige, was wir ſelbſt nicht erfahren, oder klar empfinden, nicht würklich, oder wohl gar nicht einmal möglich ſey, und auch von andern nicht erfahren werde, ob ſie gleich in andern Umſtänden ſich befinden als wir.** Nach dieſem Vorurtheile leugnete Thomas die Auferſtehung Chriſti, weil er ſelbſt ihn nicht geſehen hatte; ja er ſetzte ſich es recht vor, ſie ſo lange zu leugnen, bis er ſelbſt ihn würde geſehen und mit ſeinen Händen betaſtet haben. Es iſt aber ein offen-

bar

bar falſcher Satz. Was ich nicht empfinde, das kan mir nicht gegenwärtig ſeyn, oder ich merke wenigſtens ſeine Gegenwart nicht. Da aber meine Sinne nicht allwiſſend ſind, ſo kan es demohnerachtet gegenwärtig, wenigſtens an andern Orten und zu andern Zeiten ſeyn, und es kan alſo von andern Leuten erfahren werden. Es iſt daher ſehr ungereimt, wenn man anderer Leute Erfahrungen blos deswegen leugnet, weil man ſelbſt ſie nicht hat; wie die Freygeiſter die übernatürlichen Erfahrungen der Frommen leugnen, weil ſie ſelbſt ſo unglückſelig ſind, und dieſelben nicht haben. Unterdeſſen begehen unendlich viele Leute den Fehler, daß ſie nach dieſem Vorurtheile ſchlieſſen, und deshalb von ihren Sinnen betrogen werden. So leugnen viele die Bewegung des Erdbodens, weil ſie dieſelbe nicht erfahren, und daher glauben ſie, daß man mit Händen greifen könne, der Erdboden ſtehe ſtille. Allein ein anderes iſt es, wenn wir ſagen: wir erfahren nicht, daß etwas ſey; und ein anderes, wenn wir ſagen: wir erfahren, daß es nicht ſey. Das erſte können wir unendlich ofte mit Wahrheit ſagen, wir erfahren z. E. die Bewegung der Erde nicht. Das letzte aber können wir niemals, mit Wahrheit, ſagen. Denn keine richtige Empfindung kan verneinend ſeyn. Sie müſte uns alsdenn was Abweſendes vorſtellen, allein wir empfinden nur das Gegenwärtige. Folglich betrügen wir uns allemal, vermöge dieſes Vorurtheils, in unſern Erfahrungen, wenn wir verneinende Erfahrungen machen, oder annehmen, daß die Erfahrung uns unmittelbar unterrichte, daß etwas nicht ſey, oder daß es dieſes oder jenes Prädicat nicht habe. Daher verbergen die Taſchenſpieler die Art, wie ſie etwas thun, vor den Augen der Zuſchauer, und eben dadurch machen ſie ihnen ein Blendwerk vor, weil die meiſten Menſchen dasjenige leugnen, was ſie nicht ſehen.

2) **Was mit einer gewiſſen Vorſtellung einigermaſſen übereinſtimt, das ſtimt gänzlich mit ihr überein, oder iſt ſie ſelbſt.** Dieſer Satz iſt offenbar falſch, weil diejenigen Dinge, die einigermaſſer einander ähnlich

und gleich ſind, doch ſehr weit von einander unterſchieden ſeyn können. Dieſes Vorurtheil iſt ebenfals, eine ſehr fruchtbare Quelle des Betrugs der Sinne. Ein Menſch hat z. E. in theologiſchen Büchern, die Beſchreibungen der übernatürlichen Gnadenwürkungen geleſen, oder er hat ſich, durch den mündlichen Unterricht, eine Vorſtellung von denſelben gemacht. Nun ſpührt er bey ſich, wenn er etwa in der Bibel lieſt, gewiſſe Veränderungen, die eine Aehnlichkeit mit vorerwehnter Vorſtellung haben. Ohne weiteres Bedenken nimt er nun an, daß er die Gnade GOttes in ſeiner Seele fühle. Und alle gründliche Gottesgelehrte wiſſen, daß ein ſolcher Menſch ſich eben ſo betrügen kan, als ein Menſch, der in der Nacht etwas hört oder ſieht, und um der Aehnlichkeit deſſelben willen, mit den Geſpenſterhiſtorien, die er im Kopfe hat, ohne weitere Unterſuchung es für ein Geſpenſt hält. 3) **Dinge, die neben einander würklich ſind, oder auf einander folgen, von denen iſt das eine die würkende Urſach des andern, vermittelſt eines reellen Einfluſſes.** Dieſer Satz iſt offenbar falſch. Unendlich viele Dinge, z. E. Menſchen, ſind in der Welt neben einander, oder folgen auf einander, die zwar, um des allgemeinen Zuſammenhangs willen mit einander verbunden ſind, aber doch nicht ſo, daß ſie einander durch einen reellen Einfluß zunächſt, oder auf eine nähere Art hervorbringen. Auf dieſe Art betrügen ſich manche Aerzte, welche einem Kranken Arzeneyen geben, und die guten Veränderungen, welche auf den Gebrauch der Arzeneyen folgen, für Würkungen der Arzeneyen halten; eben ſo, als wenn alle merkwürdige Begebenheiten, die auf einen Cometen erfolgen, für Würkungen deſſelben gehalten werden. Dieſes Vorurtheils bedienen ſich ebenfals die Taſchenſpieler. Sie nehmen eine Handlung vor, welche zu dem, was ſie machen wollen, gar nichts beyträgt. Unterdeſſen da ſie dieſelbe, zugleich oder kurz vorher, verrichten: ſo bildet ſich der leichtgläubige Zuſchauer ein, die Sache ſey durch dieſe Handlung geſchehen. 4) **Was wir in einigen, vielen,**

oder in den meiſten Dingen einer Art und Gattung erfahren, das komt allen Dingen derſelben Art und Gattung zu. Es iſt unnöthig zu ſagen, daß dieſer Satz falſch ſey, denn jedermann ſieht, daß er von dem Beſondern aufs Allgemeine auf eine unrichtige Art ſchließt. Unterdeſſen betrügen wir uns in unſern Empfindungen, vermöge dieſes Vorurtheils, ſo ofte, ſo ofte wir abſtracte und allgemeine Vorſtellungen, Urtheile und Wahrheiten, für Erfahrungen halten, und uns einbilden, die bloſſe Erfahrung zeige uns die Allgemeinheit einer Vorſtellung. Dieſes iſt aber gar nicht möglich. Die bloſſe unmittelbare Erfahrung iſt allemal eine Empfindung, und folglich eine Vorſtellung einzelner gegenwärtiger Dinge, welche alſo keine abſtracten und allgemeinen Dinge ſind. So betrügt ſich ein iedweder, welcher durch ſeine Erfahrung zu wiſſen ſich einbildet, daß es niemand mit ihm gut meyne, daß eine Arzeney in allen Fällen gut ſey, weil er ſie in den meiſten für gut befunden, u. ſ. w. 5) **Die äuſſerlichen Empfindungen ſtellen uns, die Beſchaffenheiten und Gröſſen der Gegenſtände ſelbſt, vor;** oder ſie ſind Bilder, welche uns nicht nur zunächſt eine Beſchaffenheit in dem Gegenſtande vorſtellen, ſondern welche auch derſelben ähnlich ſind. In dieſem Irrthume ſtecken die allermeiſten Menſchen, und das iſt die vornehmſte Urſach, warum nachdenkende Köpfe auf den Einfall gerathen ſind, zu ſagen, daß die Sinne uns betrügen. Jederman bildet ſich ein, er ſähe es mit Augen, daß die Röthe in dem rothen Tuche ſey, u. ſ. w. Allein ein geringes Nachdenken kan uns, von der Unrichtigkeit dieſer Einbildung, überführen. Ich will nur zwey Beyſpiele, zur Erläuterung, anführen. Geſetzt, wir ſehen einen rothen Körper: ſo mag man eine Theorie von den Farben annehmen, welche man will, ſo iſt unleugbar, daß die Lichtſtralen unter einem gewiſſen Winkel, und in einer gewiſſen Stärke, zurückgeworffen werden, und in die Augen fallen. Daſelbſt bringen ſie eine gewiſſe Bewegung hervor, und die empfindet die Seele,

und die nennen wir roth. Folglich kan dieſe Empfindung, weil ſie uns eine Würkung der Lichtſtralen vorſtelt, keine Beſchaffenheit des Gegenſtandes uns vorſtellen; ſondern der Körper muß nur ſo beſchaffen ſeyn, daß er das Licht dergeſtalt zurückwirft, wie es zur Hervorbringung dieſer Würkung erfodert wird. Auf eine ähnliche Art verhält es ſich, wenn uns ein viereckigter Thurm von ferne rund zu ſeyn ſcheint. Aus der Optik kan man lernen, daß die Lichtſtralen, die von einem eckigten Körper abprallen, endlich, nach den Geſetzen der Bewegung, in einen Circul zuſammenflieſſen, und alſo müſſen ſie im Auge ein rundes Bild machen. Folglich betrügen uns unſere Augen nicht, wenn ſie uns einen eckigten Körper von ferne als rund vorſtellen; ſondern wir betrügen uns ſelbſt, wenn wir uns einbilden, daß die Körper accurat ſo beſchaffen ſind, als die Würkungen, die ſie in den Werkzeugen unſerer Sinne verurſachen, und die Empfindungen derſelben. Da nun die Werkzeuge der Sinne, bey verſchiedenen Menſchen, verſchieden ſeyn können: ſo kan ich unmöglich wiſſen, ob meine Empfindungen eben ſo ſind, als die Empfindungen anderer Leute. Vielleicht ſind die Menſchen darin gewaltig von einander verſchieden, und vielleicht empfinde ich die Gröſſe einer Elle eben ſo, wie der andere Dreyviertheleellen empfindet. Oder man ſetze, daß ich und ein anderer eine Gröſſe ſehen, die wir alle beyde der Länge nach eine Elle nennen; geſetzt, daß durch ein Wunderwerk die Empfindung, die der andere von dieſer Gröſſe hat, in meine Seele verſetzt würde: ſo würde vielleicht dieſelbe eben die Empfindung ſeyn, die ich gewöhnlicher Weiſe von einer Gröſſe habe, die ich Dreyviertheleellen zu nennen pflege. Dieſer Gedanke wird vermuthlich, den meiſten Leſern, ſehr ſeltſam zu ſeyn ſcheinen; allein man wird bey genauerem Nachdenken finden, daß er nicht ohne Grund angenommen werden kan.

§. 549.

Aus den vorhergehenden Unterſuchungen erhellet demnach, daß wir, wenn wir verſichert ſind, daß wir keine

Vor=

Vorſtellung, die wir aus unſern Empfindungen herleiten, für die Empfindungen ſelbſt halten, uns völlig von der Wahrheit unſerer Empfindungen verſichert halten können, und daß wir uns auf dieſelben mit der ungezweifeltſten Zuverſicht verlaſſen können. Folglich haben alle unſere Empfindungen, die in der That keine andere Vorſtellungen als Empfindungen ſind, und welche mit keinen andern Vorſtellungen untermengt ſind, eine völlige und ungezweifelte Gewißheit §. 504. Allein das iſt eine ganz andere Frage: ob wir Menſchen uns in allen Fällen zuverſichtlich auf unſere Empfindungen, oder auf diejenige Erkenntniß, die wir für Empfindungen und Erfahrungen halten, verlaſſen können? Wenn man bedenkt, wie tief die Vorurtheile bey uns ſich einwurzeln können, wie natürlich es uns werden kan, nach ihnen zu ſchlieſſen, und wie unvermerkt wir den Fehler des Erſchleichens begehen können: ſo wird man gerne zugeſtehen, daß man die allergenaueſte Unterſuchung anſtellen müſſe, ehe man eine Erkenntniß, die wir für eine Erfahrung halten, für gewiß anſehen. Man muß erſt unterſuchen, ob das, was man für eine Empfindung hält, in der That eine Empfindung ſey. Alsdenn erſt, und nicht eher, kan man von ihrer Wahrheit überzeugt ſeyn. Da nun zu dieſer Unterſuchung ſehr viel Nachdenken und Ueberlegung erfodert wird: ſo kan man leicht zeigen, daß der Weg der Erfahrung, ſo wie ihn die Menſchen wandeln, eben der Gefahr zu irren ausgeſetzt ſey, als die übrigen Wege der menſchlichen Erkenntniß. Jederman weiß ja, daß Leute ofte ihr Leben zum Pfande ſetzen ſolten, daß ſie etwas mit ihren eigenen Augen geſehen. Sie zweifeln nicht im geringſten an der Wahrheit deſſelben, und gleichwohl findet man nur gar zu ofte, daß es falſch ſey. Und das iſt die Urſach, warum ſelbſt die Gelehrten, in ihren vermeinten Erfahrungen, ofte einander widerſprechen.

§. 550.

Wir haben, bey unſern Empfindungen, noch eine merkwürdige Veränderung anzumerken. Da nemlich die

Empfindungen, wenn ſie neu ſind, eben um ihrer Neuigkeit willen, einen hohen Grad der Klarheit und Stärke beſitzen, wenn kein anderweitiges Hinderniß ihrer Klarheit und Stärke vorhanden iſt §. 523. ſo kan man auch ſagen, daß die Empfindungen, wenn ſie lange in der Seele fortdauren, und nicht anderwerts woher einen Zufluß von ſtärkerm Lichte erhalten, ſelbſt durch die Zeit und ihr Alter verdunkelt und geſchwächt werden. Die Neuigkeit iſt nicht, die einzige Quelle der Klarheit der Empfindungen. Folglich kan eine Empfindung lange fortdauren, und nach und nach immer klärer und ſtärker werden; wenn z. E. ihr Gegenſtand, und deſſen Würkung in die Werkzeuge unſerer Sinne, vermehrt wird. Geſetzt, daß ich eine Wunde bekomme: ſo kan die Empfindung des Schmerzens viele Wochen hintereinander fortdauren, und mit der Zeit viel ſtärker und heftiger werden, wenn die Wunde ſich immer mehr und mehr verſchlimmert, und der Wundarzt genöthiget wird, zu brennen und zu ſchneiden. Allein wenn eine Empfindung lange in der Seele fortdaurt, und durch keine anderweitigen Urſachen vermehrt wird: ſo nimt, der Grad ihrer Klarheit, von ſelbſt mit der Zeit immer mehr und mehr ab, je älter ſie wird. Denn ihre Neuigkeit nimt alle Augenblick ab, und ihr Alter nimt beſtändig zu, und ſie wird alſo natürlicher Weiſe von ſelbſt immer dunkeler und ſchwächer. Dazu komt noch, daß neben ihr beſtändig immer andere und andere Empfindungen und Vorſtellungen entſtehen, wodurch die Aufmerkſamkeit zerſtreuet, und von dieſer Empfindung abgezogen wird. Folglich wird ihre Klarheit, durch andere Vorſtellungen, immer almälig vermindert. Daher komts, daß wir manche Empfindungen gar nicht mehr merken, z. E. den gewöhnlichen Schlag des Herzens, den Lauf des Bluts, den Druck der Luft; ob man gleich unleugbar ſieht, daß man dieſe Dinge empfinde. Wenn ein Verbrecher auf den Veſtungsbau gebracht wird: ſo iſt ihm die neue Lebensart im Anfange unleidlich, endlich empfindet er dieſelbe nicht ſonderlich. So geht es auch, mit

allen angenehmen Lebensarten, im Anfange. Wer nach einer bisherigen ſchlechtern Lebensart zuerſt einen guten Tiſch bekomt, der hat die lebhafteſten Empfindungen des Geſchmacks. Endlich wird er des guten Tiſches gewohnt, und er ißt von den beſten Gerichten, ohne ſonderlich lebhafte Empfindung. Man kan überhaupt ſagen, daß unſere Empfindungen niemals, in einem gleichen Grade, fortdauren können. Denn ſie werden entweder, durch eine anderweitige Urſach, in ihrer Fortdauer klärer oder ſtärker, oder nicht. In dem letzten Falle werden ſie, von einem Augenblicke zum andern, dunkeler und ſchwächer, wie ich gezeigt habe, ob man gleich dieſe Abnahme nicht alſobald merken kan. Wenn alſo eine Empfindung ihren höchſten Grad erreicht hat, deſſen ſie in unſerer Seele fähig iſt: ſo nimt ſie wieder ab, weil es unmöglich iſt, daß ſie gröſſer werden ſolte. Daher komts, daß, wenn Freude und Betrübniß am heftigſten ſind, ſie wieder abnehmen. Sehr ſtarke Empfindungen haben keine lange Dauer. Die ſtärkſten Wollüſte ſind kurz, mäßigere Empfindungen aber können länger dauren.

§. 551.

Aus der bisherigen Theorie von unſern Empfindungen laſſen ſich, einige Zuſtände unſerer Seele, erklären, wohin wir vor allen Dingen den Schlaf und das Wachen rechnen. Es gibt Leute, welche ſchlechterdings nicht zugeben wollen, daß die Seele wache oder ſchlafe, und welche annehmen, daß dieſe Veränderungen blos unſern Leib angehen. Nun geben wir gerne zu, daß in dem Leibe, beym Wachen und Schlafen, nothwendig gewiſſe Veränderungen angetroffen werden müſſen, und daß das Schlafen und Wachen der Seele, von dieſen Veränderungen, abhange. Allein wir müſſen dasjenige, was bey ſolchen Zuſtänden in der Seele vorgeht, von demjenigen unterſcheiden, was dabey in dem Körper ſich zuträgt; und das erſte gehört in die Pſychologie, was aber in dem Körper vorgeht, muß in der Phyſiologie unterſucht werden. Nun ſagen wir, daß wir **wachen**, wenn unſere äuſſerlichen Empfindungen klar ſind;

oder wenn wir uns, des gegenwärtigen Zuſtandes unſeres Körpers, bewußt ſind. **Und wir wachen auf**, wenn wir anfangen, uns des gegenwärtigen Zuſtandes unſeres Körpers bewußt zu werden. Wenn wir frühmorgens aufwachen, ſo werden wir uns unſeres Körpers bewußt, und wir werden uns des Schlafzimmers, des Bettes bewußt, wir hören und ſehen, mit einem Bewußtſeyn. So lange alſo nur einige äuſſerliche Empfindungen klar ſind, ſo lange wachen wir. **Wir ſchlafen ein**, wenn unſere äuſſerlichen Empfindungen verdunkelt werden, und die Bewegungen unſeres Leibes, ohne welche wir nicht lebendig bleiben könnten, bey nahe eben ſo bleiben als im Wachen, z. E. der Pulsſchlag, der Umlauf des Bluts, die Verdauung. Einige Veränderung geht freylich mit dieſen Bewegungen beym Einſchlafen vor, allein ſie iſt unmerklich. **Der Schlaf** iſt demnach derjenige Zuſtand der Dunkelheit aller unſerer äuſſerlichen Empfindungen, in welchem dieſe Lebensbewegungen des Leibes, ſo viel man merken kan, eben ſo bleiben als im Wachen. Im Schlafe können, wenn wir träumen, unſere innerlichen Empfindungen klar bleiben, und folglich beruhet, der ganze Unterſchied des Wachens und des Schlafs, was die Seele betrift, auf den äuſſerlichen Empfindungen, welche im Wachen klar, im Schlafe aber ſämtlich dunkel ſind. Im Schlafe weiß man nicht, wo man iſt, und ſelbſt die Krankheiten des Leibes merkt man ofte im Schlafe nicht. Der Schlaf verſchaft unſerer Seele einen doppelten Vortheil, und eben deswegen iſt er der Seele natürlicher Weiſe nothwendig. Einmal würde, die endliche Kraft unſerer Seele, ermüdet werden, und endlich ganz mat werden, wenn ſie ſich nicht im Schlafe wieder erholte. Endliche Kräfte, die immer ohne Unterbrechung in einem hohen Grade würkſam ſind, werden verdorben. Und zum andern bekommen nach dem Schlafe, unſere äuſſerliche Empfindungen, wiederum eine Neuigkeit; und folglich befördert der Schlaf die Klarheit derſelben. Beydes beſtätiget bey uns, die tägliche Erfahrung. Und der Schlaf

iſt

iſt alſo der Schatten der Seele, welcher die Klarheit der Erkenntniß im Wachen erhöhet.

§. 552.

Da wir von unſerer Geburt an, wenn wir wachen, beſtändig klare Empfindungen haben: ſo weiß ein iedweder Menſch aus ſeiner Erfahrung, wie klar ſeine Empfindungen gewöhnlicher Weiſe zu ſeyn pflegen. Bey einem iedweden Menſchen haben, die Werkzeuge der Sinne, eine gewiſſe beſtimte Einrichtung, und ſeine Aufmerkſamkeit hat einen gewiſſen Grad. Da nun von beyden, der Grad der Klarheit der Empfindungen, abhanget §. 536. 507. ſo iſt der eine Menſch eines gröſſern Grades der Klarheit in ſeinen Empfindungen fähig, als der andere. Krankheiten können dieſen Grad ungewöhnlich verändern, ſchwächen oder vermehren. Allein ſo lange ein Menſch geſund iſt, ſo lange haben ſeine Empfindungen einen gewiſſen gewöhnlichen Grad der Klarheit, den ein ieder Menſch aus der Erfahrung recht gut kennt, und alſobald wiſſen kan, ob ſeine Empfindungen dieſen Grad haben, oder nicht. So lange nun unſere Empfindungen dieſen bey uns gewöhnlichen Grad der Klarheit haben, ſo lange ſagen wir, **daß wir bey uns ſelbſt ſind, oder daß wir unſerer mächtig ſind.** Alsdenn ſind wir in einem uns gewöhnlichen Grade bewußt, wo wir ſind, mit wem wir reden, oder ſonſt zu thun haben, welche Zeit es iſt u. ſ. w. Folglich können wir alsdenn allen unſern Umſtänden, in denen wir uns befinden, gemäs denken und handeln. Wenn nun einige Empfindungen in einem ſo hohen und ungewöhnlichen Grade klar werden, daß alle übrigen Empfindungen merklich durch ſie verdunkelt werden, ſo **wird man auſſer ſich geſezt, man iſt nicht bey ſich ſelbſt, man vergißt ſeiner ſelbſt.** So kan ein Menſch in heftigen Leidenſchaften, durch Zorn, Rachgier, Liebe, auſſer ſich geſetzt werden. Die Empfindung der Beleidigung wird bey einem Zornigen ſo lebhaft, daß er nichts weiter ſieht und hört. Er iſt ſich des Orts, der Zeit, und anderer Umſtände

ſtände nicht mehr bewußt. Er denkt nicht mehr an ſeine eigene Würde. Daher redet und handelt er ganz anders, als ſeine eigene Würde, und die übrigen dermaligen Umſtände erfodern. Eben ſo kan ein Menſch, durch Schreck, auſſer ſich geſetzt werden. Wenn ein Menſch durch innerliche Empfindungen auſſer ſich geſetzt wird, ſo wird er entzückt; und die Entzückung iſt der Zuſtand der menſchlichen Seele, in welchem ſie durch innerliche Empfindungen auſſer ſich geſetzt wird. So entzücken Redner und Dichter, wenn ſie ſo ſchöne Gedanken in ihren Leſern und Zuhörern hervorbringen, daß das Gefühl dieſer Schönheiten dieſelben ganz einnimt, und ſie auſſer ſich ſetzt. Und das kan ganz natürlich zugehen, weil ein gröſſeres Licht das kleinere verdunkelt §. 508. Folglich gibt es natürliche Entzückungen, welche durch die Natur der Seele, nach den Regeln der Veränderungen der Erkenntniß, und der Erkenntnißvermögen, gewürkt werden §. 406. Eine Entzückung aber würde eine unnatürliche Veränderung der Seele ſeyn, wenn ſie nicht durch die Natur der Seele, ſondern durch die Natur eines andern Dinges gewürkt würde §. 413. und wenn ſie noch dazu durch die Natur keines einzigen endlichen Dinges gewürkt würde, ſo wäre ſie eine übernatürliche Entzückung, und ein Wunderwerk in der Seele §. 413. 414. Ein Weltweiſer kan nicht annehmen, daß es in der menſchlichen Seele würklich übernatürliche Entzückungen gebe. Er weiß nur von ihnen ſo viel, als er von allen übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken weiß, nemlich daß ſie an ſich und unter gewiſſen Bedingungen möglich ſind §. 415. 451 - 470. Ein Menſch kan manchmal mehr, manchmal weniger auſſer ſich geſetzt und entzückt werden; nach dem die Empfindung, die ihn auſſer ſich ſetzt, einen gröſſern oder kleinern Grad der Klarheit hat, und nach dem ſie alle übrige mehr oder weniger verdunkelt. Wenn eine Empfindung ſo klar iſt, daß ſie die ganze Aufmerkſamkeit beſchäftiget, und alle übrigen ganz verdunkelt, ſo kan ein Menſch nicht ſtärker auſſer ſich

geſetzt

geſetzt werden. Paulus ward, in den dritten Himmel, entzückt. Er macht davon eine ſolche Beſchreibung, welche nicht nur unſere Erklärung beſtätiget, ſondern auch zeigt, daß er in einem recht hohen Grade entzückt geweſen.

§. 553.

Nicht nur durch den Schlaf, und alsdenn, wenn der Menſch auſſer ſich geſetzt wird, wird der Grad der Klarheit der Empfindungen merklich vermindert, und wohl gar alle Klarheit derſelben ganz vertilgt; ſondern es gibt auch noch einen andern Zufall, durch welchen, eben dieſe Veränderung in unſern Empfindungen, hervorgebracht wird. Nemlich die Klarheit und Stärke der Empfindungen, ſonderlich der äuſſerlichen, hanget von der gehörigen Bewegung der Werkzeuge der Sinne, der Nerven und des Gehirns ab §. 536. Folglich müſſen die Nerven, ſtark und geſchwinde genung, bewegt werden können. Nun können die Nerven durch Dünſte, die ins Gehirne ſteigen, und in die Nerven ſelbſt dringen, ſchlaf werden, und alsdenn bewegen ſie ſich langſamer und ſchwächer; wie die Säyten einer Violine, wenn ſie nicht ſtraf genung angezogen ſind, einen ſchwächern Ton von ſich geben. Wie dieſe Veränderung in den Nerven durch Dünſte, oder auf eine andere Art, erfolge, das mögen diejenigen weiter und genauer unterſuchen, welche den menſchlichen Körper genauer betrachten. Uns iſt es hier genung, wenn wir anmerken, daß dieſe Sache ſich in der That angezeigter Maſſen verhalte. Wenn nun die Nerven ſamt dem Gehirne, durch Dünſte, zu der gehörigen Bewegung ungeſchickter gemacht werden: ſo wird auch der Grad der Klarheit der Empfindungen, mitten im Wachen, merklich vermindert. Und wenn dieſe Dünſte von dem Getränke herrühren, ſo ſagt man, **der Menſch werde betrunken**; rühren ſie aber von einer Krankheit her, **ſo wird er ſchwindlicht**, und ſein Zuſtand heißt **der Schwindel.** Leute, die eine Anwandelung vom Schwindel bekommen, ſagen ſelbſt, es ſey ihnen, als wenn ſie betrunken wären. Es ſcheint ihnen, als wenn alles mit ihnen

in

in einem Creiſe herum gehe, und wenn der Schwindel groß iſt, ſo hören und ſehen ſie nicht, ſondern es wird ihnen ganz ſchwarz vor den Augen. Ein Betrunkener ſieht und hört auch nicht recht, man muß ihm gewaltig in die Ohren ſchreyen, wenn er hören ſoll, und er ſelbſt redet ſo laut, als wenn andere Leute eben ſo taub wären, als er ſelbſt. Dieſe beyden Zuſtände beſtätigen viele Stücke unſerer Theorie von den Empfindungen, welche wir bisher vorgetragen haben.

§. 554.

Endlich gehört auch noch hieher die Ohnmacht, und der Todt. **Ein Menſch fällt in Ohnmacht,** wenn alle ſeine äuſſerlichen Empfindungen ganz verdunkelt werden, und zu gleicher Zeit diejenigen Bewegungen ſeines Leibes, ohne welchen er nicht leben kan, ſehr merklich geſchwächt werden. Im Schlafe werden, dieſe Bewegungen, nicht merklich vermindert; allein in der Ohnmacht hören ſie zwar nicht ganz auf, ſie werden aber ofte ſo ſchwach, daß man kaum den Othem und den Pulsſchlag bemerken kan. Manche ohnmächtige Leute werden wohl gar, für todt, gehalten. Und ſo lange dieſer Zuſtand fortdaurt, ſo lange **liegt der Menſch in der Ohnmacht.** Wenn aber nicht nur alle äuſſerlichen Empfindungen der Seele verdunkelt werden, ſondern auch die Lebensbewegungen in dem Körper ganz aufhören, ſo **ſtirbt der Menſch,** und es erfolgt **der Tod** deſſelben. Im Sterben hört der Puls zu ſchlagen auf, der Othem entgeht dem Menſchen, und die Maſchine des Körpers wird zerſtöhrt. Ob bey dem Tode des Menſchen noch mehr Veränderungen vorgehen, das läßt ſich durch die bloſſe Erfahrung nicht ausmachen. So viel aber wollen wir noch bemerken, daß nicht nur die Ohnmacht ein mitler Zuſtand, zwiſchen dem Schlafe und dem Tode, ſey; ſondern daß auch dieſe drey Zuſtände, was die Seele betrift, einander ſehr ähnlich ſind, indem in allen dreyen, die äuſſerlichen Empfindungen der Seele, ganz verdunkelt werden. Man kan demnach, von einem derſel-

ben

ben auf den andern, mit vieler Wahrſcheinlichkeit ſchlieſſen. Und gleichwie es einem Menſchen, wenn er einſchläft, nicht übel zu Muthe iſt, auch nicht in dem Augenblicke, da er ohnmächtig wird, ob ihm gleich vorher übel zu Muthe iſt; ſo kan man zwar zugeben, daß vor dem Tode viele ängſtliche Empfindungen vorhergehen können, der Augenblick des Sterbens aber kan keine ſchmerzhafte Empfindung verurſachen, weil der Tod die Seele in dieſem Augenblicke fühllos macht, oder weil er verurſacht, daß ſie aufhört, ſich ihres Körpers bewußt zu ſeyn. Manche Menſchen, wenn man auch von den moraliſchen Betrachtungen über den Tod abſtrahirt, fürchten ſich entſetzlich vor dem Tode, weil ſie glauben, daß er ihnen die allerſchmerzhafteſte Empfindung verurſachen werde. Allein die Natur ſelbſt zeigt uns, durch den Schlaf und die Ohnmacht, daß man ſich in dieſem Stücke gewaltig betrüge.

* *

Der andere Abſchnit, von der Einbildungskraft.

§. 555.

Wir ſind uns, unſerer vergangenen Veränderungen und Zuſtände, bewußt. Täglich erfahren wir dieſes, indem wir uns heute in unſern Gedanken wiederum vorſtellen können, was wir vor einem Augenblicke, vor etlichen Stunden, Tagen und Jahren geſehen, gehört, geſchmeckt und überhaupt gedacht und empfunden haben. **Eine Einbildung** iſt eine Vorſtellung, unſeres vergangenen Zuſtandes. Wenn wir an unſere vergangenen Zuſtände und Veränderungen gedenken, oder ſie uns klar vorſtellen, ſo haben wir auch eine Einbildung; allein wir können auch dunkele Einbildungen haben, und alsdenn ſtellen wir uns, unſere vergangenen Zuſtände, dunkel und ohne Bewußtſeyn vor. Das Wort Einbildung hat auch eine ſchlimme Bedeutung, indem man darunter falſche Vorſtel-

lungen überhaupt, und inſonderheit von vergangenen Dingen verſteht. So ſagt man, daß ein Menſch ſich etwas blos einbilde, wenn er uns erzehlt, GOtt ſey ihm erſchienen, oder er habe ein Geſpenſt geſehen, und dadurch wollen wir zu verſtehen geben, er mache ſich eine falſche Vorſtellung. Allein man braucht auch im gemeinen Leben dieſes Wort in derjenigen Bedeutung, die wir ihm gegeben haben, indem wir einem Menſchen eine ſtarke Einbildungskraft zuſchreiben, wenn er uns vergangene Sachen ſo lebhaft erzehlen kan, daß es iſt, als wenn wir ſie mit Augen ſähen. Da wir nun unleugbar Einbildungen haben: ſo beſitzt auch die Seele ein Erkenntnißvermögen, wodurch es ihr möglich iſt, ſich ihre vergangenen Zuſtände wieder vorzuſtellen, und dieſes Vermögen nennt man **die Einbildungskraft**, oder die Phantaſie. Da wir uns nun durch dieſes Vermögen nichts anders als unſere vergangenen Zuſtände vorſtellen, dieſe Zuſtände aber zu den vergangenen Zuſtänden der Welt gehören: ſo iſt unſere Einbildungskraft nichts anders als ein Vermögen, das Vergangene in der Welt ſich vorzuſtellen. Und wenn die Seele ſelbſt Einbildungen in ſich würkt, ſo braucht ſie dazu keine andere Kraft, als die Vorſtellungskraft der Welt §. 488. Wenn die Seele durch dieſe Kraft ſich die Welt vorſtelt, ſo kan ſie ſich auch vermöge derſelben das Vergangene vorſtellen. Und in ſo ferne beſitzt ſie die Einbildungskraft. Und da eine Einbildung würklich wird, wenn die Vorſtellungskraft der Seele auf vergangene Dinge gerichtet wird: ſo beſteht die Einbildungskraft in nichts anders, als in der Aufmerkſamkeit auf unſere vergangenen Zuſtände §. 506.

§. 556.

Unſere Einbildungen ſind nichts anders als Wiederholungen derjenigen Empfindungen, die wir vor demjenigen Augenblicke, in welchem die Einbildung würklich wird, gehabt haben, wir mögen ſie nun entweder lange vorher, oder kurz vorher gehabt haben. Nemlich eine **Vorſtellung wird hervorgebracht**, oder **entwickelt**, wenn ihre Dunkelheit

kelheit vermindert, und ihre Klarheit hervorgebracht und vermehrt wird. **Sie wird eingewickelt**, wenn ihre Klarheit vermindert wird, wenn ſie dunkel wird, und wenn ihre Dunkelheit vermehrt wird. **Sie wird aber wiederholt, oder von neuem hervorgebracht**, wenn ſie, nachdem ſie eingewickelt worden, abermals entwickelt wird. Nun ſind unſere Einbildungen nichts anders, als Vorſtellungen unſerer vergangenen Veränderungen §. 555. Vergangene Dinge ſind einmal gegenwärtig geweſen, und folglich ſtellen uns unſere Einbildungen Sachen vor, die wir vordem, als ſie gegenwärtig waren, empfunden haben §. 528. Damals, als wir ſie empfunden, entwickelte ſich ihre Vorſtellung in uns §. 529. Dieſe Empfindung ward mit der Zeit wieder dunkeler, und alſo eingewickelt §. 550. und durch die Einbildung wird ſie von neuem hervorgebracht §. 555. Folglich iſt eine Einbildung nichts anders als eine Empfindung, die wir vordem gehabt haben, und welche in unſerer Seele entſteht, wenn der Gegenſtand derſelben abweſend, oder uns nicht gegenwärtig iſt. Was wir niemals empfunden haben, das können wir uns auch nicht einbilden. Wer kan ſich vorſtellen, wie eine Speiſe geſchmeckt hat, die er niemals gegeſſen? Folglich iſt nichts in der Einbildungskraft, welches nicht vorher in den Sinnen geweſen. Gleichwie GOtt der Welt durch die Schöpfung ihre Würklichkeit gegeben, und ihr durch die Erhaltung ihre Fortdauer gibt; alſo ſind die Sinne die Schöpfer der Vorſtellungen von dieſer Welt, und die Einbildungskraft iſt die Erhalterin dieſer Vorſtellungen. Hätten wir keine Einbildungskraft, ſo würden wir eine Empfindung z. E. von der rothen Farbe, und wenn wir ſie ſchon unendlich ofte gehabt hätten, dennoch allemal, wenn wir was rothes ſehen, wie von neuem bekommen, und ſo, als damals, da wir zum erſten male was Rothes ſahen.

§. 557.

Die Gegenſtände aller unſerer Einbildungen ſind demnach Dinge, die wir vordem empfunden haben, die aber zu

der Zeit, da wir ſie uns durch die Einbildungskraft vorſtellen, und in ſo ferne wir ſie uns durch dieſe Kraft vorſtellen, abweſend ſind §. 556. Wir können uns alſo, durch dieſes Erkenntnißvermögen, vorſtellen: 1) ganz vergangene Dinge, die gar nicht mehr gegenwärtig ſind, und die wir vordem empfunden haben, z. E. den Schmerz einer Krankheit, die wir niemals wieder bekommen. 2) Vergangene Empfindungen von ſolchen Dingen, die zwar noch gegenwärtig ſind, allein zu der Zeit ſo weit von uns entfernt ſind, daß wir ſie nicht klar empfinden können, z. E. wie ein guter Freund ausſieht, der ietzt noch lebt, aber anderswo wohnet, als ich. 3) Das Vergangene an uns gegenwärtigen Dingen, z. E. wenn ein Bekannter vor meinen Augen ſteht, ſo kan ich mir einbilden, wie er vor einiger Zeit ausgeſehen, oder wie ſeine Stimme klingt, ob er gleich nicht redet. Ja 4) wenn wir von einer Sache eine Empfindung gehabt haben, ſo iſt die Erneuerung dieſer Empfindung allemal eine Einbildung, wenn ſie nur nicht durch die Sinne geſchieht. Denn wenn ich z. E. eine Perſon ſehe, und nach einer Stunde ſehe ich ſie wieder: ſo wird meine Empfindung, die ich vor der Stunde gehabt habe, erneuert, allein das iſt keine Einbildung. Doch wenn man der Sache genauer nachdenckt, ſo wird man erkennen, daß, die Erneuerung einer Empfindung durch die Sinne, keine Wiederholung einer vorhergehenden Empfindung ſey, ſondern eine neue Empfindung, welche aber von der vorhergehenden unmerklich unterſchieden iſt: das iſt, die Seele empfindet ein und eben dieſelbe Sache zu zwey verſchiedenen malen, und hat alſo zwey Veränderungen, die ihrer einzeln Beſchaffenheit nach von einander unterſchieden ſind. Allein eine Einbildung iſt eben diejenige Vorſtellung, die wir vor einiger Zeit gehabt haben, und welche eine Empfindung geweſen iſt. Wenn ich eine Sache ofte zu verſchiedenen Zeiten empfinde, ſo iſt es gleichſam, als wenn ich einen Groſchen einnehme, und nach einiger Zeit wieder einen Groſchen von eben demſelben Gepräge. Wenn ich aber

eine

eine Einbildung habe, ſo iſt es, als wenn ich einen Groſchen eingenommen, und denſelben nach einiger Zeit wieder in die Hände nehme. Die öftere Empfindung einer Sache vermehrt die Anzahl meiner Vorſtellungen, das thut aber die Einbildung nicht. Gleichwie nun alle unſere äuſſerliche Empfindungen, von materiellen Bildern in dem Gehirne, begleitet werden §. 531; alſo kan man auch dieſes von den Einbildungen um vieler Erfahrungen willen behaupten, wenigſtens mit Wahrſcheinlichkeit. Krankheiten, welche die Nerven und das Gehirn angreifen, verurſachen eine auſſerordentliche Würkſamkeit der Einbildungskraft, und durch Verletzungen des Gehirns kan es der Seele unmöglich werden, ihre Einbildungskraft zu gebrauchen. Man kan alſo annehmen, daß das materielle Bild, welches bey der Empfindung in dem Gehirne entſtanden iſt, wiederum von neuem entſteht, wenn durch die Einbildung diejenige Empfindung wiederholt wird, welche mit dieſem Bilde vordem verknüpft war. Doch es iſt nicht die Abſicht der Pſychologie, die Veränderungen des Körpers, welche unſere Vorſtellungen begleiten, ausführlich zu erklären. Und die Wahrheit zu ſagen, ſo haben wir es in der Weltweisheit noch nicht ſo weit gebracht, daß wir dieſe Veränderungen des Körpers hinlänglich erklären könnten.

§. 558.

Wenn wir, auf die Würkſamkeit unſerer Einbildungskraft, achtung geben: ſo kan man ſich nicht genung wundern, wie ſie von einer Vorſtellung einer vergangenen Sache auf eine andere fält. Ein Paar gute Freunde, die ſich einander lange nicht geſehen haben, reden Stunden lang mit einander, und zwar von tauſenderley Sachen. Geſetzt ich ſehe den **Titius**, den ich vor vier Jahren bey ſeinen Eltern beſucht, und der daſelbſt in einer groſſen Geſellſchaft geweſen: ſo werden mir ſeine Eltern ſamt der Geſellſchaft einfallen, und es wird mir auch einfallen, was daſelbſt geſprochen worden. Wenn man daher, mit einer Perſon,

in Geſellſchaft und in ein Geſpräch geräth, ſo gibt ein Wort das andere, und man geräth von einer Vorſtellung auf die andere, deren Gegenſtände man vordem geleſen, gehört, geſehen, oder irgends auf eine andere Art empfunden hat. Wenn man alſo auf die Würkungen der Einbildungskraft achtung gibt, ſo wird man allemal bemerken: daß, ſo bald wir eine Vorſtellung bekommen, die vor einiger Zeit ein Theil einer andern ganzen Vorſtellung geweſen, die wir wenigſtens innerlich empfunden haben, daß, ſage ich, dieſe Vorſtellung die Einbildungskraft in Bewegung ſetze, als welche vermittelſt dieſer Vorſtellung die vergangene ganze Vorſtellung, und die mit jener vergeſellſchafteten Vorſtellungen, wieder ins Gemüth bringet. Und das nennt man die Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen, welche zugleich die Regel der Einbildungskraft genannt wird, und man kan ſie auch kürzer ſo ausdrucken: wenn uns eine Vorſtellung wieder ins Gemüth komt, die vordem ein Theil einer andern in unſerm Gemüth geweſen, ſo komt uns dieſe Vorſtellung auch wieder ins Gemüth. Es kan demnach die Einbildungskraft keine unſerer vergangenen Vorſtellungen wieder erneuern, wenn nicht eine Vorſtellung, die entweder ein Theil derſelben, oder mit ihr vergeſellſchaftet geweſen §. 495. uns wieder ins Gemüth gebracht wird, und daher heißt, dieſe letztere Vorſtellung, die Vorſtellung, welche die Einbildungskraft lenkt. Und ſie kan entweder eine Empfindung ſeyn, oder eine Einbildung, indem eine Vorſtellung einer vergangenen Sache uns immer wieder, auf die Vorſtellungen anderer vergangenen Sachen, bringen kan. Z. E. wenn wir den Titius ſehen, ſo bekommen wir von ihm wieder eine Empfindung, die wir vordem von ihm gehabt haben, und damals war dieſe Empfindung ein Theil von der Empfindung der ganzen Geſellſchaft, und ſie war mit der Empfindung von ſeinem Vater in unſerm Gemüthe vergeſellſchaftet. Daher lenkt ſie die Einbildungskraft, daß dieſelbe uns, die Vorſtellung von der ganzen Geſellſchaft

ſchaft und von ſeinem Vater, wieder ins Gemüth bringt. Und nun ſetze man, daß mir ſein Vater vor vielen Jahren einen beſondern Liebesdienſt erwieſen, ſo wird die Einbildung von ſeinem Vater meine Einbildungskraft ſo lenken, daß ich an dieſen Liebesdienſt gedenke. Und ſo kan man überhaupt begreifen, wie die Einbildungskraft von einer Sache auf die andere fallen kan. Vorſtellungen, die mit einander vergeſellſchaftet ſind, ſind mit ihrer ganzen Vorſtellung und unter einander verbunden, weil alle Theile unter einander und mit ihrem Ganzen verknüpft ſind. Nun kan eins unter verknüpften Dingen allemal, ein Erkenntnißgrund des andern, ſeyn §. 28. Folglich iſt es möglich, daß unſere Seele, aus einer Vorſtellung, nicht nur diejenige erkenne, von welcher ſie vordem ein Theil geweſen, ſondern auch diejenigen, die mit ihr vergeſellſchaftet geweſen. Unterdeſſen können wir uns doch nicht rühmen, daß wir in allen beſondern Fällen den Grund völlig einſehen ſolten, warum die Einbildungskraft, bey Gelegenheit einer Vorſtellung, uns eben die Vorſtellung, mit welcher ſie in unſerer Seele vergeſellſchaftet geweſen, wieder ins Gemüth bringt, und keine andere, mit welcher ſie auch zu einer andern Zeit vergeſellſchaftet geweſen. Z. E. wenn ich einen alten Bekannten ſehe, warum fält mir nicht alles ein, was ich von ihm geſehen und gehört habe, oder irgends auf eine andere Art von ihm gedacht habe, ſondern nur einiges? Allein man kan von einem Weltweiſen nur verlangen, daß er überhaupt den Grund der Veränderungen der Dinge angebe. In beſondern einzelnen Fällen ſind die Gründe durchgängig beſtimt, und enthalten alſo ſo unendlich viel Umſtände und Beſtimmungen, daß es von dem menſchlichen Verſtande nicht einmal erwartet werden kan, dieſelben vollſtändig anzuzeigen und einzuſehen.

§. 559.

Wenn wir, die Einbildungen unter einander, und mit den Empfindungen, in Abſicht auf ihre Stärke und Klarheit vergleichen: ſo lehrt uns die Erfahrung folgende

Wahrheiten. 1) Die Empfindungen ſind vergleichungsweiſe klårere und ſtårkere Vorſtellungen, als die Einbildungen. Wir ſagen nicht, daß eine iede Empfindung klårer und ſtårker ſey, als eine iede Einbildung; ſondern daß jene klårer und ſtårker ſey, als dieſe, wenn ſie ůbrigens einander gleich ſind. Die Einbildung des Abſterbens einer geliebten Perſon kan allerdings die Seele dergeſtalt einnehmen, daß wir den Geſchmack der beſten Speiſen kaum merken, und daß uns der Appetit zum Eſſen und Trinken auf einige Zeit ganz vergeht. Allein wenn man z. E. die ſtårkſte und klårſte Empfindung, deren unſere Seele fåhig iſt, mit der ſtårkſten und klårſten Einbildung vergleicht: ſo ůbertrift jene dieſe an Klarheit und Stårke, wie das Licht der Sonne das Mondenlicht ůbertrift. Niemand kan ſich den Schmerz einer ausgeſtandenen Krankheit ſo klar vorſtellen, als er denſelben empfunden hat; oder mitten in der Krankheit ůberwiegt, die Empfindung des gegenwårtigen Elendes, die Vorſtellung der vergangenen angenehmen Empfindungen unſerer Geſundheit. Unſere Seele ſtelt ſich ja die Welt nach ihrer eigenen Lage, und nach der Stellung ihres Kórpers vor §. 487. Das Gegenwårtige aber iſt unſerer Seele und ihrem Kórper nåher, als das Vergangene. Folglich erhellet daher, warum ſie ſich jenes klårer vorſtellen kónne, als dieſes. Die materiellen Bilder in dem Gehirne ſind, bey den Einbildungen, lange nicht ſo ſtark, als bey den Empfindungen; indem ſie bey den leztern durch gegenwårtige Dinge hervorgebracht werden, bey den erſtern aber nur mittelbarer Weiſe durch das materielle Bild, welches diejenige Vorſtellung begleitet, wodurch die Einbildungskraft gelenkt wird. Ueberdies ſind die Einbildungen nur ſolche Vorſtellungen, von denen die Seele weiß, daß ſie dieſelben ſchon vorher erlangt hat. Folglich wird ihre Aufmerkſamkeit durch ſie nicht ſo ſehr gereizt, als durch die Empfindung: denn eine iede Empfindung iſt eine neue Vorſtellung, welche die Seele noch niemals gehabt hat §. 523. 2) Keine Einbildung iſt ſo

klar und ſtark, als die Empfindung, die wir von eben dem Gegenſtande gehabt haben; oder wir können uns nichts ſo klar und ſtark durch die Einbildungskraft wiederum vorſtellen, als wir es empfunden haben. Niemand kan ſich ſo klar und ſtark einen ausgeſtandenen Schmerz, eine Noth die vergangen, eine Speiſe die er vor einigen Tagen genoſſen hat, wiederum vorſtellen, als er ſie empfunden hat. Es erhellet dieſes nicht nur aus dem kurz vorhergehenden Satze, weil die Einbildungen überhaupt ſchwächer und dunkeler ſind, als die Empfindungen; ſondern auch daher, weil neben den Einbildungen allemal zugleich viele Empfindungen in der Seele ſind, indem allemal die erſte Vorſtellung, wodurch die Einbildungskraft gelenkt wird, eine Empfindung ſeyn muß §. 558. Nun aber werden alle andere Vorſtellungen, durch die Empfindungen, geſchwächt und verdunkelt §. 538. Durch die Empfindung bekomt die Seele den erſten Eindruck von einer Sache, und die Farben dieſes Bildes ſind noch friſch. Die Einbildung iſt dieſes Bild, in ſo ferne es ſchon eine Zeitlang gedaurt hat, und almälig erblaſſen die Farben deſſelben. Es iſt wahr, ofte ſtelt ſich ein Menſch das Vergangene, z. E. eine Beleidigung, viel lebhafter vor, als er es empfunden hat; allein alsdenn hat er nicht blos eine Einbildung, ſondern eine Erdichtung, wodurch die Vorſtellung des Vergangenen über die Wahrheit vermehrt wird. 3) Der Grad der Klarheit und Stärke der Einbildung hanget, von dem Grade der Klarheit und Stärke der Empfindung, welche durch jene erneurt wird, ab. Oder ie klärer und ſtärker eine vergangene Empfindung geweſen, deſto klärer und ſtärker iſt die Einbildung derſelben; ie ſchwächer und dunkeler aber die vergangene Empfindung geweſen, deſto ſchwächer und dunkeler iſt die Einbildung derſelben. In dem erſten Falle beſtand die Empfindung aus mehrern Vorſtellungen, als in dem andern §. 494. 501. Folglich kan, vermöge der Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen, die Einbildungskraft in dem erſten Falle mehr zuſammen vor-

 ſtellen,

ſtellen, als in dem andern §. 558. und alſo iſt auch in dem erſten Falle die Einbildung gröſſer, als in dem andern. Die Einbildung einer gröſſern Empfindung iſt eine Wiederholung einer gröſſern Vorſtellung, als die Einbildung einer kleinern Empfindung. Wenn man eine vornehme Perſon recht in der Nähe geſehen: ſo kan man ſich dieſelbe nachher viel klärer wieder vorſtellen, als wenn man ſie nur von ferne ſehr ſchwach geſehen. Folglich ie ſchärfer unſere Sinne ſind, deſto klärer ſind auch unſere Empfindungen §. 536. folglich können wir uns auch, durch unſere Einbildungskraft, diejenigen Empfindungen viel klärer wieder vorſtellen, welche wir durch ſchärfere Sinne erlangt haben, als diejenigen, die wir durch ſtumpfere Sinne erlangen: denn dieſe ſind ſchwach, und haben ein mattes Licht. Wir ſehen daher, daß alte Leute ſich, durch ihre Einbildungskraft, viel lebhafter dasjenige vorſtellen können, was ihnen in der Jugend begegnet, denn damals waren ihre Sinne ſehr ſcharf und ihre Empfindungen ſehr lebhaft; als was ihnen im Alter begegnet, denn das Alter macht ihre Sinne ſtumpf, und ihre Empfindungen ſchwach. Daher loben die Alten allemal die vergangenen Zeiten vor den gegenwärtigen, und denken, die Zeiten hätten ſich verſchlimmert, da ſie doch vielmehr ſich ſelbſt verſchlimmert haben. Und da das Gedächtniß auf der Einbildungskraft beruhet, wie wir künftig ſehen werden, ſo erhellet hieraus, wie natürlich es ſey, daß alte Leute ſich ſehr gut der Begebenheiten ihrer Jugend erinnern können, ob ſie gleich Dinge vergeſſen, die manchmal wenige Stunden vorher geſchehen ſind.

§. 560.

4) Die Einbildung einer Sache, die wir öfter empfunden und uns eingebildet haben, iſt klärer, als die Einbildung einer Sache, die wir ſeltener empfunden und uns eingebildet haben. Oder ie öfter wir eine Sache empfunden, und ie öfter wir die Empfindung derſelben wiederholt haben, deſto klärer können wir ſie uns durch die Einbildungskraft vorſtellen; ie ſeltener wir ſie aber empfunden

haben,

haben, und ie ſeltener wir dieſe Empfindung erneurt haben, deſto ſchwächer und dunkeler iſt das Bild derſelben in unſerer Einbildungskraft. Unſere Eltern haben wir unzähligemal geſehen, und an ſie in ihrer Abweſenheit unendlich ofte gedacht, wir können ſie uns aber auch, nach ihrem Tode ſo gar, ſo lebhaft vorſtellen, daß wir im Stande wären, ſie abzumalen. Man weiß aber kaum, wie eine Perſon ausſieht, die wir einmal oder ſelten geſehen haben. Wenn wir eine Stelle eines Buchs ofte leſen, ſo können wir ſie endlich auswendig herſagen. Und das komt daher: in einem iedweden Augenblicke haben wir eine andere ganze Vorſtellung §. 495. Wenn wir alſo eine Empfindung, ofte zu verſchiedenen Zeiten, haben und wiederholen: ſo wird ſie ein Theil von mehrern ganzen Vorſtellungen, und es vergeſellſchaften ſich alſo mit ihr viele Nebenbegriffe und Merkmale, wodurch es der Seele immer leichter wird, ſie ſich von neuem vorzuſtellen, und wodurch ſie immer klärer wird §. 495. 503. Und in dem entgegengeſetzten Falle iſt ſie um ſo viel ſchwächer und dunkeler, ie ſeltener wir ſie ſchon gehabt haben. Bey unſern Empfindungen verhält es ſich ganz anders. Je ſeltener wir ſie haben, und ie ſeltener wir ſie uns durch die Einbildungskraft vorſtellen, deſto neuer ſind ſie uns, folglich auch deſto lebhafter. Dinge die wir ſehr oft empfinden, und uns einbilden, werden alt, und ihre Empfindung wird eben dadurch ſchwächer und dunkeler §. 523. Wer täglich Wein trinkt, der hat lange nicht einen ſo lebhaften Geſchmack von demſelben, als derjenige, der ihn ſelten trinkt. Wer ſich in ein Frauenzimmer blos ſinnlich verliebt, der wird im Anfange durch ihren Anblick entzückt. Heyrathet er es endlich, ſo kan er ſeine Frau ohne merkliche Empfindung anſehen. 5) Je längere Zeit verſtrichen iſt, ehe wir eine Empfindung durch die Einbildung wiederholen, deſto ſchwächer und dunkeler iſt die Einbildung, wenn kein anderer Grund zum Gegentheil da iſt; ie kürzer aber die Zwiſchenzeit iſt, deſto ſtärker und klärer iſt auch die Einbildung. Daher können wir vergangene

gangene Dinge kurz nachher, wenn ſie vergangen ſind, uns ſehr lebhaft wieder vorſtellen, ie weiter ſie aber in die vergangene Zeit zurück gehen, deſto weniger klar können wir ſie uns vorſtellen. Ein Unglück, welches wir geſtern ausgeſtanden haben, können wir heute ſehr lebhaft denken. Eine Witwe hat, in den erſten Wochen der Trauer, ihren Mann noch in friſchem Andenken. Allein, nach zwanzig Jahren, denkt man kaum an dergleichen Dinge. Unſere Seele ſtelt ſich die Welt, nach der Stellung ihres Körpers, vor §. 487. Folglich, da ihr jüngſt verfloſſene Dinge näher ſind, als längſt verfloſſene Dinge: ſo kan ſie auch jene ſich klärer durch die Einbildungskraft vorſtellen, als dieſe. Zu dem komt noch, daß die Seele, bey längſt vergangenen Dingen, nachher ihre Aufmerkſamkeit mit unendlich viel mehr andern Vorſtellungen beſchäftiget hat, als bey jüngſt verfloſſenen Dingen. Und alſo behält ſie bey jenen weniger Kraft übrig, als bey dieſen, und alſo ſtelt ſie ſich auch jene in einem kleinern Grade vor, als dieſe. 6) Die Einbildung nicht lange vergangener Dinge, weil ſie ſtärker und klärer iſt, wie gleich ietzo gezeigt worden, verdunkelt die Einbildung ſolcher Dinge, die länger vergangen ſind, weil dieſelben ſchwächer und dunkeler ſind §. 508. Die neuern Begebenheiten verdrengen, aus den Unterredungen der Menſchen, allemal die alten Geſchichte. Wenn wir daher zwey Dinge in einem gleichen Grade empfunden haben: ſo können wir uns das jüngere klärer einbilden, als das ältere, wenn kein anderweitiger Grund zum Gegentheil da iſt. Wenn man zweymal eine Krankheit gehabt hat, vor einem Jahre und vor zwanzig Jahren: ſo kan man jene viel leichter und klärer ſich wieder vorſtellen, als dieſe. So wie ſich die Sachen in der vergangenen Zeit immer weiter entfernen, ſo verlöſchen nach und nach, ihre Bilder in unſerer Einbildungskraft, immer mehr und mehr.

§. 561.

Ein Menſch hat immer eine gröſſere Einbildungskraft als der andere, und bey einem Menſchen kan die Einbil-

dungs-

dungskraft zunehmen, ſie kan aber auch abnehmen. Und da laſſen ſich, die verſchiedenen Grade dieſes Erkenntniß-vermögens, nach folgenden Gründen beurtheilen. 1) Je mehr vergangene Dinge die Einbildungskraft uns wieder ins Gemüth bringen kan, deſto ausgebreiteter iſt ſie; ie weniger ſie aber uns vorſtellen kan, deſto kleiner iſt ſie. Daher ſchreibt man denenjenigen, die unendlich viel von demjenigen erzehlen können, was ſie geleſen, gehört und erfahren haben, eine groſſe Einbildungskraft zu §. 496. 2) Je ſchwächer wir die vergangenen Dinge empfunden haben, die wir uns einbilden können, deſto gröſſer iſt unſere Einbildungskraft. Es gehört nicht viel Stärke dazu, ſich eine Sache wieder vorzuſtellen, die wir ſehr ſtark empfunden haben. Allein wenn wir eine Sache ſehr ſchwach empfunden haben, ſo muß eine Einbildungskraft ſehr ſtark ſeyn, welche ſich dieſelbe dem ohnerachtet wieder vorſtellen kan §. 559. 3) Je ſeltener wir eine Vorſtellung in unſerm Gemüthe erneurt haben, deſto gröſſer iſt die Einbildungskraft, welche demohnerachtet dieſelbe wieder erneuern kan. Denn zu der Erneuerung einer ſolchen Vorſtellung gehört mehr Stärke, als wenn wir eine Vorſtellung ſehr ofte gehabt haben §. 560. Wenn iemand eine Rede behalten kan, die er einige wenige mal geleſen oder gehört hat, ſo hat er eine gröſſere Einbildungskraft, als wenn er ſie, um ſie zu behalten, unzählige mal leſen und hören muß. 4) Nach je längerer Zeit uns, die Einbildungskraft, eine Empfindung wieder ins Gemüth bringen kan, deſto gröſſer iſt ſie; weil wenig Kraft dazu erfodert wird, eine Empfindung kurz nachher uns wieder ins Gemüth zu bringen §. 560. Wenn uns ein Menſch Dinge erzehlen kan, die er vor vielen Jahren gedacht hat, ſo daß er unterdeſſen gar nicht wieder dran gedacht hat, ſo muß er eine groſſe Einbildungskraft beſitzen. 5) Zwiſchen ie mehrern und gröſſern kurz vorhergehenden und begleitenden Vorſtellungen die Einbildungskraft würkſam ſeyn, und uns vergangene Dinge wieder ins Gemüth bringen kan, deſto ſtärker und

gröſſer iſt ſie; weil ſie, mitten unter ſo vielen mächtigen Hinderniſſen, dennoch würkſam ſeyn kan. Wenn der ganze Schauplatz unſerer Seele leer iſt, wenn wir vor der Geſchäftigkeit unſerer Einbildungskraft wenig oder nichts gedacht haben, und wenn in dem Augenblicke keine andere Gedanken in unſerer Seele angetroffen werden, ſo gehört wenig Kraft dazu, vergangene Dinge uns vorzuſtellen. Mancher kan ſeine auswendig gelernte Predigt auf ſeiner Stube ohne Anſtoß herſagen, allein, wenn er auf der Kanzel ſteht, iſt er dazu nicht im Stande. 6) Je klärer, richtiger, gewiſſer und ſtärker unſere Einbildungen ſind, deſto gröſſer iſt unſere Einbildungskraft. Daher haben diejenigen eine ſtarke Einbildungskraft, welche nicht nur vornemlich ihre vergangenen wichtigſten Empfindungen, und von vergangenen Dingen das wichtigſte ſich wiederum vorſtellen, ſondern welche ſich alles dieſes auch ſo vorſtellen können, daß es iſt, als hätten ſie es ietzo gegenwärtig vor ihren Augen.

§. 562.

Es iſt eine ſehr wichtige Frage: wie man die Empfindungen von den Einbildungen unterſcheiden könne? Oder, wenn ich eine Empfindung habe: woher kan ich verſichert ſeyn, daß es eine Empfindung und keine Einbildung ſey? Und wenn ich eine Einbildung habe: woher kan ich wiſſen, daß es eine Einbildung und keine Empfindung ſey? Es gibt Weltweiſe, wie z. E. die Idealiſten, welche alle unſere äuſſerlichen Empfindungen für bloſſe Einbildungen ausgeben, und die Zweifler geben vor, daß wir niemals vermögend ſind, unſere Empfindungen von den Einbildungen zu unterſcheiden. Ja, eben daher entſtehen viele Irrthümer in unſern Erfahrungen, und alle Phantaſtereyen und Verrückungen des Gemüths, wenn wir unſere Einbildungen für Empfindungen halten. Wir wollen demnach unterſuchen, wodurch wir unſere Empfindungen und Einbildungen von einander unterſcheiden können. Erſtlich wenn unſer Gemüth ſich, in dem gewöhnlichen und ordentlichen

lichen Zuſtande, befindet, ſo iſt dieſe Unterſcheidung leicht, indem die Empfindungen viel klärer und ſtärker ſind, als die Einbildungen §. 559. So leicht es uns iſt, das Licht der Sonne von dem Mondenſcheine zu unterſcheiden: ſo leicht iſt es uns auch in dieſem Zuſtande, die Empfindungen und Einbildungen, durch ihren ſo merklich verſchiedenen Grad der Klarheit und Stärke, zu unterſcheiden. Es iſt uns viel anders zu Muthe, wenn wir eine Sache empfinden, als wenn wir ſie uns einbilden. Der Eindruck, den eine Speiſe in unſere Seele macht, indem wir ſie würklich genieſſen, iſt ſehr merklich gröſſer, als der Eindruck, den ſie in uns macht, wenn wir, nachdem wir ſchon gegeſſen haben, uns wieder vorſtellen, wie ſie geſchmeckt hat. Und eben das erfahren wir auch, bey allen unſern übrigen Empfindungen. Allein das Gemüth kan zum andern in einen ungewöhnlichen Zuſtand gerathen, in welchem, durch Krankheiten oder andere Urſachen, die Empfindungen ihre gewöhnliche Klarheit und Stärke nicht haben, und im Gegentheil die Einbildungen ungewöhnlich klar und ſtark werden, ſo daß ſie entweder mit den Empfindungen, mit denen ſie zugleich in der Seele ſind, einerley Grad der Klarheit und Stärke haben, oder ſie wohl gar an Klarheit und Stärke übertreffen. Weil die Empfindungen gewöhnlicher Weiſe, die klärſten und ſtärkſten Vorſtellungen unſerer Seele, ſind: ſo gewöhnt es ſich die Seele von Kindheit auf an, diejenigen Vorſtellungen würklicher Dinge für Empfindungen zu halten, welche jedesmal die klärſten und ſtärkſten ſind. Folglich iſt es ganz natürlich, daß man, in dieſem ungewöhnlichen Zuſtande, die Einbildungen für Empfindungen hält, und glaubt, daß die Sachen würklich in und auſſer uns gegenwärtig ſind, die wir uns blos einbilden. So geht es uns, wenn wir träumen. Mitten im Traume halten wir mit der gröſten Gewißheit dafür, daß wir uns in der That in den Umſtänden befinden, die wir uns im Traume einbilden, und eben das thun auch verrückte Leute. Alsdenn kan man ſich nicht

anders

anders helfen, als durch das Nachdenken und Ueberlegen der Umſtände. Die Empfindungen ſtellen uns unſern gegenwärtigen, und die Einbildungen unſern vergangenen Zuſtand vor §. 528. 555. Nun iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß das Vergangene mit dem Gegenwärtigen zugleich da ſeyn ſolte §. 228. Folglich muß man, in dieſem verwirrten Gemüthszuſtande, auf alle ſeine gegenwärtigen, kurz vorhergehenden und zunächſt bevorſtehenden Umſtände achtung geben: denn die Empfindung kan uns nichts anders vorſtellen, als was ſich recht in alle dieſe Umſtände paßt, keinem derſelben widerſpricht, und mit demſelben aufs genaueſte verbunden iſt, und dieſes zwar um des allgemeinen Zuſammenhangs willen, der ſich in dieſer Welt befindet. Folglich iſt diejenige Vorſtellung eine Empfindung, welche uns eine Sache als gegenwärtig vorſtelt, welche ſich in alle unſere übrige Umſtände auf eine ſolche Art paßt. Diejenige aber iſt eine Einbildung, welche uns etwas als gegenwärtig vorſtelt, welches, wenn es gegenwärtig wäre, einen Widerſpruch in unſerm gegenwärtigen Zuſtande verurſachen, und mit unſern übrigen gegenwärtigen Umſtänden nicht verknüpft ſeyn würde. So macht man es mit einem Kranken, wenn er phantaſirt. Geſetzt, er bilde ſich ein, es ſtehe ein Hund vor ihm, der ihn beiſſen wolle: ſo redet man ihm zu, und macht ihn auf ſeine anderweitigen gegenwärtigen Umſtände aufmerkſam. Man zeigt ihm, daß die Thüren verſchloſſen, und ſeine Freunde um ſein Bette ſtehen, und man zeigt ihm die Unmöglichkeit, daß ein ſolcher Hund da ſeyn ſolte. Unterdeſſen begreift ein ieder, daß das Gemüth, wenn es in dieſem verwirrten Zuſtande ſich befindet, nicht im Stande iſt, eine ſolche Ueberlegung allemal anzuſtellen, und es iſt demnach die Seele, wenn ſie auch gleich nicht verrückt iſt, und wacht, nicht allemal im Stande, eine Einbildung von der Empfindung zu unterſcheiden. Und das iſt ohne Zweifel eine von denen Urſachen, warum, aller unſerer Mühe ohnerachtet,

tet, dennoch nicht alle Irrthümer in unſern Erfahrungen verhütet werden können.

§. 563.

Weil auf der Einbildungskraft das Gedächtniß, und noch andere Erkenntnißvermögen der Seele, beruhen, wie künftig erhellen wird; ſo iſt es eine ſehr nützliche Frage: wie die Einbildungen erleichtert und befördert werden können? Und das kan auf folgende Art geſchehen. 1) Wenn man dasjenige, was man ſich ſehr leicht durch die Einbildungskraft in einem hohen Grade vorſtellen will, recht klar und ſtark zu empfinden ſucht §. 559. Daher iſt auch die Einbildungskraft um ſo viel gröſſer und beſſer, ie beſſer die Sinne eines Menſchen ſind. Hier muß man alſo ſchon, die Anſtalten aufs Zukünftige, zum voraus machen. Wenn wir vermuthen und vorherwiſſen, daß es uns künftig nöthig ſeyn werde, eine Sache, die wir ietzo empfinden oder zu empfinden im Begriffe ſtehen, recht klar und ſtark uns einzubilden: ſo müſſen wir ſie recht ſtark zu empfinden ſuchen. Wenn iemand eine Rede öffentlich herſagen ſoll, ſo lieſt er ſie nicht nur vorher über, ſondern er lieſt ſie ſich auch laut vor, damit er eine deſto ſtärkere Empfindung, von den Worten und ihrer Folge auf einander, bekomme. 2) Wenn man die Vorſtellung der Sache ſehr ofte hat, und ſehr ofte erneurt §. 560. Daher pflegt man eine Rede unzählige mal vor ſich durchzuleſen und herzuſagen, wenn man ſie ohne Anſtoß öffentlich herſagen will. 3) Wenn man in den Zwiſchenzeiten, welche zwiſchen den Erneurungen dieſer Vorſtellung vorbey gefloſſen, lauter ſchwächere und dunkelere Vorſtellungen gehabt hat: denn dergeſtalt behält ſie immer eine Neuigkeit, und wird durch keine andere Vorſtellungen gehindert. Wer eine öffentliche Rede von Wichtigkeit halten ſoll, der pflegt vorher alle Geſellſchaften zu vermeiden, und thut ſonſt nichts erhebliches, als daß er öfters ſein Concept durchlieſt. Daher komts, daß auf den Dörfern, und in kleinen Städten, von einem merkwürdigen Vorfalle, von einem Diebſtale und dergleichen, Jahr

und Tag geſprochen wird, denn es trägt ſich unterdeſſen nichts anderes merkwürdiges zu. 4) Wenn man ſich die Sache, nicht lange nach der Empfindung, durch die Einbildungskraft vorzuſtellen ſucht, wenn ſie noch im friſchen Andenken iſt. Daher lieſt der Redner kurz vorher, ehe er den Rednerſtul beſteigt, ſein Concept noch einmal durch. 5) Wenn die kurz vorhergehenden Vorſtellungen von fremder Art ſehr ſchwach ſind, und wenige Klarheit haben. Folglich muß man, vor der Würkſamkeit der Einbildungskraft, alle fremde Empfindungen verhüten, oder wenigſtens ſo ſchwach und dunkel zu machen ſuchen, als möglich iſt; damit die Einbildungskraft, wenn ſie ihre Vorſtellungen auf den Schauplatz führen will, nicht denſelben ſchon ganz oder zu ſtark beſetzt finde. Daher begeben ſich die Redner vorher in eine Stille und Einſamkeit, damit ſie fremde und ſtarke Empfindungen von anderer Art verhüten. 6) Wenn zu der Zeit, da die Einbildungskraft würken ſoll, alle fremde Vorſtellungen und Empfindungen verhütet, oder doch geſchwächt und aus dem Sinne geſchlagen werden. Alsdenn werden die Hinderniſſe der Einbildungskraft aus dem Wege geräumt, und alſo wird ihre Geſchäftigkeit befördert. Ein Redner, indem er ſeine Rede hält, ſucht nicht recht zu ſehen und zu hören, was um und neben ihm vorgeht, und die Dichter begeben ſich in die Einſamkeit, wenn ſie ihre Einbildungskraft recht erhitzen wollen. Und 7) wenn man kurz vor der Würkſamkeit der Einbildungskraft, und zu eben der Zeit, ſolche Empfindungen und andere Vorſtellungen erweckt und denſelben nachhängt, welche mit der Einbildung, die man befördern will, verwandt und ofte vergeſellſchaftet geweſen ſind: denn dieſe Vorſtellungen befördern die Einbildungskraft §. 558. Dichter gehen ſpatzieren, trinken ein Glas Wein, leſen in andern Dichtern, wenn ſie ihre Einbildungskraft recht erhitzen wollen. Und wenn ein Menſch ſeinen Freund durch den Tod verlohren hat, und er geht zu dem Grabe deſſelben, oder an Oerter wo er ihn ofte geſehen hat, ſo denkt er: hier modert mein Freund, da

ſprach

ſprach ich mit ihm, dort pflegte er zu ſitzen. Dergleichen Gedanken erwecken, das Andenken des Verſtorbenen, aufs lebhafteſte und ſtärkſte. Dieſe Regeln enthalten den Grund zu der Gedächtnißkunſt, dieſer ſo nöthigen und nützlichen Kunſt: denn wir werden aus dem folgenden lernen, daß das Gedächtniß allemal, die Einbildungskraft und die Vollkommenheit derſelben, vorausſetze. Es iſt uns ofte ſehr viel daran gelegen, daß uns eine Sache, die wir vordem gedacht haben, wiederum einfalle, z. E. daß uns die Regeln unſeres Verhaltens und unſere Pflichten zu gehöriger Zeit wiederum ins Gemüth kommen; und wir ſehen demnach, wie nützlich es ſey, daß wir wiſſen, wie man eine Einbildung erleichtern und befördern kan.

§. 564.

Eben ſo nöthig und nützlich iſt es auch, daß wir zeigen, wie man eine Einbildung verhindern könne. Wie glücklich wären wir nicht, wenn wir die erſten Eindrücke der Sünde in unſer Gemüth aus dem Sinne ſchlagen, und verurſachen könnten, daß die Einbildungskraft dieſelben nicht wieder erneuerte! wenn wir die Beleidigungen vergeſſen, und alle Wiederholungen ſolcher Gedancken verhüten könnten, welche unſer Gemüth beunruhigen, und uns zu unordentlichen und ſündlichen Begierden reitzen! Die Kunſt, zu vergeſſen, iſt uns Menſchen eben ſo nöthig, als die Kunſt etwas zu behalten, und ſie beruhet darauf, daß man im Stande ſey, die Einbildungskraft zu verhindern, daß ſie uns einen gewiſſen vergangenen Gedanken nicht wieder ins Gemüth bringe. Und das kan, durch die Beobachtung folgender Regeln, geſchehen: 1) man verhindere entweder die Empfindung derjenigen Sache ganz, deren Einbildung man verhindern will, denn man kan ſich nichts einbilden, was man gar nicht empfunden hat §. 556. oder man ſuche wenigſtens die Sache ſo ſchwach und ſo wenig klar zu empfinden, als möglich iſt, denn ſo wird die Einbildung derſelben wenigſtens nicht ſonderlich klar und ſtark ſeyn §. 559. In dem 540. Abſatze habe ich gewieſen, wie man die Em-

pfindungen verhindern ſoll. Wenn man die Sünde nur nicht das erſtemal verſucht, um die erſten reitzenden Empfindungen derſelben zu verhüten, ſo iſt es nicht möglich, daß uns die Einbildungskraft dieſe Reitzungen wieder ins Gemüth bringe, und uns dadurch zur Wiederholung derſelben Sünde verleite. So machen es eckelhafte Leute, welche, um zu verhüten, daß ihnen ein eckelhafter Anblick nicht lange Zeit in dem Gemüthe ſchwebe, eckelhafte Sachen gar nicht betrachten, oder wenigſtens nicht recht anſehen. 2) Kan man die Empfindung der Sache nicht verhüten, ſo verhüte man doch die erſten Wiederholungen derſelben durch die Einbildungskraft: denn da iſt es noch am leichteſten, weil die Einbildungskraft noch keine Fertigkeit beſitzt, eine ſolche Empfindung zu wiederholen. Wenn man auch eine verdrießliche Sache empfunden hat, wenn man nur nachher nicht ofte davon redet, ſondern die erſten Wiederholungen verhindert: ſo kan man der Einbildungskraft gar leicht einen Schwung geben, vermöge deſſen ſie nicht auf dieſe Empfindung fält; ſonderlich wenn man 3) noch dazu die Geſchäftigkeit der Einbildungskraft, durch andere Vorſtellungen unterbricht, wenn ſie auch gleich ſchwächer ſeyn ſolten, als die Einbildung, die man aus dem Sinne ſchlagen und verhindern will: denn ſelbſt durch die Länge der Zeit, durch welche eine Einbildung fortdaurt, wird ſie geſchwächt §. 550. Wir ſehen daher, daß ein Menſch, wenn er ſeinen zärtlichſt geliebten Ehegatten durch den Tod verlohren hat, die Zeit über, da er genöthiget iſt, die Trauer und das Begräbniß zu beſorgen, ſeinen empfundenen Verluſt ſich zwar vorſtelt, aber lange nicht in einem ſo hohen Grade der Stärke, als wenn er das Andenken an denſelben nicht, durch ſo viele zerſtreuende Vorſtellungen, unterbrochen hätte. 4) Wenn man die Erneuerung einer Vorſtellung durch die Einbildungskraft ſo lange verzögert, und aufſchiebt, als möglich iſt, und unterdeſſen viele andere Sachen ſehr lebhaft denkt. Denn dadurch wird nicht nur das Gemüth auf ganz andere Sachen gelenkt, ſondern wenn uns

dieſelbe

dieſelbe Vorſtellung ſamt ihrem Gegenſtande wieder einfält, ſo ſind es ſchon Sachen, die lange vorbey ſind, und ihre Einbildung iſt alſo natürlicher Weiſe ſchwächer §. 560. Daher komts, daß Leute von ſehr vielen und groſſen Geſchäften ſehr leicht, über ein vergangenes Uebel, ſich zufrieden geben, weil ihre Geſchäfte ihnen nicht erlauben, oft daran zu gedenken. Und weil in groſſen Städten immer was merkwürdiges ſich zuträgt, ſo wird von einer Sache nicht lange geſprochen. 5) Wenn man vorher, ehe die Einbildungskraft würkſam wird, ſeine Aufmerkſamkeit in einem hohen Grade mit andern Vorſtellungen, ſonderlich mit fremden Empfindungen, welche mit derjenigen Einbildung nicht vergeſellſchaftet ſind, die man verhindern will, beſchäftiget. Denn alsdenn trift die Einbildungskraft ſchon den Schauplatz der Seele beſetzt an, wenn ſie ihre Vorſtellung aufführen will, und ſie wird alſo dadurch ſehr gehindert werden Hieher kan man ebenfals, geſchäftige Leute und luſtige Brüder, rechnen. Wenn bey ſolchen Leuten ja einmal eine Einbildung, z. E. einer vergangenen Noth, entſtehen will: ſo ſind ſie vorher allemal mit ſo vielen fremden Vorſtellungen beſchäftiget geweſen, daß es ſehr ſchwer ja manchmal unmöglich wird, daß eine ſolche Einbildung ſolte können empor kommen. Daher iſt es ſo ſchwer, daß irdiſch geſinnte Leute, an ihre begangenen Sünden, gehörig denken ſolten. 6) Wenn zu der Zeit, da eine Einbildung in unſerm Gemüthe angetroffen wird, die wir verhindern wollen, viele andere Vorſtellungen, Empfindungen, Einbildungen u. ſ. w. in uns ſind, welche ſehr klar gemacht werden, unſere Aufmerkſamkeit zerſtreuen, und ſie von der genannten Einbildung ablenken: denn alsdenn verliehrt ſie ſich allmälig, in dem Gedrenge ſo vieler fremden Vorſtellungen. So geht ein Betrübter ſpatzieren, in Geſellſchaften, er ſtudiert, er lieſt angenehme Schriften, und dadurch wird wenigſtens, das Andenken an das vergangene Uebel, gewaltig vermindert. Das iſt eine Urſach, warum der Wein des Menſchen Herz erfreuet, und warum die Grillen

vertrunken werden können. Denn die angenehmen Empfindungen, welche der Wein erweckt, richten die Einbildungskraft auf lauter ähnliche Gegenſtände, und dadurch wird die betrübende Einbildung verdunkelt. 7) Wenn man diejenigen Empfindungen, Einbildungen, und überhaupt diejenigen Vorſtellungen verhindert, unterdruckt und aus dem Sinne ſchlägt, die mit der Einbildung, welche man verhindern will, vergeſellſchaftet geweſen: denn ſonſt würden dieſe Vorſtellungen ſie, wider unſern Willen, in unſerm Gemüthe erhalten. Ein Menſch, welcher das Andenken ſeines verſtorbenen Freundes ſchwächen will, muß die Oerter vermeiden, wo ſein Freund geweſen, ſein Grab nicht beſuchen, und alles von ſich entfernen, was mit ihm in einer ſehr nahen Verbindung geſtanden hat.

§. 565.

Die Einbildungskraft iſt ein ſinnliches Erkenntnißvermögen, und gehört, als ein Theil, zu dem ganzen untern Erkenntnißvermögen §. 524. Denn eine iedwede Einbildung iſt nicht einmal ſo klar, als die Empfindung, die dadurch erneuert wird §. 559. Da nun, die allerdeutlichſten Empfindungen ſo gar, viele Dunkelheit und Verwirrung in ſich enthalten §. 542. ſo ſind auch noch vielmehr, alle Einbildungen, ſinnliche Vorſtellungen. Nemlich alle Einbildungen ſind entweder ganz dunkel, oder ganz verworren, ob gleich klar, oder deutlich. Die beyden erſten Arten ſind unleugbar ganz ſinnliche Vorſtellungen, und werden ganz allein durch das untere Erkenntnißvermögen gewürkt. Die deutlichen Einbildungen enthalten, ihrer Deutlichkeit ohnerachtet, viele Dunkelheit und Verwirrung, weil ſie nicht einmal ſo klar ſind, als unſere Empfindungen. Folglich ſind ſie zum Theil ſinnliche Vorſtellungen, deren Deutlichkeit durch den Verſtand hervorgebracht wird, wenn er mit der Einbildungskraft zugleich würkſam iſt. Folglich rechnen wir, die Einbildungskraft, mit Recht zu den untern Erkenntnißvermögen unſerer Seele. Und da die Aeſthetik ſich, mit dem ganzen untern Erkenntnißvermögen,

gen, beſchäftiget §. 527. ſo zeigt ſich auch, wie man die Einbildungen verbeſſern, und vortragen ſoll. Folglich zeigt ſie auch, wie man die Einbildungskraft recht gebrauchen und verbeſſern ſoll.

§. 566.

Wir müſſen noch, die Wahrheit und Unrichtigkeit unſerer Einbildungen, unterſuchen. Nemlich eine **wahre Einbildung** iſt eine Einbildung, welche mit der vorhergehenden Empfindung, die durch ſie erneuert wird, völlig einerley iſt. Eine iedwede Einbildung aber iſt **eine eitele oder falſche Einbildung**, wenn ſie nicht wahr iſt. Man kan nicht verlangen, daß eine wahre Einbildung eben ſo klar und ſtark ſey, als die vergangene Empfindung, denn das iſt nicht nur unmöglich §. 559. ſondern es iſt auch überhaupt unleugbar, daß die Wahrheit nicht, von dem Grade der Klarheit der Vorſtellungen, abhange §. 489. Die Einbildungskraft ſoll, die Erhalterin unſerer erlangten Empfindungen, ſeyn. Wenn ſie uns nun dieſelben juſt ſo wiederum ins Gemüth bringt, wie wir ſie gehabt haben, obgleich ihre Klarheit abgenommen; oder wenn ſie uns vergangene Dinge ſo wiederum vorſtelt, wie ſie beſchaffen geweſen: ſo ſind die Vorſtellungen, die ſie uns gibt, in der That Vorſtellungen vergangener Dinge, und folglich wahre Einbildungen. Wenn ſie aber die vergangenen Empfindungen vermehrt oder vermindert, oder irgends in Abſicht auf ihren Gegenſtand verändert; wenn ſie uns z. E. eine Begebenheit gröſſer oder kleiner vorſtelt, an einem andern Orte, zu einer andern Zeit u. ſ. w. als ſie geſchehen iſt: ſo gibt ſie uns falſche Einbildungen. Wenn wir uns vorſtellen, daß wir etwas empfunden haben, ſo wir doch nicht empfunden, ſo iſt unſere Einbildung falſch. Daher entſtehen, aus dem Betruge der Sinne, allemal auch falſche Einbildungen, wenn wir ihn nicht bey Zeiten entdecken §. 548. Geſetzt, ich habe geſtern etwas geſehen, bilde ich mir heute ein, als wenn ich es vorgeſtern geſehen hätte, ſo iſt meine Einbildung falſch. **Eine wohlgeordnete**, oder

bezäumte, oder unter das Joch gebrachte **Einbildungskraft** iſt eine Einbildungskraft, welche gewöhnlicher Weiſe wahre Einbildungen hervorbringt; oder ſie beſteht in der Fertigkeit, vergangene Empfindungen richtig zu wiederholen. **Eine ungezäumte**, unordentliche und ausſchweifende **Einbildungskraft** bildet uns vergangene Empfindungen gewöhnlicher Weiſe unrichtig ein, und ſie beſteht in der Fertigkeit, unrichtige Einbildungen zu erzeugen. Man kan nicht genung ſagen, wie ſchädlich die unrichtigen Einbildungen ſind. Wenn ein Menſch ſich ſeinen vergangenen moraliſchen Zuſtand, ſeine begangenen Sünden, ſeine Buſſe und Bekehrung u. ſ. w. unrichtig vorſtelt: ſo entſteht daraus Schwärmerey, Stolz, Niederträchtigkeit, und wer weiß wie viele andere Sünden. Folglich iſt es ein groſſes Unglück für einen Menſchen, wenn ſeine Einbildungskraft ausſchweifend wird. Man kan noch einen Fehler bemerken, den man eine **gar zu erhizte Einbildungskraft** nennen kan, wenn ſie die Fertigkeit beſitzt, die Einbildungen ungewöhnlich klar und ſtark zu machen, und wohl gar noch ſtärker und klärer, als die Empfindungen. **Eine gemäßigte Einbildungskraft** im Gegentheil erzeugt nur die Einbildungen, in der gewöhnlichen Klarheit und Stärke. Eine gar zu erhitzte Einbildungskraft verurſacht alle Verrückung, Phantaſterey und Schwärmerey, wie aus dem Folgenden erhellen wird.

* *

Der dritte Abſchnit, von dem ſcharfſinnigen Witze.

§. 567.

Wir können, die verſchiedenen Erkenntnißvermögen unſerer Seele, in zwey Claſſen abtheilen. Einige beſchäftigen ſich blos mit der Vorſtellung gewiſſer einzelnen Dinge, und ſie ſind alſo an gewiſſe einzelne Gegenſtände gebunden. Z. E. die Sinne ſind uns blos dazu gegeben,

das Gegenwärtige zu erkennen, und die Einbildungskraft, das Vergangene. Allein wir haben auch Erkenntnißvermögen, die an keine beſondern einzelnen Gegenſtände gebunden ſind, ſondern welche, in Geſellſchaft aller übrigen Erkenntnißvermögen, würkſam ſind, und uns nur dazu verliehen worden, daß wir an denen Dingen, die uns ein anderes Erkenntnißvermögen vorſtelt, gewiſſe Beſtimmungen erkennen ſollen. Und hieher gehört der ſcharfſinnige Witz, den wir ietzo ausführlich unterſuchen wollen. Nemlich wir wiſſen aus der Erfahrung, daß wir die Uebereinſtimmungen unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände, ihre Aehnlichkeit und Gleichheit u. ſ. w. erkennen. So geſchieht es täglich, daß ich denke: dieſe Speiſe ſchmeckt eben ſo gut, als geſtern, oder vor einigen Tagen. Folglich hat unſere Seele ein Vermögen, die Uebereinſtimmungen der Dinge zu erkennen, §. 61. welches Vermögen wir den **Witz im weitern Verſtande** nennen. **Der Witz im engern Verſtande** iſt entweder die Fertigkeit, die Uebereinſtimmungen unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände zu erkennen; oder ein Witz, der in einem höhern Grade bey einem Menſchen angetroffen wird. Daher nennt man manche Leute witzige Köpfe, nicht etwa weil ſie überhaupt Witz haben: denn den haben alle Menſchen; ſondern weil ſie einen merklich gröſſern Witz haben, als viele andere Leute. Ja manchen Leuten ſpricht man den Witz ab, und nennt ſie witzloſe Köpfe, nicht etwa weil ſie gar keinen Witz haben, ſondern weil ihr Witz nicht merklich groß iſt. Der Witz iſt überhaupt nichts anders als, eine Aufmerkſamkeit auf die Uebereinſtimmungen unſerer Vorſtellungen, und ihrer Gegenſtände §. 506. oder das Vermögen, die Vorſtellungskraft der Seele auf die Uebereinſtimmungen der Dinge zu richten. Und da Dinge einerley ſind, oder mit einander übereinſtimmen, wenn in dem einen ein Merkmal oder eine Beſtimmung iſt, welche auch in dem andern angetroffen wird §. 49. ſo können wir die Uebereinſtimmungen, unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände, nicht anders

erkennen, als wenn wir ihre gemeinſchaftlichen Merkmale und Beſtimmungen erkennen. **Die Regel des Witzes**, die er in ſeiner Würkſamkeit beobachtet, kan alſo ſo ausgedruckt werden: **wenn man ſich das Merkmal, oder die Beſtimmung des einen, als ein Merkmal und eine Beſtimmung des andern vorſtelt, ſo ſtelt man ſich beyde als einerley vor**, oder man erkennt alsdenn ihre Uebereinſtimmung.

§. 568.

Man darf nicht glauben, als wenn nur witzige Köpfe den Witz nöthig hätten. Sondern wir brauchen dieſes Vermögen beſtändig, wenn wir zuſammenhängend denken wollen. Damit man alſo, die unendliche Ausdehnung des Würkungscreiſes des Witzes, und ſeinen unendlich groſſen Nutzen in der menſchlichen Erkenntniß, einſehe: ſo wollen wir, die Gegenſtände deſſelben, etwas ausführlicher erzehlen. Zuerſt iſt vor ſich klar, daß wir alle Begriffe von allen Aehnlichkeiten, Gleichheiten und Proportionen, von allen innerlichen und äuſſerlichen, weſentlichen und auſſerweſentlichen Uebereinſtimmungen der Dinge, dieſem Vermögen zu danken haben. Und was für einen groſſen Theil, der menſchlichen Erkenntniß, machen dieſe Begriffe nicht aus? Zum andern könnten wir gar keine abſtracten und allgemeinen Begriffe, folglich gar keine allgemeine Erkenntniß ohne Witz haben, und was würden wir alsdenn für Creaturen ſeyn? Alle abſtracten Begriffe, Taube, Hund, Menſch, Ding, Geiſt u. ſ. w. ſtellen uns die Aehnlichkeiten der Dinge, als von ihren übrigen Beſtimmungen und Verſchiedenheiten abgeſondert, vor, und ſie ſind demnach Creaturen des Witzes. Zum dritten könnten wir, ohne Witz, keine bejahenden Urtheile fällen: denn wir bejahen ein Prädicat von dem Subjecte, wenn wir uns vorſtellen, daß es ihm zukomme oder mit ihm übereinſtimme. Folglich würden wir nicht einmal, bey irgends einem unſerer Gedanken, wiſſen, daß es eben der und kein anderer Gedanke ſey, wenn wir keinen Witz hätten. Viertens würden

den wir gar keine Begriffe von Ordnung, Vollkommenheit, Wahrheit und Zuſammenhang haben, wenn wir keinen Witz beſäſſen: weil die Ordnung, in der Uebereinſtimmung des Beyſammenſeyns und der Folge der Dinge auf einander, beſteht, und alle Vollkommenheit, Wahrheit und Zuſammenhang auf der Ordnung beruhet. Ein jeder nachdenkender Leſer kan alſo leicht erachten, daß der allergröſte und wichtigſte Theil unſerer Erkenntniß, durch Hülfe des Witzes, erlangt wird.

§. 569.

Die verſchiedenen Grade, und Vollkommenheiten des Witzes, beruhen auf folgenden Gründen. 1) Je mehrerer Dinge Uebereinſtimmungen der Witz entdecken kan, deſto gröſſer iſt er; ie weniger aber derjenigen Dinge ſind, deren Uebereinſtimmung der Witz beobachtet, deſto kleiner iſt er. Daher ſchreibt man iemanden mit Recht, einen groſſen Witz, zu, wenn er bey allen Gelegenheiten witzige Einfälle hat. 2) Je unbekannter uns die Dinge ſind, deren Uebereinſtimmung wir zu entdecken im Stande ſind, deſto gröſſer iſt unſer Witz. Es iſt gar keine Kunſt, die Uebereinſtimmung ſehr bekannter Dinge einzuſehen. Wenn wir Dinge unendlich ofte gedacht haben, wenn ſie uns täglich ſo zu reden vor Augen ſchweben: ſo fält uns ihre Uebereinſtimmung von ſelbſt in die Augen, und es wird demnach, zur Beobachtung derſelben, ein ſehr kleiner Witz erfodert. Was für Witz iſt wohl dazu nöthig, die Begriffe von einem Hunde, von einer Taube, von einem Pferde zu denken? 3) Je verſchiedener die Dinge von einander ſind, deren Uebereinſtimmung wir entdecken, deſto gröſſer iſt der Witz. Wenn Dinge einander offenbar ähnlich und gleich ſind, wenn ſie bey nahe ganz mit einander übereinſtimmen: ſo darf man nur einen flüchtigen Blick auf ſie werfen, um ihre Uebereinſtimmung gewahr zu werden. Allein wenn ſie in einem ſo hohen Grade von einander verſchieden ſind, daß ſie dem erſten Anſehen nach gar nicht mit einander übereinzuſtimmen ſcheinen: ſo werden ſcharfe Blicke dazu erfodert, ihre

Uebereinſtimmung zu entdecken. Daher ſchreibt man einem Dichter einen groſſen Witz zu, wenn er, von den verſchiedenſten Dingen, ſeine Metaphern und Gleichniſſe entlehnen kan. 4) Je mehrere Uebereinſtimmungen, Aehnlichkeiten, Gleichheiten und Vergleichungsſtücke der Witz entdecken kan; oder in eine ie vielfältigere und manniafaltigere Vergleichung der Witz, die mit einander verglichenen Dinge, ſetzen kan: deſto gröſſer iſt er. Wenn man alſo neben den Aehnlichkeiten zugleich die Gleichheiten, und neben dieſen zugleich die Aehnlichkeiten, folglich die Proportionen entdecken kan: ſo iſt es ein Beweis der Gröſſe des Witzes. Daher iſt es bey einem Dichter ein Zeichen eines mangelhaften Witzes, wenn er zwar Aehnlichkeiten entdeckt, aber eine Sache mit unanſtändigen Kleinigkeiten vergleicht, und unter den verglichenen Dingen gar keine Proportion beobachtet, wodurch die Gleichniſſe und Metaphern mehrentheils höchſt lächerlich und abgeſchmackt werden. 5) Je wichtiger und gröſſer die Uebereinſtimmungen ſind, die der Witz entdeckt, deſto gröſſer iſt er. Wenn man alſo die innerlichen, nothwendigen und weſentlichen Uebereinſtimmungen entdeckt; ſo legt man dadurch einen gröſſern Witz an den Tag, als wenn man die äuſſerlichen, zufälligen und auſſerweſentlichen Uebereinſtimmungen der Dinge entdeckt. Daher die Wortſpiele, ein Zeichen eines unendlich kleinen Witzes, ſind. 6) Unſer Witz iſt um ſo viel gröſſer, ie gröſſer diejenigen fremden Vorſtellungen ſind, die vor der Würkſamkeit des Witzes in der Seele dageweſen, und mit ihr zugleich vorhanden ſind. Alsdenn ſind viele Hinderniſſe in der Seele da, und der Witz muß um ſo viel ſtärker ſeyn, weil er vermögend iſt, mitten unter ſo vielen Vorſtellungen von anderer Art, ſeine Gedanken zu würken. Ein Menſch legt einen kleinen Witz an den Tag, wenn er erſt lange ſich vorbereiten, und alle fremde Gedanken aus dem Sinne ſchlagen muß, ehe ſein Witz in Gang kommen kan, und wenn er von allen andern Gedanken abſtrahiren muß, um witzig zu denken. Wer aber mitten in einem Ge-

Geſpräche, oder wenn er die tiefſinnigſten Wahrheiten durchdenkt, auf witzige Einfälle geräth, der beweiſt dadurch die Stärke ſeines Witzes. 7) Je leichter und geſchwinder der Witz die Uebereinſtimmungen entdecken kan, deſto ſtärker iſt er. Je ſchwerer es aber einem Menſchen ankomt, witzig zu denken, ie langſamer ſein Witz gebährt, deſto kleiner iſt er. Und 8) ie klärer, richtiger, gewiſſer und ſtärker ſich der Witz die Uebereinſtimmungen vorſtelt, deſto gröſſer iſt er. Je ſchwächer, dunkeler, unrichtiger, zweifelhafter aber die witzigen Gedanken ſind, deſto kleiner iſt der Witz. Dieſe Betrachtungen enthalten die erſten Gründe, aus denen, die Regeln witzig zu denken, können hergeleitet werden.

§. 570.

Wir wiſſen aus unſerer täglichen Erfahrung, daß wir uns, der Verſchiedenheiten der Dinge, bewußt ſind. Wir unterſcheiden die Dinge von einander, und erkennen ihre Unähnlichkeit, Ungleichheit, und wie die Verſchiedenheiten der Dinge alle heiſſen mögen. Folglich hat unſere Seele ein Vermögen, den Unterſchied der Dinge, oder die Verſchiedenheiten der Dinge zu erkennen, und dieſes Erkenntnißvermögen wollen wir die **Scharfſinnigkeit im weitern Verſtande** nennen. Die **Scharfſinnigkeit im engern Verſtande** iſt die Fertigkeit, die Verſchiedenheiten der Dinge zu erkennen; oder das Vermögen, die Verſchiedenheiten der Dinge zu erkennen, wenn es merklich groß und vollkommen iſt. Daher ſpricht man, manchen Leuten, die Scharfſinnigkeit ab. Nun iſt es unmöglich, daß ein Menſch zu finden ſeyn ſolte, welcher gar kein Vermögen beſitzen ſolte, die Verſchiedeuheiten der Dinge zu erkennen. Allein es kan viele Menſchen geben, denen die Fertigkeit dieſes Vermögens fehlt, und welche dieſes Vermögen in keinem merklichen Grade, und in keiner merklichen Vollkommenheit, beſitzen. Die Scharfſinnigkeit iſt nichts anders, als eine Aufmerkſamkeit auf die Verſchiedenheiten der Dinge §. 506. und es komt der Seele die Scharfſinnigkeit

keit zu, indem es ihrer Vorſtellungskraft möglich iſt, auf die Verſchiedenheiten ihrer Gegenſtände ſich zu richten, oder gerichtet zu werden. Und da Dinge von einander verſchieden ſind, wenn in dem einen Merkmale und Beſtimmungen angetroffen werden, die ihm eigen ſind, und welche in dem andern nicht angetroffen werden, und ihm zuwider ſind §. 49. ſo entdeckt die Seele die Verſchiedenheiten der Dinge, wenn ſie die Merkmale erkennt, indem ſie mehrere Dinge zugleich ſich vorſtelt. Folglich kan man **die Regel der Scharfſinnigkeit**, die ſie in ihrer Würkſamkeit beſtändig beobachtet, folgendergeſtalt ausdrucken: **wenn man ſich die Merkmale oder Beſtimmungen des einen unter mehrern Dingen, als Merkmale und Beſtimmungen, vorſtelt, die den andern nicht zukommen, ſo erkennt man ihre Verſchiedenheit.** Sind dieſe Merkmale Beſchaffenheiten, ſo entdekt man die Unähnlichkeit; ſind es aber Gröſſen, ſo entdeckt man die Ungleichheit u. ſ. w. §. 70.

§. 571.

Die Scharfſinnigkeit iſt ein Erkenntnißvermögen, welches wir bey allen unſern Gedanken nöthig haben, und wovon ein ſehr groſſer Theil unſerer Erkenntniß herrührt. Einmal können wir, ohne Scharfſinnigkeit, gar nicht denken. So ofte wir uns einer Sache bewußt ſeyn wollen, oder ſo ofte wir denken wollen, ſo ofte müſſen wir ſie, und ihre Vorſtellung in unſerer Seele, von andern unterſcheiden. Und folglich würde unſere ganze Erkenntniß mit einer ewigen Finſterniß bedeckt ſeyn, wenn wir keine Scharfſinnigkeit beſäſſen. Alle Klarheit, Deutlichkeit, Ausführlichkeit, Gewißheit unſerer Erkenntniß, rührt von der Scharfſinnigkeit her. Zum andern würden wir keine einzige Unterſcheidung in den Wiſſenſchaften einſehen können, wenn wir keine Scharfſinnigkeit beſäſſen, und es würde demnach die ganze menſchliche Erkenntniß, und die ganze Gelehrſamkeit, ein verworrenes Chaos ſeyn, wenn wir dieſes Vermögen nicht beſäſſen. Zum dritten würden

wir keinen Begrif von der Unordnung, Unrichtigkeit, Unvollkommenheit, Mangel, Verneinung, Unrechtmäßigkeit und Sünde haben, wenn wir keine Scharfſinnigkeit beſäſſen. Alle dieſe Sachen beſtehen in einer Verſchiedenheit der Dinge, und es kan alſo ein iedweder Leſer ſich ſelbſt, von der Richtigkeit dieſer Anmerkung, überzeugen. Die Erfahrung lehrt auch, daß bey vielen Leuten, blos der Mangel der Scharfſinnigkeit, daran ſchuld iſt, daß ſie ofte das Lächerliche und Unanſtändige ihrer Handlungen nicht einſehen können.

§. 572.

Eben ſo, als wir die Grade des Witzes unterſucht haben §. 569. können auch, die unterſchiedenen und mannigfaltigen Grade der Scharfſinnigkeit betrachtet werden. Nemlich 1) ie mehrerer Dinge Verſchiedenheit man zu erkennen vermögend iſt, deſto gröſſer iſt unſere Scharfſinnigkeit; ie weniger Dinge wir aber von einander zu unterſcheiden im Stande ſind, deſto kleiner iſt dieſes unſer Erkenntnißvermögen. Daher ſchreibt man jemanden eine groſſe Scharfſinnigkeit zu, wenn er an einer Sache und in derſelben, z. E. in einem Laſter, oder in einer Tugend, ſehr vieles und mancherley entdecken und von einander unterſcheiden kan. 2) Je unbekannter die Dinge ſind, die wir dennoch zu unterſcheiden vermögend ſind, deſto gröſſer iſt die Scharfſinnigkeit. Es iſt gar keine Kunſt, den Unterſchied ſolcher Dinge zu erkennen, die uns täglich vor den Augen ſchweben, mit denen wir in einer langen Bekanntſchaft ſtehen, und die wir ſehr lange betrachten. Wenn wir aber, gleich bey der erſten Bekanntſchaft mit der Sache, ihre Verſchiedenheiten entdecken können, ſo muß unſere Scharfſinnigkeit groß ſeyn. 3) Je übereinſtimmender, ähnlicher und gleicher diejenigen Dinge einander ſind, deren Unterſchied wir entdecken können, deſto gröſſer iſt unſere Scharfſinnigkeit. Schwarz und weiß von einander zu unterſcheiden, koſtet gewiß wenig Nachdenken. Wenn alſo Dinge offenbar von einander unterſchieden ſind, wenn

ſie bey nahe gar keine Uebereinſtimmung mit einander zu haben ſcheinen, alsdenn verräth man, durch die Entdeckung ihrer Verſchiedenheit, nur einen ſehr geringen Grad der Scharfſinnigkeit. Allein dazu gehören ſchärfere Blicke, wenn man die Verſchiedenheit ſolcher Dinge entdecken will, welche bey nahe ganz einerley zu ſeyn ſcheinen, und deren Verſchiedenheit ſehr unmerklich und verſteckt iſt. Daher diejenigen Gelehrten eine ausnehmende Scharfſinnigkeit an den Tag legen, welche von den meiſten andern Menſchen unbemerkte Unterſcheidungen entdecken. 4) Je mehrere und mannigfaltigere Verſchiedenheiten, Unähnlichkeiten und Ungleichheiten, man entdecken kan, deſto gröſſer iſt die Scharfſinnigkeit. Es iſt alſo allemal ein Beweis der Gröſſe dieſes Vermögens, wenn man im Stande iſt, Dinge ſo mit einander zu vergleichen, daß unendlich viele Unterſcheidungsſtücke entdeckt werden. 5) Je gröſſer die Verſchiedenheiten der Dinge, und ie wichtiger und erheblicher ſie ſind, welche die Scharfſinnigkeit entdeckt, deſto gröſſer iſt dieſes Vermögen. Es iſt alſo ein Beweis einer gröſſern Vollkommenheit dieſes Erkenntnißvermögens, wenn man die innerlichen, nothwendigen und weſentlichen Verſchiedenheiten in den Dingen entdeckt, als wenn man nur äuſſerliche, zufällige und auſſerweſentliche Verſchiedenheiten gewahr wird. 6) Je ſtärker die fremden Vorſtellungen ſind, welche vor der Würkſamkeit der Scharfſinnigkeit in der Seele da geweſen, oder mit ihr zugleich da ſind, deſto gröſſer muß dieſes Vermögen ſeyn, wenn es demohnerachtet im Stande iſt, aller dieſer vielen Hinderniſſe ohnerachtet, ſcharfſinnig zu denken. Wer ſich vorläufig alle fremde Gedanken aus dem Sinne ſchlagen muß, wenn er einen Unterſchied der Dinge einſehen will, und wer zu eben der Zeit nichts anders denken muß, der verräth die Schwäche ſeiner Scharfſinnigkeit. 7) Je leichter und geſchwinder die Scharfſinnigkeit die Verſchiedenheiten entdecken kan, deſto gröſſer iſt ſie. Je ſchwerer es ihr aber wird, einen Unterſchied einzuſehen, und ie langſamer dieſe

Ein=

Einſicht erfolget, deſto ſchwächer und kleiner iſt ſie; und 8) ie ſtärker und beſſer, ie klärer, richtiger und gewiſſer die Scharfſinnigkeit den Unterſchied der Dinge erkennt, deſto gröſſer und vollkommener iſt ſie. Eine Scharfſinnigkeit muß ſehr klein und unvollkommen ſeyn, welche uns nur ſehr ſchwache, dunkele, unrichtige und ungewiſſe Begriffe, von den Verſchiedenheiten der Dinge, verſchaffen kan.

§. 573.

Witzige Vorſtellungen ſind alle Vorſtellungen, welche von dem Witze gewürkt werden. So ofte wir alſo uns die Uebereinſtimmungen der Dinge vorſtellen, ſo ofte haben wir witzige Vorſtellungen. Gemeiniglich verſteht man, durch witzige Vorſtellungen, nur diejenigen Vorſtellungen der Uebereinſtimmungen der Dinge, welche durch einen gröſſern und vollkommenern Grad des Witzes gewürkt werden, und man nennt ſie auch manchmal alsdenn **Spielwerke des Witzes. Scharfſinnige Vorſtellungen** ſind alle Vorſtellungen, welche durch die Scharfſinnigkeit gewürkt werden; folglich, alle Vorſtellungen der Verſchiedenheiten der Dinge. Manchmal aber nimt man dieſes Wort in einer engern Bedeutung, und verſteht darunter nur diejenigen Vorſtellungen der Verſchiedenheiten der Dinge, welche durch einen gröſſern und vollkommenern Grad der Scharfſinnigkeit gewürkt werden, und alsdenn heiſſen ſie auch **feine Gedanken**, oder **Subtilitäten**. Nun ſind wir Menſchen den Irrthümern dergeſtalt unterworffen, daß wir in allen Arten unſerer Vorſtellungen irren können. Folglich gibt es auch falſche witzige, und falſche ſcharfſinnige Vorſtellungen. Jene heiſſen ein **Blendwerk des Witzes**, und dieſe **leere Spitzfindigkeiten**. So ofte wir uns alſo Dinge als einerley vorſtellen, die es nicht ſind, oder ſo ofte wir uns eine Uebereinſtimmung unter ihnen vorſtellen, in welcher ſie nicht ſtehen, oder ſo ofte wir ſie uns in einem höhern oder geringern Grade als einerley vorſtellen, als ſie es in der That ſind: ſo ofte macht

uns unſer Witz ein Blendwerk vor. Als wenn z. E. die Materialiſten die Gedanken der Seele, mit den materialiſchen Bildern des Gehirns, für einerley halten; und man findet, in allen ſchlechten Dichtern, genung Blendwerk des Witzes. Eben ſo ſind es leere Spitzfindigkeiten, wenn man ſich Dinge als verſchieden vorſtelt, die es nicht ſind; oder wenn man unter würklich verſchiedenen Dingen eine andere Verſchiedenheit annimt, als zwiſchen ihnen angetroffen wird; oder wenn man ſie in einem höhern oder geringern Grade für verſchieden hält, als ſie es in der That ſind. So unterſcheiden manche Weltweiſe, durch eine leere Spitzfindigkeit, von den Subſtanzen und Accidenzien die weſentlichen Stücke, da ſie doch nichts anders als Accidenzien ſind, und ſo ſind, die Schriften der Gelehrten in allen Theilen der Gelehrſamkeit, mit dergleichen Spitzfindigkeiten angefült. Nun gibt es Gedanken, die weder durch den Witz allein, noch durch die Scharfſinnigkeit allein gewürkt werden, ſondern welche durch einen ſcharfſinnigen Witz, und durch eine witzige Scharfſinnigkeit hervorgebracht werden, und man kan dieſelben **ſinnreiche Vorſtellungen** nennen. Sind dieſelben nun ſinnliche Vorſtellungen, und in einem hohen und merklichen Grade vollkommen, ſo heiſſen ſie **artige Einfälle**; und ein artiger Einfall, bey dem man zunächſt die Abſicht hat ein Lachen zu erwecken, wird **ein Scherz** genannt. Es iſt unnöthig die Weitläuftigkeit zu begehen; und dieſe Erklärungen durch Beyſpiele zu erläutern, weil dergleichen Beyſpiele einem iedweden bekannt ſind. Und ich habe dieſe Arten der Vorſtellungen nicht nur in meiner Aeſthetik, ſondern auch in meinen Gedanken von Scherzen ausführlich abgehandelt.

§. 574.

Alle Dinge in der Welt ſind theils einerley, theils von einander verſchieden, und es gibt eine allgemeine Aehnlichkeit, Unähnlichkeit, Gleichheit und Ungleichheit unter allen Dingen in der Welt §. 445. Wenn alſo die Seele, ihre

ihre Vorſtellungen der Uebereinſtimmungen und Verſchiedenheiten der Dinge, ſelbſt würkt: ſo bedarf ſie dazu keiner andern Kraft, als derjenigen, wodurch ſie ſich die Welt vorſtelt. Denn wenn ſie ſich durch dieſe Kraft die Welt vorſtelt, wie ſie iſt, ſo muß ſie auch nothwendig, die Uebereinſtimmungen und Verſchiedenheiten der Dinge in der Welt, entdecken. Und folglich werden alle witzigen und ſcharfſinnigen Vorſtellungen, in ſo ferne ſie Handlungen der Seele ſind, durch die Vorſtellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes gewürkt §. 488. Man merkt daher nicht nur bey kleinen Kindern ſchon, daß bey ihren Empfindungen, ſo bald ſie klar werden, ſich auch dieſe Erkenntnißvermögen zu äuſſern anfangen, und eben das geſchieht bey allen übrigen Arten der Vorſtellungen, ohne daß man den Vorſatz haben ſolte, die Uebereinſtimmung oder Verſchiedenheit zu entdecken; ſondern wir erkennen auch in der Kindheit die Uebereinſtimmungen und Verſchiedenheiten der Dinge, nachdem ſie gegen unſern Körper ſo oder anders geſtelt ſind. Nun lehrt uns ferner die Erfahrung, daß wir, die Uebereinſtimmungen und Verſchiedenheiten, entweder deutlich oder undeutlich erkennen. Wir können in einem Gleichniſſe, in einer Allegorie, oder in den allgemeinen Begriffen der Wiſſenſchaften, die Uebereinſtimmungen der Dinge ſehr deutlich denken, und die Uebereinſtimmungsſtücke, welche z. E. die endlichen Geiſter und GOtt mit einander gemein haben, nach einander her erzählen. Allein wie ofte ſtellen wir uns nicht, die Aehnlichkeiten der Dinge, blos undeutlich vor? Eben ſo verhält es ſich auch, mit den Verſchiedenheiten der Dinge. Wir können ſehr deutlich denken, wie GOtt von den Creaturen unterſchieden ſey; allein die verſchiedenen Arten der Farben, des Geruchs, des Geſchmacks u. ſ. w. unterſcheiden wir nur undeutlich von einander. Folglich iſt der Witz entweder **ein ſinnlicher Witz**, oder **ein vernünftiger**. Jener iſt das Vermögen, die Uebereinſtimmungen der Dinge undeutlich zu erkennen, dieſer aber das Vermögen dieſelben deutlich zu er-

kennen. Die ſinnliche Scharfſinnigkeit iſt das Vermögen, die Verſchiedenheiten der Dinge undeutlich zu erkennen, die vernünftige aber iſt das Vermögen, dieſelben deutlich zu erkennen. Und es iſt vor ſich klar, was der ſinnliche und vernünftige ſcharfſinnige Witz ſey. Jener iſt eins der vornehmſten und wichtigſten Stücke des ſchönen Geiſtes. Folglich handelt auch die Aeſthetik von der Verbeſſerung, und dem rechten Gebrauche des ſinnlichen ſcharfſinnigen Witzes, desgleichen von den ſinnreichen Gedanken, und dem Vortrage derſelben §. 527. Es iſt beſonders, daß ein Menſch, nach Verſchiedenheit ſeiner Lebensart, ſeiner Uebungen, und ſeiner natürlichen Einrichtung, in einigen Stücken ſehr ſinnreich denken kan, in andern aber ſo ſchlecht denkt, daß es ſcheint, als habe er weder Witz noch Scharfſinnigkeit, und daß er alsdenn von Leuten übertroffen wird, die viel ſchlechtere Gemüthskräfte haben. So kan, ein Mathematiker und Metaphyſiker, eine ungemeine und ſeltene Scharfſinnigkeit in den Wiſſenſchaften an den Tag legen, und demohnerachtet nicht im Stande ſeyn, das Lächerliche und Abgeſchmackte in der Kleidung zu beobachten. Das macht, die Erkenntnißvermögen unſerer Seele können nicht allwiſſend werden.

§. 575.

Alle Vermögen unſerer Seele beſtehen in ſolchen Möglichkeiten zu handeln, vermöge deren die Seele, auch in ihrer Verknüpfung, in welcher ſie mit ihrem Leibe ſteht, handeln kan. Folglich ſind ſie ſämtlich bedingte Vermögen §. 170. Da nun, ein iedwedes gröſſeres bedingtes Vermögen, eine Fertigkeit genannt wird §. 171. ſo ſind alle gröſſere und merklichere Grade aller Erkenntnißvermögen, und aller übrigen Vermögen der Seele, Fertigkeiten. Die Fertigkeiten der Erkenntnißvermögen werden, **theoretiſche Fertigkeiten**, genannt, wohin z. E. der Witz und die Scharfſinnigkeit im engern Verſtande, ſamt dem ſcharfſinnigen Witze gehören §. 567. 570. 573. desgleichen die Fertigkeit zu empfinden, und ſich etwas einzubilden. Durch

eine

eine Uebung verſteht man, die öftere Wiederholung einer und eben derſelben Handlung; oder wenn man, zu verſchiedenen Zeiten, viele Handlungen von einerley Art vornimt. So übt man ſich in einer Sprache, wenn man ofte in derſelben Sprache redet und ſchreibt. Nun habe ich §. 171. erwieſen, daß eine Fertigkeit in einer Handlung entſteht, wenn man dieſelbe ofte thut. Dieſes geſchieht aber bey einer iedweden Uebung. Folglich kan man durch Uebungen nicht nur Fertigkeiten erlangen, die man noch nicht gehabt, ſondern auch diejenigen, die man ſchon beſitzt, vermehren. So kan man durch Uebung nicht nur eine Fertigkeit in einer Sprache zu reden erlangen, die man noch gar nicht gehabt, ſondern man kan auch, durch Uebungen, die Fertigkeit in einer Sprache gewaltig vermehren. Und eben das gilt auch, von den Fertigkeiten der Seele. Alle Fertigkeiten der Seele ſind entweder natürliche, oder übernatürliche §. 406-413. **Die übernatürlichen Fertigkeiten** können auch, göttliche Gaben, genannt werden. So bekamen die Apoſtel, durch ein Wunderwerk, die Fertigkeit fremde Sprachen zu reden. In der Weltweisheit kan man von dieſen Fertigkeiten nichts weiter ſagen, als was wir in der Coſmologie, von allen übernatürlichen Begebenheiten, gelehrt haben. So viel aber iſt gewiß, daß dieſe Fertigkeiten nicht durch Uebungen erlangt werden, und wer nicht alle Wunderwerke leugnet, der muß ſagen, daß man irre, wenn man eine Fertigkeit durch eine Leichtigkeit zu handeln erklärt, welche man durch Uebung erlangt: er müſte denn, aus einer lächerlichen Halsſtarrigkeit, dieſe Erklärung vertheidigen, und ſagen, daß übernatürliche Fertigkeiten keine Fertigkeiten könnten genannt werden. Es hat Weltweiſe gegeben, welche ſo ſehr geſchwärmt haben, daß ſie vorgegeben, ihre Weltweisheit ſey eine übernatürliche Fertigkeit, und ein ſolcher Mensch nennt ſich einen Theoſophus. Die natürlichen Fertigkeiten werden entweder durch die Uebung nach und nach erlangt, oder nicht. Jene heiſſen **die erlangten Fertigkeiten**, bey denen keine Schwierigkeit vor-

komt. Die letztern aber werden, **angebohrne Fertigkeiten**, genannt. Wer in der Erklärung ſchon annimt, daß eine iedwede Fertigkeit durch Uebung erlangt werde, der nimt keine angebohrne Fertigkeiten an; ſondern er nennt das, was eine angebohrne Fertigkeit genannt wird, **Naturgaben**, oder angebohrne und natürliche Geſchicklichkeiten. Allein das iſt eine Kleinigkeit, und es entſteht daher blos ein Streit über Worte. Die Hauptſache betrift die Frage: ob einem Menſchen, ein ſo groſſer Grad eines Vermögens der Seele, könne angebohren werden, den die meiſten Menſchen nur durch Uebung erlangen? Und da muß dieſe Frage, blos durch die Erfahrung, entſchieden werden. Ein gebohrner Dichter bringt einen ſo groſſen Grad des Witzes mit auf die Welt, den die meiſten andern Menſchen erſt durch Uebung erlangen müſſen. Man nehme zwey Kinder, und übe ſie in einerley Handlung auf einerley Art. Warum komt eins dem andern, in ſo kurzer Zeit, ofte unendlich weit vor? Man kan hier keinen beſſern Grund angeben, als weil das erſte einen groſſen Grad der Erkenntnißvermögen mit auf die Welt gebracht hat, den das andere erſt erlangen muß.

§. 576.

Je gröſſer eine Fertigkeit iſt, deſto leichter und geſchwinder wächſt ſie durch Uebung. Denn ie gröſſer die Fertigkeit eines Menſchen in einer gewiſſen Handlung iſt, deſto öfter, leichter, geſchwinder und in einem deſto gröſſern Grade kan er dieſe Handlung wiederholen, oder ſich ferner üben. Je mehr er ſich übt, deſto gröſſer wird die Fertigkeit §. 171. Wenn man eine Sprache lernt, ſo kan man, die erſten Uebungen, ſehr ſchwer, langſam und in einem ſehr kleinen Grade verrichten; folglich nimt man die erſten Wochen kaum merklich zu, endlich aber kan man in einem Tage mehr zunehmen, als im Anfange in ganzen Monathen. Aller Anfang in allen Handlungen iſt ſchwer, weil wir noch gar keine, oder nur eine ſehr kleine, Fertigkeit in denſelben beſitzen. In einem ie höhern Grade uns alſo

der

der Witz, die Scharfſinnigkeit, und alle übrige Vermögen der Seele angebohren ſind, deſto leichter und geſchwinder kan man ſie durch Uebungen vermehren Und dieſes beſtätiget die Erfahrung bey allen Kindern, die einerley Unterricht und Erziehung genieſſen, deren einige allemal in einerley Zeit viel weiter kommen, als die andern. Ein Menſch der einen merklichen Mangel an Witze hat, wird ein **dummer Kopf** genannt, und wem die Scharfſinnigkeit merklich mangelt, iſt ein **ſtumpfer Kopf**. Und wenn beyde Kräfte zuſammen bey einem Menſchen ſehr klein ſind, ſo wird er ein **abgeſchmackter Menſch** genannt. Da nun, auf dem Witze und der Scharfſinnigkeit, ein ſo groſſer und wichtiger Theil der menſchlichen Erkenntniß beruhet: ſo erhellet daraus, wie elend die Erkenntniß abgeſchmackter Köpfe ſeyn müſſe. Sie ſind zur gelehrten Erkenntniß eben ſo vollkommen ungeſchickt, als zur ſchönen Erkenntniß. Die allgemeinen abſtracten Unterſuchungen in den Wiſſenſchaften gaffen ſie verdutzt an, und ſehen nichts; und die ſchönſten und ſinnreichſten Gedanken hören ſie mit aufgeſpertem Munde an, es ſumt ihnen dabey im Kopfe, und können ſich nicht begreifen, was ſie dabey denken ſollen. Auch in allen übrigen Geſchäften des menſchlichen Lebens verrathen ſie die Plumpheit ihres Gehirns, alles greifen ſie auf eine ungeſchickte Art an, und ſie ſcheinen von der Natur ganz verwahrloſet zu ſeyn.

§. 577.

Damit man die Wichtigkeit des Witzes und der Scharfſinnigkeit noch beſſer erkenne, ſo wollen wir noch zweyerley bemerken. Einmal, alle Irrthümer entſtehen, durch die Verblendung des Witzes. Denn, wenn wir irren, halten wir entweder das Falſche für wahr, oder das Wahre für falſch. Da nun das Wahre und Falſche himmelweit von einander unterſchieden ſind, ſo können wir nicht anders irren, als wenn wir verſchiedene Dinge, in ſo ferne ſie von einander unterſchieden ſind, für einerley halten; und es entſtehen demnach, alle Irrthümer, durch ein

Blendwerk des Witzes §. 573. Die Erfahrung lehrt auch, daß die witzigſten Köpfe, wenn ſie ſich blos auf die Vergröſſerung des ſinnlichen Witzes legen, die meiſten und gröbſten Irrthümer aushecken; und Irrende können auch ihren Irrthümern auf keine geſchicktere Art den Schein der Wahrheit geben, als durch witzige Gedanken. Zum andern kan kein Irrthum, ohne Scharfſinnigkeit, entdeckt, und vermieden werden. Wir können den Irrthum nicht anders entdecken und vermeiden, als wenn wir das Wahre von dem Falſchen unterſcheiden, und die Verſchiedenheit derjenigen Vorſtellungen und Sachen einſehen, aus deren Verwechſelung der Irrthum entſtanden iſt; folglich nicht anders, als vermittelſt der Scharfſinnigkeit §. 570. Die Irrthümer geben daher allemal die Gelegenheit zu Subtilitäten, und deren Erfindung. Wenn eine Wahrheit zuerſt, unter den Menſchen, bekannt gemacht wird: ſo wird ſie ſchlecht und recht vorgetragen, und geglaubt. Alsdenn finden ſich nach und nach Leute, welche ſie leugnen und Irrthümer aushecken; indem ſie Sachen mit einander verwechſeln, die von einander verſchieden ſind. Was wollen nun, die Freunde der Wahrheit, thun? Sie können ſich nicht anders helfen, als wenn ſie durch Subtilitäten dieſe Verwirrungen entdecken: denn ſie ſind das Gegengift der Irrthümer. So iſt es, in der Gottesgelahrheit, gegangen, da die theologiſchen Subtilitäten erſt entſtanden ſind, nachdem die Ketzereyen entſtanden. Wer alſo ein Feind der Subtilitäten iſt, der verräth entweder einen ſtumpfen Kopf, oder er iſt ein heimlicher Beförderer und Patron der Irrthümer, oder er befördert die Irrthümer ohne ſein Wiſſen und Willen. Hieraus iſt leicht zu erachten, was man von denjenigen zu halten hat, welche die heutige Gottesgelahrheit als eine ſtroherne Wiſſenſchaft verachten, und wünſchen, daß ſie in ihre erſte Einfalt wiederum zurückkehren möge. Ja hieraus erhellet zugleich, warum der Scheinbeweis eines Irrthums, und ein Einwurf wider eine Wahrheit, leichter und kürzer vorgetragen werden kan, als

die Beantwortung deſſelben. Jener bedarf keiner Scharfſinnigkeit, wohl aber die leztere. Und da die meiſten Menſchen, wenig Scharfſinnigkeit und wahren Wiz, beſizen: ſo werden die Feinde der Wahrheit allemal, unter den Menſchen, mehr Beyfall finden, als ihre Vertheidiger. Wie betrübt iſt nicht, in dieſem Puncte, das Schickſal der Menſchen!

* *

Der vierte Abſchnit, von dem Gedächtniſſe.

§. 578.

Man ſtelt ſich das Gedächtniß gemeiniglich als ein Behältniß der Vorſtellungen vor, in welchem die Seele dieſelben aufbewahrt, und aus welchem ſie dieſelben bedürfenden Falles wieder herausnimt. Nun kan man dieſe Erklärung zwar als ein ganz gutes Gleichniß anſehen, wodurch der Begrif von dem Gedächtniſſe erläutert werden kan; allein man betrügt ſich, wenn man ſie für eine richtige logiſche Erklärung des Gedächtniſſes hält. Die Einbildungskraft iſt eigentlich dasjenige Vermögen, welches uns unſere vordem gehabten Vorſtellungen wieder ins Gemüth bringt, und das Gedächtniß erkennt ſie wieder für diejenigen Vorſtellungen, die ſie vordem gehabt hat. Nemlich wenn eine Vorſtellung, die wir ſchon gehabt haben, uns wieder ins Gemüth komt, und wir erkennen, daß es eben diejenige ſey, die wir vordem gehabt haben: ſo **erkennen wir ſie wieder**, oder **wir erinnern uns derſelben**. Die Erinnerung beſteht alſo in der Erkenntniß, daß die Vorſtellung, welche uns die Einbildungskraft wieder ins Gemüth bringt, mit derjenigen einerley ſey, die wir vordem gehabt haben. Wir ſagen auch, daß wir uns einer Sache erinnern, wenn wir ſie uns vorſtellen, und zugleich erkennen, daß es eben dieſelbe Sache ſey, die wir vor dieſer Zeit geſehen, gehört, oder auf irgends eine andere Art

uns vorgeſtelt haben. Manchmal ſtellen wir uns, unſere vergangenen Vorſtellungen, ſamt ihren Gegenſtänden, wieder vor, ohne uns zu erinnern, daß wir ſie ſchon gehabt haben. Es geſchieht ofte, daß wir einen Menſchen ſehen, den wir ſchon vordem gekannt haben; allein wir erinnern uns deſſelben nicht gleich. So bald wir aber erkennen, daß wir vordem zu der und der Zeit, oder an dem und dem Orte, dieſen Menſchen ſchon geſehen haben; ſo bald ſagen wir, daß wir uns ſeiner erinnern, oder ihn wieder erkennen. Ofte haben wir, vor einigen Tagen, etwas geleſen oder gehört. Wir werden heute gefragt, ob wir es nicht geleſen oder gehört haben? Manchmal können wir uns nicht erinnern, ob wir uns gleich vorſtellen, was wir geleſen oder gehört haben ſollen. So bald wir aber erkennen, daß es eben das ſey, was wir geleſen und gehört haben, ſo bald ſagen wir, daß wir uns deſſen erinnern. Es ſind alſo zweyerley Veränderungen, die nicht immer beyſammen ſind: einmal eine vorhergehabte Vorſtellung wieder ins Gemüth bringen, und zum andern derſelben ſich erinnern. Das erſte thut die Einbildungskraft, und kan ohne dem letzten geſchehen; das letzte thut das Gedächtniß, und ſetzt allemal das erſte voraus. Nemlich **das Gedächtniß iſt das Vermögen, ſich derjenigen Vorſtellungen, die uns wieder ins Gemüth gebracht werden, zu erinnern.** Da wir nun täglich erfahren, daß unſere Seele ſich vergangener Vorſtellungen erinnert, ſo haben wir unleugbar ein Gedächtniß. Die Einbildungskraft bringt die Vorſtellungen, welche ſo zu reden von dem Schauplatze der Seele abgetreten ſind, wieder auf denſelben; und das Gedächtniß erkennt ſie wieder, oder ſtelt uns vor, daß es eben diejenigen ſind, die ſchon auf demſelben dageweſen ſind. Folglich ſtelt uns das Gedächtniß, die Uebereinſtimmung einer gegenwärtigen Einbildung mit der vergangenen Vorſtellung, in einem ſolchen Grade vor, daß wir daher erkennen, daß ſie beyde einerley ſind, oder daß jene keine andere Vorſtellung als dieſe ſey. Dieſes ſtelt uns das Gedächtniß entweder un-

deutlich

deutlich vor, und das heißt das ſinnliche Gedächtniß; oder deutlich, und das iſt das vernünftige Gedächtniß §. 574. So erinnern wir uns ofte deutlich ganzer Stellen, die wir in Schriftſtellern geleſen haben, und ſind uns ofte vieler Merkmale bewußt, woran wir uns einer Sache erinnern; manchmal aber erinnern wir uns nur der Dinge, auf eine verworrene Art, z. E. in dem täglichen Umgange mit Perſonen, die wir unzähligemal geſehen haben. Das Gedächtniß iſt nichts anders, als die Aufmerkſamkeit auf die Uebereinſtimmung einer gegenwärtigen Einbildung, mit einer vergangenen Vorſtellung §. 567. Und es beſteht alſo in nichts anders, als in der Möglichkeit, unſere Vorſtellungskraft, auf die Uebereinſtimmung der gegenwärtigen Vorſtellungen mit den vergangenen, zu lenken. Ohne Einbildungskraft würden wir alle unſere Vorſtellungen gleich wieder verliehren; und wenn wir eine Einbildungskraft ohne Gedächtniß beſäſſen, ſo würden wir zwar unſere einmal erlangten Vorſtellungen behalten, allein wenn auch eine davon unzähligemal uns wieder ins Gemüth käme: ſo würden wir ſie doch allemal für eine ganz neue Vorſtellung halten, die wir noch niemals gehabt hätten, und es würde uns alſo der Vorrath unſerer erlangten Vorſtellungen nichts helfen.

§. 579.

Das Gedächtniß kan unmöglich eher eine gegenwärtige Vorſtellung wieder für diejenige erkennen, die wir ſchon vorher einmal oder etlichemal gehabt haben, bis nicht die Einbildungskraft, die vergangene Vorſtellung, uns wieder ins Gemüth gebracht hat §. 578. Und das kan, auf eine zweyfache Art, geſchehen. Einmal wenn wir diejenige Sache iezt wieder empfinden, die wir ſchon vordem empfunden haben, als wenn wir einen Menſchen ſehen, den wir ſchon vordem geſehen haben. Alsdenn ſtelt die Einbildungskraft, die vergangene Empfindung, neben die gegenwärtige, und das Gedächtniß erkennt alsdenn, daß beyde einerley ſind. Und zum andern, wenn uns die Einbil-

dungskraft eine vergangene Vorſtellung noch einmal ins Gemüth bringt, und alsdenn eben die Vorſtellung, ſo wie wir ſie vordem ein anderesmal gehabt haben, neben jene ſtelt, da denn das Gedächtniß ebenfals erkennt, daß beyde einerley ſind; als wenn wir z. E. einen abweſenden Freund uns ietzo vorſtellen, und erkennen, daß wir uns ihn ietzo eben ſo vorſtellen, als wie wir ihn vor ſo oder ſo viel Zeit, in dieſen oder jenen Umſtänden, geſehen und geſprochen haben. Es iſt demnach klar, daß das Gedächtniß allemal, die Würkſamkeit der Einbildungskraft, vorausſetze. Selbſt aber iſt es nichts anders, als eine Art des Witzes, indem es nichts weiter thut, als daß es uns die Uebereinſtimmung einer gegenwärtigen Vorſtellung, mit einer oder mehrern unſerer vergangenen Vorſtellungen, zu erkennen gibt §. 578. 567. Folglich würkt das Gedächtniß allemal, nach folgender Regel: **wenn wir eine gegenwärtige Vorſtellung mit vergangenen vergleichen, und in jener Merkmale oder Theile gewahr werden, die wir auch in dieſen gewahr werden: ſo ſtellen wir ſie uns als einerley vor, oder wir erinnern uns der vergangenen** §. 567. Da nun die Einbildungskraft ſo wohl, als auch der Witz, durch die Vorſtellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes gewürkt wird §. 555. 574. ſo wird auch das Gedächtniß, durch dieſe Kraft, gewürkt. Und es iſt demnach nichts anders, als eine gewiſſe Art und Weiſe, wie ſich die Vorſtellungskraft der Welt in der Seele äuſſern und geſchäftig erweiſen kan.

§. 580.

Die tägliche Erfahrung lehrt uns, daß wir uns mancher vergangenen Vorſtellungen und Sachen ſehr leicht, mancher aber ſehr ſchwer oder gar nicht erinnern können. Wenn wir uns nun eine Sache dergeſtalt vorſtellen, daß wir uns derſelben künftig ſehr leicht wieder erinnern können: ſo ſagen wir, daß **wir die Sache zu behalten ſuchen**, oder daß wir ſie unſerm Gedächtniß anvertrauen und einprägen. Geſetzt, daß iemand öffentlich eine Rede

halten wolle, und daß er ſie von Wort zu Wort aufſchreibe: ſo ſucht er ſie zu behalten, oder er memorirt ſie, oder er lernt ſie auswendig, wenn er verurſacht, daß er alsdenn, wenn er die Rede halten ſoll, ſich derſelben ſehr leicht erinnert. Durch dieſes Geſchäfte befördern wir alſo das Gedächtniß, und wir ſehen aus dem vorhergehenden Abſatze, daß dieſes nicht anders möglich iſt, als wenn wir die Empfindung, die Einbildung, und den Witz aufs möglichſte befördern. Wer alſo etwas behalten will, der muß 1) daſſelbe ofte und in einem hohen Grade zu empfinden ſuchen, nach den Regeln des 540. Abſatzes. Je öfter wir eine Sache empfinden, und in einem je höhern Grade wir ſie empfinden, deſto leichter können wir uns derſelben erinnern; weil wir dadurch in eine gröſſere Bekanntſchaft mit derſelben Sache kommen, und um ſo vielmehr Merkmale an ihr kennen lernen, wodurch wir ſie deſto leichter wieder erkennen können. Daher komts, daß, wenn wir eine Perſon bey recht hellem Lichte ſehen, und ſie betrachten, als wenn wir ſie durchſehen wolten, wir uns derſelben ſehr leicht wieder erinnern können. Sehen wir ſie aber bey der Abenddemmerung mit einem flüchtigen Blicke, ſo können wir uns derſelben manchmal nach einer Stunde nicht wieder erinnern. Daher pflegen diejenigen, welche ſich auf eine öffentliche Rede vorbereiten, dieſelbe ſehr ofte durchzuleſen und herzuſagen, damit ſie eine deſto öftere und ſtärkere Empfindung von derſelben bekommen. 2) Man muß ſich die Sache ſehr ofte und in einem hohen Grade, durch die Einbildungskraft, vorſtellen, nach den Regeln des 568. Abſatzes. Je öfter man ſich die Sache durch die Einbildungskraft vorſtelt, und in einem je höhern Grade man dieſes thut, deſto leichter kan man ſie behalten. So machen es alle diejenigen, welche eine Rede auswendig lernen wollen, indem ſie dieſelbe ſehr ofte auswendig vor ſich herſagen. Wenn wir uns eine Sache ſehr ofte, durch die Sinne und Einbildungskraft, vorſtellen: ſo entdecken wir eben ſo leicht die Uebereinſtimmung der Vorſtellung einer Sache zu ver=

verſchiedenen Zeiten, als wir die Aehnlichkeiten der Dinge die täglich uns vorkommen, erkennen, und als wir die Begriffe von einem Hunde, einer Taube, einem Pferde, in der Kindheit erlangen. 3) Man ſuche die Uebereinſtimmungen, Aehnlichkeiten, Gleichheiten dererjenigen Vorſtellungen einer Sache, die man behalten will, in einem hohen Grade zu erkennen, nach den Regeln des 569. Abſatzes. Folglich muß man die Merkmale und Beſtimmungen der Sache, die man behalten will, allemal, ſo ofte man ſie ſich wieder vorſtelt, recht ausführlich und klar zu erkennen ſuchen. Daher komt es, daß wir uns einer Perſon ſehr gut erinnern können, wenn wir ſie das erſtemal vom Haupte bis zu Fuſſe betrachten, uud unendlich viel an ihr bemerken, und wenn wir alle dieſe mannigfaltigen Stücke uns immer wieder vorſtellen, wenn wir wieder von neuem an ſie gedenken; und 4) muß man ſich auch die Verſchiedenheit der Sache, der man ſich leicht erinnern will, von andern, in einem hohen Grade der Vollkommenheit vorſtellen §. 572. damit man ſie nicht mit andern verwechſele, und ſich nicht einer andern Sache erinnere, wenn man ſich ihrer erinnern will. Wenn man ſich die Begriffe in den Wiſſenſchaften, und ihre Benennungen, recht tief ins Gedächtniß prägen will: ſo bemerkt man ihren Unterſchied von denenjenigen Begriffen und Namen, mit denen ſie leicht verwechſelt werden können.

§. 581.

Wenn eine vergangene Vorſtellung uns wieder ins Gemüth komt, ſo ſind wir entweder im Stande, uns derſelben zu erinnern, oder wir ſind dazu nicht vermögend. Iſt das erſte, ſo ſagen wir, daß wir die Vorſtellung und ihren Gegenſtand behalten haben, oder daß wir ſie in unſerm Gedächtniſſe haben, oder daß wir ſie ſehr wohl kennen. So ſagt ein Menſch, der nach vielen Jahren uns beſucht, daß wir ihn vielleicht nicht mehr kennen. Wenn wir uns nun ſeiner erinnern können, ſo ſagen wir, daß wir

ihn

ihn noch ſehr wohl kennen, und daß wir ſein Andenken erhalten haben. Wenn wir aber nicht vermögend ſind, uns einer Vorſtellung und Sache wieder zu erinnern, ſo ſagen wir, daß wir ſie vergeſſen haben. Die Vergeſſenheit iſt alſo das Unvermögen, ſich einer Vorſtellung, die in unſerm Gemüthe wieder hervorgebracht wird, zu erinnern; und ſie beſteht alſo in dem Mangel des Gedächtniſſes. So ſagen wir, wenn ein Menſch zu uns komt, und ſagt, er ſey vor ſo oder ſo viel Jahren bey uns geweſen, daß wir dieſes vergeſſen haben, wenn wir uns deſſen nicht erinnern können. Im gemeinen Leben pflegt man auch zu ſagen, man habe eine Sache vergeſſen, wenn ſie uns gar nicht wieder in die Gedanken komt. Geſetzt, daß mich iemand warum bittet, und ich zeichne es in meine Schreibetafel auf. Geſetzt, daß ich gar nicht in die Tafel ſehe, und daß mir das aufgetragene Geſchäfte gar nicht wieder einfält, ſo pflegt man zu ſagen, man habe es vergeſſen. Allein es geſchieht hier zweyerley. Einmal verläßt uns die Einbildungskraft, und bringt uns die vergangene Vorſtellung gar nicht wieder ins Gemüth. Daher entſteht nun freylich nothwendig auch die Vergeſſenheit, allein dieſer Mangel der Einbildungskraft iſt nicht ſelbſt die Vergeſſenheit. Die Einbildungskraft kan ofte ihr Geſchäfte verrichten, und man kan demohnerachtet ſagen, man habe etwas vergeſſen: denn es kan uns eine vergangene Vorſtellung wieder ins Gemüth gebracht werden, ohne daß wir uns ihrer erinnern können, und alſo haben wir ſie demohnerachtet vergeſſen. So geht es uns, wenn wir Wörter vergeſſen haben, die wir vordem gelernt hatten. Wenn wir dieſelben wieder leſen oder hören, ſo erlangen wir wieder die Vorſtellungen, die wir vordem von ihnen gehabt haben, und demohnerachtet müſſen wir geſtehen, daß wir ſie vergeſſen haben. Es iſt ofte bewundernswürdig, wie unſere Seele manche Dinge vergeſſen kan. Es hat Leute gegeben, die ganze Wiſſenſchaften, in denen ſie groſſe Meiſter geweſen, ganz wieder vergeſſen haben, und manche

leute haben ſich ſo gar, ihres eigenen Namens, nicht mehr erinnern können.

§. 582.

Wenn wir uns einer Sache erinnern wollen, ſo ſind wir ofte im Stande, uns derſelben in dem Augenblicke zu erinnern, in welchem uns die Einbildungskraft die vergangene Vorſtellung von derſelben wieder ins Gemüth bringt. Alsdenn haben wir, die Sache, gar nicht vergeſſen. Wenn wir einen Menſchen ſehen, ſo geſchieht es ofte, wenn er uns ſehr bekant iſt, daß uns die Einbildungskraft in dem Augenblicke, da er uns vors Geſichte komt, die vergangenen Vorſtellungen von ihm wieder ins Gemüth bringt, und daß wir, in eben dem Augenblicke, uns auch ſeiner erinnern. Allein es geſchieht auch ofte, daß wir uns einer Sache nicht gleich wiederum erinnern können, wenn ihre Vorſtellung uns wieder ins Gemüth komt. Es dünkt uns, als hätten wir uns die Sache noch niemals vorgeſtelt, und wir haben ſie alſo vergeſſen. Nach einiger Zeit geſchieht es aber, daß wir uns etwas vorſtellen, vermittelſt deſſen wir uns deſſelben wieder erinnern, und die Vergeſſenheit überwinden, und dadurch rufen wir dieſe Sache wieder in unſer Gedächtniß zurück. Und dieſes geſchieht allemal, oder wenigſtens mehrentheils, vermittelſt der Vorſtellungen, die mit derjenigen vergeſellſchaftet waren, die wir vergeſſen haben. Geſetzt, es werde von einer Perſon geſprochen, und man ſage, ich kenne ſie auch. Da geſchieht es nun manchmal, daß ich derſelben vergeſſen habe, und es dünkt mich, als hätte ich dieſe Perſon niemals gekant. Allein wenn ich eine Zeitlang an ſie denke, und ſonderlich wenn andere ſagen, ſie wäre mit mir vordem an dieſem oder jenem Orte, in einer gewiſſen Geſellſchaft, geweſen, habe dieſes oder jenes gethan, und was dergleichen Umſtände mehr ſind: ſo geht mir ein Licht auf, ich erwache gleichſam von einem tiefen Schlafe, und die Perſon zeigt ſich auf dem Schauplatze meiner Seele, als wenn ſie hinter einem Vorhange hervorkäme. Folglich pflegen wir uns ofte einer Sache,

die wir vergeſſen hatten, wiederum vermittelſt ſolcher Vorſtellungen zu erinnern, die mit ihr vordem in unſerm Gemüthe vergeſellſchaftet waren; und da ſagen wir, **daß wir uns auf etwas beſinnen.** Wir haben alſo ein Vermögen, uns auf Sachen zu beſinnen, die wir vergeſſen hatten, welches nach dieſer Regel würkt: **man erinnere ſich einer Sache vermittelſt der mit ihr vergeſellſchafteten Vorſtellungen.** So können wir uns ofte vergangener Sachen wiederum, vermittelſt der Vorſtellung des Orts, erinnern, an welchem wir oder die Sachen waren, als wir ſie ſahen, hörten oder empfanden. Und das iſt **das Gedächtniß vermittelſt des Orts.** Eben ſo beſinnen wir uns manchmal auf eine Sache vermittelſt der Zeit, in welcher ſie geſchehen, und vermittelſt der Dinge, die mit ihr zugleich geſchehen. So pflegen auch gemeine Leute ſich gewiſſer Dinge zu erinnern, wenn ſie ſich vorſtellen, ſie ſeyn eben damals geſchehen, als ſie Hochzeit gehalten u. ſ. w. Ja man kan ſich auch auf gewiſſe Dinge, vermittelſt ſolcher Dinge, beſinnen, die ihnen ähnlich ſind. So geſchieht es ofte, daß man ſich auf einen Namen wieder beſinnt, wenn einem ein Wort einfält, welches faſt eben ſo klingt, oder vollkommen ſo klingt, ob es gleich eine ganz andere Bedeutung hat. Da das Beſinnen auf eine Sache allemal eine Vergeſſenheit vorausſetzt, ſo iſt es eine mangelhafte Art des Gedächtniſſes. Unterdeſſen iſt es doch beſſer, als wenn wir einer Sache ganz und gar vergeſſen.

§. 583.

Das Gedächtniß iſt mannigfaltiger Vollkommenheiten fähig, die man auch durch verſchiedene Benennungen, ſchon von langen Zeiten her, von einander unterſchieden hat; weil das Gedächtniß eins von denenjenigen Vermögen unſerer Seele iſt, welches man, ſchon in den erſten Zeiten der Weltweisheit, ſehr genau unterſucht hat: denn die Würkungen und die Nützlichkeit und Nothwendigkeit deſſelben ſind ſo augenſcheinlich, daß ſie niemand unbemerkt laſſen kan, der ſeine Seele irgends mit einiger Aufmerk-

ſamkeit unterſucht. Und da können, dieſe Grade und Vollkommenheiten, folgendergeſtalt von einander unterſchieden werden. 1) Je mehrerer und gröſſerer Vorſtellungen und Sachen wir uns erinnern können, deſto gröſſer und vollkommener iſt unſer Gedächtniß. Und ein Menſch, welcher ein ſolches Gedächtniß beſitzt, hat ein weit ausgedehntes oder groſſes Gedächtniß, und er kan ſehr viel behalten. Z. E. groſſe Gelehrte, die eine ſehr weitläuftige Gelehrſamkeit beſitzen, haben ein ſolches Gedächtniß. Es iſt eine Unvollkommenheit, wenn man wenig behalten kan, und wenn man ſein Gedächtniß, mit lauter Kleinigkeiten, angefüllt hat. 2) Je ſchwächer die Einbildungskraft uns, eine vergangene Sache, wieder ins Gemüth bringt, der wir uns demohnerachtet wieder erinnern können, deſto gröſſer iſt das Gedächtniß. Wenn uns die Einbildungskraft, eine unſerer vergangenen Vorſtellungen, in einem ſehr hohen Grade der Stärke und lebhaftigkeit, wieder ins Gemüth bringt: ſo fallen uns die Kennzeichen, woran wir ſie wieder erkennen können, um ſo viel mehr in die Augen, und es wird wenig Kraft dazu erfodert, eine ſolche Vorſtellung wieder zu erkennen. Allein wenn uns die Einbildungskraft, das Vergangene, nur mit ſchwachen Zügen wieder ins Gemüth bringt; ſo beweiſt man eine beſondere Stärke ſeines Gedächtniſſes, wenn man ſich derſelben demohnerachtet wieder erinnern kan. 3) Je ſeltener wir uns eine Sache vorgeſtelt haben, der wir uns erinnern können, deſto gröſſer iſt das Gedächtniß: denn wenn man Dinge ſehr oft gedacht hat, ſo kan man ſich derſelben ſehr leicht erinnern, und es wird alſo zur Erinnerung derſelben wenig Kraft erfodert. Und dieſe Vollkommenheit des Gedächtniſſes, vermöge deren es im Stande iſt, uns auch ſolcher Dinge zu erinnern, die wir ſelten uns vorgeſtelt haben, wird die Fähigkeit des Gedächtniſſes genannt, und man kan, vermöge derſelben, geſchwinde etwas behalten. Manche Kinder dürfen einen Spruch nur wenigemal hören oder leſen, ſo können ſie ihn auswendig, und die haben

ein

ein fähiges Gedächtniß; andere müſſen unzähligemal denſelben herſagen, ehe ſie ihn auswendig können. 4) Nach ie längerer Zeit wir uns einer Sache wieder erinnern können, und mit ie mehrern und ſtärkern Vorſtellungen von anderer Art wir uns, die Zwiſchenzeit über, beſchäftiget haben, deſto gröſſer iſt das Gedächtniß. Es iſt gar zu leicht, ſich einer Sache zu erinnern, die wir vor einem Augenblicke, oder vor kurzer Zeit, geſehen oder auf andere Art gedacht haben, und wenn wir in der Zwiſchenzeit, welche verfloſſen iſt, ſeitdem wir zum leztenmal dieſelbe gedacht haben bis auf den Augenblick, da wir uns ihrer erinnern, wenig oder gar nichts fremdes gedacht haben. Allein wenn wir in geraumer Zeit an eine Sache nicht gedacht haben, wenn viele Jahre verfloſſen ſind, und wenn wir unterdeſſen unſere Aufmerkſamkeit mit unendlich vielen andern Dingen beſchäftiget haben: ſo muß ſich die Vorſtellung dieſer Sache recht feſt unſerm Gemüthe eingeprägt haben, und wir wollen daher dieſe Vollkommenheit **die Feſtigkeit des Gedächtniſſes** nennen, vermöge welcher wir etwas ſehr lange behalten können. Man wird gewöhnlicher Weiſe finden, daß ein fähiges Gedächtniß nicht feſte iſt, und ein feſtes nicht fähig. Kinder, die geſchwinde etwas behalten können, können es nicht lange behalten, und die das lezte können, können gewöhnlicher Weiſe das erſte nicht. 5) Je ſtärker diejenigen fremden Vorſtellungen ſind, die vor der Erinnerung in der Seele da geweſen, oder mit ihr zugleich da ſind, deſto gröſſer iſt das Gedächtniß, wenn es demohnerachtet im Stande iſt, mitten unter ſo vielen Hinderniſſen und Zerſtreuungen, eine Vorſtellung wieder zu erkennen. Wenn man in der Seele eine völlige Stille und Einſamkeit verurſacht, und nichts erhebliches von anderer Art denkt, ſo iſt es leicht z. E. ſich einer aufgeſchriebenen Rede, die man auswendig gelernt hat, zu erinnern. Wenn man aber dieſes mitten in einer groſſen Verſamlung thun ſoll, wo vorher ſchon viel Ceremoniel beobachtet worden: ſo muß das Gedächtniß des Redners ſchon viel vollkomme-

ner ſeyn. Dieſe Vollkommenheit, mit der zweyten zuſammengenommen, wird die Stärke des Gedächtniſſes genannt. 6) Je lebhafter, richtiger, gewiſſer und ſtärker die Wiedererkennung des Vergangenen iſt, deſto gröſſer iſt das Gedächtniß, und dieſe Vollkommenheit des Gedächtniſſes wird die Munterkeit deſſelben genannt. Wer ein ſolches Gedächtniß beſitzt, der kan ſich gleichſam die vergangenen Dinge ſo lebhaft wieder vorſtellen, als wenn ſie ietzt vor ſeinen Augen geſchehen; und er pflegt auch ſelbſt zu ſagen, daß es ihm ſey, als geſchähen die Dinge erſt heute. Und 7) ie leichter und ſchneller wir uns einer vergangenen Vorſtellung wieder erinnern, und ie weniger wir nöthig haben, uns auf dieſelbe zu beſinnen, deſto gröſſer iſt das Gedächtniß, und dieſe Vollkommenheit wollen wir die Hurtigkeit des Gedächtniſſes nennen. Dieſe Vollkommenheiten ſind ſelten, in einem Menſchen, beyſammen. Die Natur theilt ihre Gaben mit Proportion aus, dem einen verleihet ſie dieſe Vollkommenheit des Gedächtniſſes, dem andern eine andere. Und wenn ſie jemanden eine Vollkommenheit nicht verliehen hat, ſo hat ſie ihm eine andere deſto reichlicher zugemeſſen. Manche Leute können nicht viel behalten, allein was ſie behalten, behalten ſie um ſo viel beſſer. Und dieſe Anmerkung gilt auch bey allen übrigen Erkenntnißkräften, und den mannigfaltigen Vollkommenheiten derſelben.

§. 584.

Durch ein gutes oder glückliches Gedächtniß verſteht man überhaupt ein iedwedes Gedächtniß, in ſo ferne es in einem höhern Grade vollkommen iſt. Gleichwie nun, der Erkenntniß überhaupt, theils die Unwiſſenheit, theils der Irrthum entgegengeſetzt iſt §. 489. alſo kan auch bey dem Gedächtniſſe, und in Abſicht auf daſſelbe, theils eine Unwiſſenheit, theils ein Irrthum gedacht werden. Aus der erſten läßt ſich der Fehler des Gedächtniſſes erklären, den man die Vergeßlichkeit nennt, und worunter man einen ausnehmenden Mangel des Gedächtniſſes

ver-

verſteht. Ein Menſch iſt vergeßlich, in ſo ferne ſein Gedächtniß ausnehmend klein und unvollkommen iſt, und alsdenn beſitzt der Menſch die unſelige Gabe, leicht etwas zu vergeſſen. So werden alte Leute mit der Zeit ſo vergeßlich, daß ſie ſich ofte in dem folgenden Augenblicke nicht mehr auf dasjenige beſinnen können, was ſie den Augenblick vorher geſagt, gethan, gewolt oder gedacht haben. Und es iſt vor ſich klar, daß aus der Vergeßlichkeit ein Mangel der Erkenntniß, oder eine Unwiſſenheit entſtehe. Ein iedweder Irrthum, welcher von dem Gedächtniſſe herrührt, wird ein **Gedächtnißfehler** genannt. **Ein trügliches Gedächtniß** iſt ein Gedächtniß, in ſo ferne es fehlen kan. Nun können alle unſere Erkenntnißvermögen irren, folglich iſt auch unſer Gedächtniß nicht, vor allen Irrthümern, ſicher. Und man kan alſo mit Recht ſagen, daß unſer Gedächtniß trüglich ſey. Es gibt Leute, welche mit Fleiß, ſo ofte als ſie etwas erzählen, Zuſätze und andere Veränderungen in ihren Erzählungen machen: damit ſie entweder andern Leuten nach dem Munde reden, oder eine Geſellſchaft beluſtigen, oder einen witzigen Einfall anzubringen im Stande ſeyn mögen, oder was man ſonſt für einen Grund, von dieſer Art zu lügen und Wind zu machen, angeben kan. Solche Leute machen ihr Gedächtniß noch trüglicher; indem ſie ſich die Fertigkeit Gedächtnißfehler zu begehen dergeſtalt angewöhnen, daß ſie endlich ſelbſt ihre eigene Lügen glauben. Allein wenn auch ein Menſch aufs ſorgfältigſte, ſeine vorhergehabten Vorſtellungen, ſo wieder zu denken und zu erzählen ſich bemüht, als er ſie vordem gehabt hat: ſo kan er ſich doch nicht allemal auf ſein Gedächtniß verlaſſen, weil es überhaupt trüglich iſt. Alle Gedächtnißfehler beſtehen darin, wenn wir uns eine vergangene Vorſtellung ſamt ihrem Gegenſtande anders vorſtellen, als wir ſie empfunden haben, und wenn unſer Gedächtniß uns vorſtelt, als ſey unſere jetzige Vorſtellung eben die vorige; folglich wenn es uns die jetzige Vorſtellung, auf eine andere Art, und in einem andern Grade, als einerley

mit der vorhergehenden vorſtelt, als ſie es in der That ſind. Geſetzt, daß ich in den Zeitungen geſtern geleſen hätte, daß ein gewiſſer Prinz funfzigtauſend Mann marchiren laſſe. Geſetzt ich ſtelle mir heute vor, daß ich geſtern geleſen, er laſſe ſechzigtauſend marchiren: ſo begehe ich einen Gedächtnißfehler, wenn ich denke, als hätte ich dieſes geſtern mit meinen Augen geleſen. Die Irrthümer des Gedächtniſſes ſind demnach, Blendwerke des Witzes §. 573. Und es iſt klar, daß Leute, die einen ſtarken und lebhaften Witz haben, ſehr leicht eine Uebereinſtimmung und Aehnlichkeit entdecken können, die nicht vorhanden iſt, und ſie haben alſo gewöhnlicher Weiſe ein ſehr trügliches Gedächtniß. Daher komts, daß man witzigen Hiſtorienſchreibern, und witzigen Leuten in ihren Erzählungen, nicht leicht glauben darf, zumal da ſie ofte mit Fleiß lügen, um im Stande zu ſeyn, einen witzigen Einfall anzubringen. Wenn man einen Gedächtnißfehler begeht, den man aber augenblicklich durch ein kurzes Beſinnen wieder verbeſſert, ſo ſagt man: **man habe ſich verſprochen.** Daher pflegt man auch in ſolchen Fällen zu ſagen, wenn uns der Gedächtnißfehler ſchon entwiſcht iſt: wolte ich ſagen; und alsdenn ſagt man die Sache, wie ſie geweſen iſt. **Ein treues Gedächtniß** iſt ein Gedächtniß, welches nicht ſonderlich trüglich iſt, und es beſitzt die Fertigkeit, ſich vor den Gedächtnißfehlern zu hüten. Da man nun durch die Scharfſinnigkeit, die Irrthümer des Gedächtniſſes, verhütet §. 580. 577. ſo vermehrt die Scharfſinnigkeit die Treue des Gedächtniſſes. Und da ein Menſch um ſo viel ſcharfſinniger iſt, ie verſtändiger er iſt: ſo kan man auch verſtändigen Leuten eher glauben, als Leuten, die wenig Verſtand und Scharfſinnigkeit beſitzen.

§. 585.

Die Gedächtnißfehler ſind ſolche merkwürdige Irrthümer, daß ſie eine Quelle vieler andern Irrthümer ſeyn können. Einmal können aus ihnen leere Einbildungen, und zwar auf eine doppelte Art, entſtehen: 1) wenn eine vorher=

hergehende Einbildung mit einer nachfolgenden, durch einen Gedächtnißfehler, in einem Grade für einerley gehalten wird, da ſie es nicht iſt: ſo denken wir hernach, daß die vorhergehende eben ſo geweſen als die nachfolgende, und wir ſtellen uns alſo das Vergangene anders vor, als es würklich geweſen, und folglich entſteht daher eine leere Einbildung §. 566. Geſetzt ich leſe in einer Zeitung, daß ein gewiſſer Prinz funfzigtauſend Mann marchiren laſſe; geſetzt ich leſe in einer andern Zeitung, daß er ſechzigtauſend Mann marchiren laſſe; geſetzt ich erzehle dieſes eine Stunde drauf einem andern, und verſichere, daß in beyden Zeitungen ſtehe, dieſer Prinz laſſe ſechzigtauſend Mann marchiren: ſo iſt offenbar, daß ich von demjenigen, was ich in der erſten Zeitung geleſen, eine falſche Einbildung habe. 2) Wenn eine vorhergehende Einbildung, mit einer folgenden Empfindung, in einem Grade für einerley gehalten wird, da ſie es nicht iſt: ſo denke ich, daß die vergangene Sache eben ſo geweſen, als die gegenwärtige, indem mein Gedächtniß mich betrügt. Folglich habe ich ebenfals, von dem Vergangenen, eine falſche Einbildung. Geſetzt, daß ich einen Menſchen vor einiger Zeit in einem Zuſtande geſehen, da er fet geweſen; geſetzt ich ſehe ihn ietzt, da er magerer geworden: ſo kan es ſich zutragen, daß ich zu ihm ſage, er habe ſich nicht geändert. Folglich betrügt mich mein Gedächtniß. Zum andern kan durch einen Gedächtnißfehler ſo gar ein Betrug der Sinne entſtehen, wenn ich nemlich die falſche Einbildung, die ich habe, mit der vergangenen Empfindung für einerley halte, und mir einbilde, daß meine Empfindung eben ſo beſchaffen geweſen oder beſchaffen ſey, als die falſche Einbildung §. 543. Dahin können ebenfals, die vorhergehenden Fälle, gerechnet werden. Ja daher komts, daß Leute, welche ihre Empfindungen, die ſie etwa in einer Nacht gehabt, mit den Einbildungen, die ſie von Kindes Beinen an von Geſpenſtern gehabt haben, für völlig einerley halten, nachher die Geſpenſterhiſtorie erzehlen, und bey erfolgtem Widerſpruche ſich auf

ihr Gedächtniß berufen, und verſichern, ſie erinnerten ſich ſehr wohl, was ſie dieſelbe Nacht geſehen oder gehört hätten. Eben den Fehler begehen auch Gelehrte, welche ſich die erträumten Hypotheſen anderer Gelehrten in den Kopf ſetzen, hernach allerley Experimente zur Beſtätigung derſelben machen, und alsdenn vorgeben, ſie erinnerten ſich vollkommen wohl, wie genau ſie ihre Meinung durch die Erfahrung beſtätiget gefunden.

§. 586.

Niemand, der ein gutes Gedächtniß hat, bringt daſſelbe in demjenigen Grade der Vollkommenheit auf die Welt, in welchem er es nach und nach erlangt. Folglich iſt man ſchon in den älteſten Zeiten auf die Gedanken gerathen, eine Kunſt zu erfinden, das Gedächtniß zu verbeſſern; und der Inbegrif aller dieſer Regeln, das Gedächtniß zu verbeſſern, wird **die Gedächtnißkunſt** genannt, welche, in ſo ferne ſie von der Verbeſſerung des ſinnlichen Gedächtniſſes handelt, ein Theil der Aeſthetik iſt §. 527. Wenn die Gedächtnißkunſt ohne Tadel ſeyn ſoll: ſo muß ſie die Mittel lehren, alle Vollkommenheiten des Gedächtniſſes ohne Ausnahme zu erlangen; denn ſie ſind uns alle nöthig. Folglich muß man zeigen, wie man die Ausdehnung, die Stärke, die Fähigkeit, die Hurtigkeit, die Treue, und wie alle übrige Vollkommenheiten des Gedächtniſſes heiſſen mögen, erlangen könne und müſſe. Die meiſten, welche eine Gedächtnißkunſt geſchrieben haben, haben es darin verſehen, daß ſie nur gezeigt haben, wie man vielerley geſchwinde behalten, und wie man ſich deſſelben hurtig wiederum erinnern könne. Allein für die übrigen Vollkommenheiten, deren einige noch viel wichtiger ſind, haben ſie ſo wenig geſorgt, daß ſie vielmehr durch ihre Regeln dieſelben vermindern. Und manche haben gar körperliche Arzeneymittel, zur Verbeſſerung des Gedächtniſſes, angerathen. Weil das Gedächtniß auf der Einbildungskraft, und folglich auf materialiſchen Bildern im Gehirne, und der gehörigen Beſchaffenheit der Nerven beruhet: ſo kan es

wohl

wohl ſeyn, daß durch Arzeneymittel die Nerven ungemein geſtärkt, und alſo auf eine mittelbare Art das Gedächtniß befördert werde. Allein ſolche Mittel helfen nicht lange, und bringen mehr Schaden. Es iſt alſo beſſer, wenn man ſolche Regeln in der Gedächtnißkunſt vorſchreibt, welche aus der Natur des Gedächtniſſes flieſſen.

* *

Der fünfte Abſchnit, von dem Dichtungsvermögen.

§. 587.

Wenn die Seele ſich, durch ihre Sinne, einen groſſen Vorrath an Vorſtellungen von einzeln Dingen, die in dieſer Welt würklich ſind, geſamlet hat; wenn ſie dieſelben, vermittelſt der Einbildungskraft, aufhebt, und wenn ſie dieſelben, bey ihrer Wiederholung, wieder für die alten vermittelſt des Gedächtniſſes erkennt; und wenn ſie, vermittelſt des Witzes, nachdem ſie alle dieſe Begriffe von den würklichen einzeln Dingen dieſer Welt, auf unendlich mannigfaltige Art, gegen einander gehalten, eine groſſe Anzahl der Vorſtellungen ihrer Uebereinſtimmungen, und alſo unendlich viele abſtracte und allgemeine Begriffe erlangt hat: ſo beſitzt ſie nun genung Materialien, aus denen ſie neue Vorſtellungen theils von einzeln Dingen, die ſie nicht klar empfunden hat, gleichſam durch eine Schöpfung, zuſammenſetzen kan, theils von Gattungen und Arten, die ſie nicht durch die Vergleichung derjenigen einzeln Dinge, die ſie ſelbſt klar empfunden hat, abgeſondert hat. Und das iſt das Geſchäfte des Dichtungsvermögens. Manche glauben, daß dieſes Erkenntnißvermögen nur die poetiſchen Erdichtungen, und andere dergleichen Erdichtungen, erzeuge. Allein ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß es ſich viel weiter erſtrecke. Nemlich **wir dichten oder erdichten**, wenn wir Theile verſchiedener Einbildungen, und Vorſtellungen ſolcher abgeſonderten Be-

griffe, die wir von unſern klaren Empfindungen abgeſondert haben, uns zuſammen als einen Begrif vorſtellen. Folglich dichten wir: 1) wenn wir verſchiedene Einbildungen nehmen, ſamt denenjenigen abſtracten Begriffen, die wir blos von unſern klaren Empfindungen abgeſondert haben. Z. E. wenn man ſich in ſeiner Einbildungskraft ein Schaaf, und einen redlich und einfältig geſinnten Menſchen vorſtelt, ſamt den abſtracten Begriffen, Schaaf und Menſch. 2) Wenn man vieles von dieſen Einbildungen, durch die Abſtraction, abſondert; z. E. von einem Schaafe, daß es keine Vernunft und Sprache hat, und von einem Menſchen, daß er die menſchliche Geſtalt habe. Und 3) wenn man die übrigen Theile, durch das Ueberdenken, zuſammenfaßt §. 515. z. E. ein Schaaf welches vernünftig denkt und redet, wie ein unſchuldiger und ohne Falſch geſinnter Menſch: ſo haben wir ein erdichtetes Schaaf. Folglich bekommen wir, wenn wir dichten, entweder eine Vorſtellung von einem einzeln Dinge, dergleichen wir niemals klar empfunden haben, wie z. E. das vorhin angeführte Schaaf; oder die abſtracte Vorſtellung von einer Gattung oder Art der Dinge, die wir nicht blos von unſern klaren Empfindungen abgeſondert haben, oder die auch ſolche einzelne Dinge unter ſich begreift, die wir niemals geſehen, oder irgends auf eine andere Art klar empfunden haben. So erlangen wir z. E. den Begrif von einer Subſtanz, welche die Welt blos dunkel vorſtelt. Den abſtracten Begrif von einer Subſtanz ſondern wir blos von unſern klaren Empfindungen ab, und verbinden damit den Begrif von einer blos dunkeln Vorſtellung der Welt, und wir erlangen alſo dadurch die Vorſtellung von einer Gattung der Subſtanzen, die ſolche einzelne Subſtanzen unter ſich begreift, die wir niemals klar empfinden. Da nun dieſe Beyſpiele zugleich beweiſen, daß unſere Seele dichtet: ſo haben wir auch ein ſolches Erkenntnißvermögen, wodurch wir dichten, und das nennen wir das **Dichtungsvermögen**. Und weil daſſelbe in nichts anders beſteht, als in dem Vermögen, die Theile

vieler Vorſtellungen als ein Ganzes, folglich als einerley mit Einem §. 147. vorzuſtellen: ſo iſt es eine gewiſſe Art der Ueberlegung §. 515. und des Witzes §. 567. Wenn wir kein Dichtungsvermögen beſäſſen: ſo würden wir uns keine andere Dinge als möglich und würklich vorſtellen können, als welche wir klar empfinden; und wir wären alſo nicht im Stande, uns mögliche Dinge einer andern Welt vorzuſtellen, und noch viel weniger irgends etwas Neues zu erfinden. Eine iedwede neue Kleidermode ſo gar wird, durch das Dichtungsvermögen, erfunden; indem wir alsdenn Beſtimmungen eines Kleides zuſammenſetzen, die wir noch niemals zuſammen in einem Kleide empfunden haben.

§. 588.

Vermöge desjenigen, was in dem vorhergehenden Abſatze angemerkt worden, erhellet demnach, daß die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß und der Witz, dem Dichtungsvermögen den Stof darreichen, aus denen es ſeine Geſchöpfe zuſammenſetzt. Alsdenn ſondert die Abſtraction, von den verſchiedenen Empfindungen, Einbildungen und abſtracten Begriffen, welche die Scharfſinnigkeit von einander unterſcheidet, diejenigen Theile ab, die nicht mit in die erdichtete Vorſtellung kommen ſollen, und die übrigen Theile ſtellen wir uns, durch die Ueberlegung, als ein Ganzes vor. Folglich iſt, das Dichtungsvermögen, nicht nur ein zuſammengeſetztes Vermögen §. 170. ſondern da wir auch bisher gewieſen haben, daß alle genannte Erkenntnißvermögen, durch die Vorſtellungskraft der Welt, nach der Lage des Leibes in der Welt, gewürkt werden: ſo iſt auch unleugbar, daß das Dichtungsvermögen, durch eben dieſe Kraft, gewürkt werde. Und man kan die Regel, nach welcher dieſes Vermögen würkt, folgendergeſtalt ausdrucken: **man ſtelle ſich die Theile verſchiedener Einbildungen, und abſtracten Begriffe, als Eine ganze Vorſtellung vor.** Alle Vorſtellungen, welche von dem Dichtungsvermögen gewürkt werden, heiſſen **Erdichtungen.** Sie ſtellen uns entweder ihren Gegenſtand

genſtand als ein einzelnes Ding vor, wenn z. E. in einer Fabel ein Schaaf redend eingeführt wird; oder als ein abſtractes Ding, welches möglich iſt, z. E. der Begrif von einer Subſtanz, welche die Welt blos dunkel vorſtelt. Alle Erdichtungen ſind entweder wahr, oder falſch §. 489. Die falſchen Erdichtungen werden Chimären genannt, wovon wir gleich in dem folgenden Beyſpiele anführen werden. Man kan auch alle Erdichtungen in deutliche, und undeutliche, eintheilen. Zu den letztern gehören z. E. die poetiſchen Erdichtungen, welche wenigſtens gröſtentheils ſinnliche Vorſtellungen ſind. Zu den erſtern können wir alle deutliche Begriffe rechnen, die wir, nach der Sprache der Vernunftlehre, durch die willkührliche Verbindung machen, als der vorhinangeführte Begrif von einer Subſtanz, welche ſich die Welt blos dunkel vorſtelt. Folglich iſt das **Dichtungsvermögen** entweder **ein ſinnliches**, oder **vernünftiges**. Durch jenes werden die ſinnlichen Erdichtungen gemacht, durch dieſes aber die deutlichen und vernünftigen.

§. 589.

Ich werde balde zeigen, daß alle unſere Irrthümer aus Chimären beſtehen, oder ihren Urſprung nehmen; und es iſt daher eine ſehr wichtige Sache, daß wir unterſuchen, in wie vielerley Fällen unſer Dichtungsvermögen irren könne: weil wir dadurch deſto beſſer in den Stand geſetzt werden, die Irrthümer in der menſchlichen Erkenntniß überhaupt zu verhüten. Und dahin gehören folgende Fälle: 1) wenn man Theile verſchiedener Vorſtellungen zuſammenſetzt, die einander ſchlechterdings, oder unter einer angenommenen Bedingung, widerſprechen; man mag ſich nun alsdenn, den Gegenſtand dieſer Erdichtung, entweder als ein abſtractes Ding, oder als ein blos mögliches, oder als ein würkliches einzelnes Ding vorſtellen: denn in keinem möglichen und würklichen Dinge können Beſtimmungen beyſammen ſeyn, die einander widerſprechen §. 23. So iſt, ein materieller Atomus, eine abſtracte Chimäre §. 394. oder wenn man ſich vorſtellen wolte, daß ein endlicher Geiſt

möglich

möglich oder würklich ſeyn könnte, der allwiſſend wäre, daß der Schnee könne getrocknet werden, und daß gebratene Tauben in der Luft herum fliegen könnten. Oder daß ein Schaaf, in einer äſopiſchen Fabel, ſo verſchlagen und liſtig handele, als ein Fuchs. 2) Wenn man von den Vorſtellungen, die man in einer Erdichtung zuſammenſetzt, diejenigen Theile abſondert, ohne welchen ihre Gegenſtände entweder gar nicht möglich ſeyn können, oder doch nicht unter derjenigen Bedingung, unter welcher man ſie annimt; man mag ſich nun hernach, die Gegenſtände einer ſolchen Erdichtung, entweder als allgemeine mögliche, oder als einzelne mögliche und würkliche Dinge vorſtellen. Folglich heckt man Chimären aus, wenn man im Erdichten das Weſen, die weſentlichen Stücke und die Eigenſchaften, abſondern wolte §. 66. 67. Z. E. wenn man, von dem Begriffe eines Menſchen, die Möglichkeit zu irren und zu ſündigen, und die Schranken des Verſtandes abſondern wolte, ſo verfält man auf Chimären; oder wenn man, dem Schaafe in der Fabel, ſeine Eigenſchaften abſprechen wolte: denn man will wiſſen, wie ein Schaaf reden und handeln würde, wenn es ſeine ganze Natur, in ſo weit ſie mit dem Vermögen vernünftig zu reden und zu handeln beſtehen kan, behielte. 3) Wenn man von der erdichteten Sache alle zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe abſondert, und ſich dieſelbe doch als ein einzelnes Ding vorſtelt, welches in dieſer oder einer andern Welt würklich iſt. Alsdenn heckt man eine ungereimte Chimäre aus, weil kein einzelnes zufälliges Ding, ohne zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe, ſeyn kan. Alsdenn denkt man höchſtens nur abſtracte allgemeine mögliche Dinge, die aber unmöglich als einzelne Dinge würklich ſeyn können. So ſind manche Weltweiſe auf die Chimäre gefallen, als wenn die Gegenſtände der abſtracten Begriffe in der That als einzelne Dinge würklich wären. 4) Wenn man, von der erdichteten Sache, einige zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe abſondert, ohne welchen dieſelbe kein einzelnes Ding in der

Welt

Welt ſeyn kan, und wenn man an deren Stat keine andere zufällige Beſchaffenheiten und Verhältniſſe ſetzt, welche dieſelbe durchgängig beſtimmen. Ohne Abſonderung einiger ſolcher Beſtimmungen kan man gar nichts erdichten. Folglich muß dieſe Abſonderung erlaubt ſeyn, nur muß man andere an ihre Stelle ſetzen, wenn man ſich anders den Gegenſtand, als ein einzelnes Ding in dieſer oder einer andern Welt, vorſtellen will. Z. E. kein Ding kan in dieſer Welt, ohne an einem Orte, würklich ſeyn. Geſetzt nun, man wolte ſagen, es wäre ein Menſch oder ein anderes Ding in dieſer Welt würklich, aber es befände ſich an gar keinem Orte: ſo iſt dieſe Vorſtellung eine Chimäre. Ein anderes aber iſt es, wenn etwas in Europa geſchehen, und ich erdichte, daß es in Aſien geſchehen; oder wenn man ein Arcadien annimt, und daſelbſt Schäfer erdichtet, die ſonſt nirgendswo anzutreffen ſind. 5) Wenn man alle bisher angeführten Fehler vermeidet, ſo kan man doch noch auf eine Chimäre verfallen, wenn man ein einzelnes Ding ſich als würklich in dieſer Welt vorſtelt, welches zwar, ſo viel wir von dieſer Welt verſtehen, in derſelben möglich iſt, demohnerachtet aber in derſelben nicht würklich ſeyn kan. Dieſe Art der Chimären iſt die allererträglichſte, ſie ſind aber demohnerachtet falſche Erdichtungen. Denn wir erdichten manchmal eine Vorſtellung, deren Gegenſtand allerdings in dieſer Welt würklich iſt und ſeyn kan, z. E. wenn jemand eine Maſchine erdichtet, die er hernach würklich macht. Folglich können wir mit Grunde, dieſe fünfte Art der Erdichtungen, mit zu den Chimären rechnen. So hat Lucian eine Frau erdichtet, und Plato eine Republik, welche in dieſer Welt nicht möglich ſind, und dergleichen Chimären kommen ohne Zweifel in der Hiſtorie genung vor. Es iſt vor ſich klar, daß alle Chimären aus der Verblendung des Witzes, als aus ihrer erſten Quelle, entſtehen §. 577. und daß ſie nur, durch eine gute Scharfſinnigkeit, verhütet werden können.

§. 590.

§. 590.

Aus der Unrichtigkeit der Erdichtungen entſtehen alle unſere Irrthümer, bey denen wir uns den Gegenſtand als ein mögliches oder zugleich würkliches Ding vorſtellen, in welchem alle die Beſtimmungen beyſammen angetroffen werden, die wir uns in unſerm Irrthume beyſammen vorſtellen; oder alle dieſe Irrthümer ſind Chimären §. 588. z. E. der Irrthum der Materialiſten. Ein Materialiſt ſtelt ſich das Vermögen zu denken und die Materie als Eins vor, und er glaubt auch, daß ein ſolches Ding möglich und würklich ſey, welches Materie iſt und denken kan. Folglich iſt, dieſer Irrthum, eine Chimäre. Inſonderheit aber wollen wir hier bemerken, daß aus Chimären nicht nur leere Einbildungen entſtehen können, ſondern auch der Betrug der Sinne, ſamt den Gedächtnißfehlern. Man ſetze, daß wir uns eine vergangene Empfindung wieder von neuem vorſtellen, und daß wir unvermerkt, durch unſer Erdichtungsvermögen, etwas von ihr abſondern und was fremdes hinzuſetzen: ſo haben wir eine Erdichtung §. 587. Halten wir ſie nun blos für eine Einbildung, und wenn wohl gar der Gedächtnißfehler hinzukomt, vermöge deſſen wir uns gar wohl zu erinnern vermeinen, daß wir die Sache vordem juſt ſo empfunden haben, ſo haben wir eine falſche Einbildung §. 566. Geſetzt, ich habe einen Menſchen geſtern in einem grünen Kleide geſehen, geſetzt, ich ſtelle mir heute vor, daß er ein rothes angehabt, und bin auch wohl der Meinung, daß ich es mit meinen Augen geſehen: ſo habe ich eine Erdichtung gemacht, und bin dadurch auf eine falſche Einbildung gerathen. Dieſer Fehler iſt ſehr merkwürdig in der Hiſtorie, indem mancher Hiſtoricus glaubt, daß er ſeine ausgeheckte Chimäre in bewährten Schriftſtellern geleſen, oder von glaubwürdigen Zeugen gehört habe. Ja dieſes geht gar ſo weit, daß manche die ungereimteſten Chimären für Einbildungen halten; wie mancher Schwärmer in der Religion eine Chimäriſche Erzehlung von ſeiner Bekehrung macht, und andere Leute für

gottloſe

gottloſe Spötter hält, welche nicht glauben wollen, daß ſeine Bekehrung ſich eben ſo zugetragen habe, als er erzehlt. Zum andern entſteht auch, der Betrug unſerer Sinne, aus falſchen Erdichtungen. Denn wenn wir eine Empfindung haben, ſo können wir uns nicht anders betrügen, als wenn wir eine andere Vorſtellung, die keine Empfindung iſt, damit verbinden, und denken, daß wir die ganze Vorſtellung blos aus Empfindungen zuſammengeſetzt haben. Z. E. diejenigen, welche durch einen Betrug der Sinne, ein Geſpenſt, zu ſehen glauben, haben unleugbar eine falſche Erdichtung im Kopfe, und halten dieſelbe für nichts anders, als für eine Empfindung. Man ſieht demnach, wie gefährlich das Dichtungsvermögen ſeyn kan, und bey den meiſten Menſchen gewöhnlicher Weiſe zu ſeyn pflegt, wenn man es nicht gehörig zu verbeſſern ſucht.

§. 591.

Ein fruchtbares, oder erfindungsreiches Dichtungsvermögen iſt ein Dichtungsvermögen, in ſo ferne es merklich und in einem höhern Grade groß und vollkommen iſt. Iſt es zu Chimären ſehr geneigt, oder wenn es leicht und gewöhnlicher Weiſe Chimären, die noch dazu ſehr ungereimt ſind, ausheckt, wird es **ein ausſchweifendes Dichtungsvermögen** genannt, wie alle ungehirnte Romanſchreiber haben. Beſitzt es aber die Fertigkeit, ſich vor Chimären in acht zu nehmen, ſo wollen wir es **ein wohlgeordnetes Dichtungsvermögen** nennen. Da dieſes Vermögen auf vielen andern Erkenntnißvermögen beruhet, ſo ſetzt ſeine Vollkommenheit, die Vollkommenheit derſelben, voraus §. 588. Folglich ie gröſſer und vollkommener die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, der Witz, die Scharfſinnigkeit, die Aufmerkſamkeit und Abſtraction eines Menſchen ſind, ſamt der Erkenntniß, die er durch dieſe Erkenntnißvermögen erlangt und erlangt hat: deſto gröſſer und vollkommener iſt auch ſein Vermögen zu dichten. Inſonderheit können, die verſchiedenen Grade dieſes Vermögens, nach folgenden Regeln beſtimt werden:

1) von

1) von ie mehrern und mannigfaltigern Einbildungen, und abſtracten Begriffen, die Theile hergenommen werden, aus denen die Erdichtung zuſammengeſetzt wird, deſto vollkommener iſt das Dichtungsvermögen. So hat Homer in ſeiner Iliade, von unendlich vielen andern Vorſtellungen, die Theile ſeiner Erdichtung entlehnt. Es iſt bey nahe keine Wiſſenſchaft zu erdenken, aus welcher er nicht etwas entlehnt hat. Er iſt erſt auf Reiſen gegangen, und hat die Sitten vieler Menſchen und Städte ſelbſt geſehen, ehe er ſeine Erdichtung erſchaffen hat. 2) Je wichtiger und gröſſer dieſe Theile ſind, die mit einander verbunden werden, deſto gröſſer iſt das Dichtungsvermögen. Eben dieſes kan man, von dem Homer, ſagen. Wenn ein Moraliſt und moraliſcher Dichter einen moraliſchen Character erdichten will, ſo verräth er eine ſchlechte Gabe zu dichten, wenn er den Character aus den kleinſten und unerheblichſten Zügen zuſammenſetzt. Wenn er aber z. E. hundert Geitzhälſe durch die Erfahrung hat kennen lernen, und er iſt im Stande, von einem iedweden eine Art zu denken und zu handeln zu nehmen, welche das Weſen und die Eigenſchaften des Geitzes recht ins Licht ſetzen: ſo beweiſt er die vortrefliche Beſchaffenheit ſeines Dichtungsvermögens. 3) Je richtiger, ordentlicher, klärer und gewiſſer alle dieſe Theile mit einander verbunden werden, und ie eine ſtärkere Vorſtellung die ganze Erdichtung iſt, deſto vollkommener iſt das Dichtungsvermögen. Was für Ordnung, und wahrſcheinliche Entwickelung der Begebenheiten, iſt nicht in der Iliade? Mit was für hellen ſchimmerden und reitzenden Zügen drückt ſich nicht, die ganze Erdichtung, in das Gemüth eines aufmerkſamen Leſers ein! Man glaubt, Troja zu ſehen, und die Schlachten der Griechen mit den Trojanern. 4) Je leichter und geſchwinder wir eine Erdichtung erſinnen können, deſto gröſſer iſt das Dichtungsvermögen. Wenn man ſich auf eine Lügen lange beſinnen muß, wenn man mit vieler Mühe im Lügen fortkommen kan, ſo iſt das Dichtungsvermögen ſchwach. Wer aber

in der Geſchwindigkeit, ohne ſich darauf zu beſinnen, eine weitläuftige wohl zuſammenhangende und wahrſcheinliche Lügen erfinden kan, der legt dadurch die Munterkeit und Stärke ſeines Dichtungsvermögens an den Tag. 5) Je mehrere und ſtärkere Vorſtellungen fremder Art, in dem Gemüthe eines Menſchen, ſind, ein deſto ſtärkeres Dichtungsvermögen muß er beſitzen, wenn er mitten unter dieſen Hinderniſſen dennoch eine Erdichtung ausſinnen kan. So bewundert man die Stärke des Dichtungsvermögens eines Inquiſiten mit Recht, welcher vor dem Richter und unter den fürchterlichſten Vorſtellungen der Tortur und der Strafen, dennoch eine weitläuftige Lüge erdenken kan, ohne darüber in Verwirrung zu gerathen. Die Aeſthetik handelt weitläuftiger, von der Verbeſſerung des ſinnlichen Erdichtungsvermögens §. 527.

§. 592.

Eine von den allerbewundernswürdigſten Veränderungen der menſchlichen Seele iſt der Traum. Wenn ein Menſch bey Verſtande noch niemals geſchlafen hätte, wie Adam als er das erſtemal einſchlief, ſo würde er bey der Anwandelung des Schlafs ins äuſſerſte Entſetzen gerathen. Er würde nicht anders denken können, als er fange an zu vergehen. Mit der ängſtlichſten Anſtrengung ſeiner Kräfte würde er ſich ſeinem Untergange widerſetzen, bis ihn endlich der Schlaf überwältigen würde. So ſind wir demnach im **tiefen Schlafe**, das iſt in demjenigen Zuſtande, in welchem nicht nur unſere äuſſerlichen Empfindungen, ſondern auch alle unſere übrigen Vorſtellungen, ganz dunkel ſind, unſerm Gefühle nach nicht beſſer daran, als wenn wir gar nicht würklich wären. Wir ſind uns alsdenn weder unſerer ſelbſt, noch irgends einer andern Sache, auch nur im geringſten bewußt. Allein da gibt es nun einen gewiſſen Zwiſchenzuſtand, welcher kein Wachen und auch kein tiefer Schlaf iſt, und in dieſem Zuſtande träumen wir. Gemeiniglich erklärt man die Träume durch klare Einbildungen, die wir im Schlafe haben. Allein

zweyer=

zweyerley kan man, wider dieſe Erklärung, einwenden. Erſtlich der Traum, im Ganzen betrachtet, iſt eine Erdichtung, der wir uns bewußt ſind, welche freylich aus klaren Einbildungen zuſammengeſetzt iſt. Wenn der Traum, im Ganzen betrachtet, eine Einbildung wäre, ſo müſte uns alles ſchon in der Welt begegnet ſeyn, was uns träumt, und wie es uns träumt. Dieſes aber iſt, der Erfahrung, zuwider. Zum andern aber getraue ich mir zu behaupten, daß die Seele niemals träumen kan, wenn ſie ſchläft; wenn man nemlich durch den Schlaf den Zuſtand verſteht, in welchem die äuſſerlichen Empfindungen ganz dunkel ſind. Meine Meinung iſt dieſe: der Traum kan nicht anders entſtehen, als wenn einige äuſſerliche Empfindungen ſo klar ſind, als unſere Einbildungen gewöhnlicher Weiſe zu ſeyn pflegen, ob ſie gleich nicht ſo klar ſind, als ſie im Wachen zu ſeyn pflegen. Und dieſe Meinung wird, durch folgende Gründe, beſtätiget: 1) der allererſte Anfang der Würkſamkeit der Einbildungskraft entſteht, aus einer äuſſerlichen Empfindung §. 558. Nun kan man, weder aus der Erfahrung, noch aus andern Gründen, darthun, daß eine dunkele Empfindung, die Einbildungskraft, dergeſtalt und ſo ſtark in Gang bringen könne, daß ſie klare Einbildungen hervorbringe. Eine klare äuſſerliche Empfindung aber iſt dieſes zu thun im Stande. Da nun der Traum aus klaren Einbildungen beſteht, ſo ſcheint es die Natur der Einbildungskraft zu erfodern, daß eine klare äuſſerliche Empfindung den Anfang zum Traume mache. 2) Ich habe eine Erfahrung gehabt, welche dieſes vollkommen beſtätiget. Mir träumte, daß Leute über mich herfielen, ſich meiner bemächtigten, mich auf die Erde warfen, und einen Pfal mir zwiſchen dem groſſen und nächſten Zähe in die Erde ſchlugen. Ueber der Angſt erwachte ich, und das klare Gefühl des Pfals verwandelte ſich in das Gefühl eines Strohhalms, der mir zwiſchen die Zähen gekommen war. Eben ſo, wenn ich über dem Leſen einſchlafe, ſo gerathe ich den Augenblick in einen Traum, da es mir ſcheint,

als wären die Buchſtaben und Worte noch vor meinen Augen. 3) Wenn man träumt, ruhet man ſo ſanft nicht, und man erholt ſich auch nicht ſo ſehr durch den Schlaf, als wenn man nicht träumt, und ein Träumender liegt auch unruhiger im Bette. Folglich beſtätiget dieſe Beobachtung, daß der Traum unmöglich in einem eigentlichen Schlafe entſtehen kan. 4) In hitzigen Krankheiten, wenn man vollblütig iſt, zu viel gegeſſen und getrunken hat, wenn man auf dem Rücken liegt, entſtehen die Träume am leichteſten. Und da befindet man ſich juſt in ſolchen Umſtänden, in welchen die Nerven ſo ſtark bewegt werden, daß nothwendig einige Klarheit in den äuſſerlichen Empfindungen entſtehen muß. Um dieſer Urſachen willen erkläre ich, den Traum, folgendergeſtalt. Nemlich **der Schlummer** oder der halbe Schlaf, iſt der Zuſtand, in welchem die äuſſerlichen Empfindungen nicht alle ganz verdunkelt ſind; ſondern in welchem einige derſelben zwar nicht ſo klar ſind, als ſie im Wachen zu ſeyn pflegen, aber ohngefehr ſo klar, als die Einbildungen zu ſeyn pflegen, und zwar ſo, daß die Lebensbewegungen des Körpers keine merkliche Veränderung leiden. Daher können wir auch, dieſe klaren Empfindungen, von den Einbildungen im Traume nicht unterſcheiden, weil ſie dieſelben nicht an Klarheit übertreffen. **Der Traum** iſt eine Erdichtung, der wir uns im Schlummer bewußt ſind, und **wir träumen**, wenn wir ſchlummern, und in dieſem Zuſtande klare Erdichtungen machen. Folglich iſt der Zuſtand der Seele, in welchem ſie träumt, ein Mittelzuſtand zwiſchen dem Schlafe und dem Wachen, wie die Dämmerung zwiſchen der Nacht und dem hellen Tage.

§. 593.

Man kan alle Träume in natürliche, und unnatürliche Träume eintheilen §. 406. 413. **Ein natürlicher Traum** wird durch die Vorſtellungskraft der Seele, nach den Regeln der Einbildungskraft, des Dichtungsvermögens, des Witzes und der Ueberlegung, gewürkt §. 515. 558. 567. 588.

Wenn

Wenn alſo ein Schlummer durch eine äuſſerliche Urſach, oder eine ſtärkere Bewegung der Nerven, als ſie im Schlafe zu haben pflegen, eine äuſſerliche Empfindung entſteht, die zwar klar iſt, aber nicht ſo klar, als es im Wachen gewöhnlich iſt: ſo kan dadurch die Einbildungskraft rege gemacht, und vermöge der Vergeſellſchaftung der Vorſtellungen aus einer Einbildung in die andere gerathen. Und da ſich die Seele derſelben bewußt iſt: ſo betrachtet ſie dieſelben als eine ganze Vorſtellung, und die iſt dasjenige, was wir den Traum nennen. Man kan freylich nicht verlangen, daß wir bey allen unſern natürlichen Träumen erklären ſollen, wie die Seele eben auf dieſe und keine andere Einbildungen geräth. Allein deswegen hört ein Traum nicht auf natürlich zu ſeyn, weil wir Menſchen nicht vollkommen erklären können, warum eben der und kein anderer Traum, zu einer gewiſſen Zeit, in unſerer Seele entſtanden. Manche nehmen an, daß der Traum allemal durch die Empfindungen veranlaßt werde, welche wir des Tages vorher gehabt haben. Wenn ſie daher geträumt haben, ſo nehmen ſie ſich die Mühe, ſich zu beſinnen, was ſie des Tages vorher geſprochen, geleſen, gehört oder ſonſt empfunden haben. Allein nach meiner Theorie kan ein Traum, durch eine äuſſerliche Empfindung, veranlaßt werden, welche wir im Schlummer bekommen, und welche mit den Empfindungen, die wir des Tages vorher gehabt haben, keine merkliche Aehnlichkeit hat. **Unnatürliche Träume** ſind ſolche Träume, welche durch die Vorſtellungskraft der Seele, die da träumt, nicht gewürkt werden. Und wenn dieſelben durch die Natur gar keines endlichen Dinges gewürkt werden, ſo ſind ſie **übernatürliche Träume** §. 413. Die übernatürlichen Träume können in der Weltweisheit nicht anders beurtheilt werden, als wie wir die übernatürlichen Begebenheiten überhaupt in der Coſmologie unterſucht haben. Ob es unnatürliche Träume gebe, die nicht übernatürlich ſind, ob z. E. der Teufel einen Traum der menſchlichen Seele einblaſen könne, wobey ſich die Seele blos

leidentlich verhalte? iſt ſo leicht nicht zu entſcheiden, als ſich manche vielleicht einbilden.

§. 594.

Unſere Träume haben ſonderlich eine doppelte merkwürdige Beſchaffenheit. Einmal dünkt es uns, indem wir träumen, daß ſie eine ungemeine Klarheit und Lebhaftigkeit haben. Sie glänzen in der Seele, wie der volle Mond in einer heitern Nacht. Freylich wenn wir erwachen, ſo verblaſſen ſie gegen die Klarheit der Empfindungen, wie der volle Mond wenn der Tag anbricht. Allein ſo lange wir ſchlummern, ſind wir uns derſelben ſehr bewußt. Und das komt daher, weil unſere meiſten äuſſerlichen Empfindungen alsdenn dunkel ſind, und die wenigen, die klar ſind, nicht klärer ſind, als unſere Einbildungen. Folglich wird alsdenn das ſchwächere Licht der Einbildungen und Erdichtungen nicht, wie im Wachen, durch das ſtärkere Licht der äuſſerlichen Empfindungen geſchwächt und unterdruckt. Unterdeſſen ſind die Träume ſelbſt von verſchiedener Klarheit. Einige ſind ſo wenig klar, daß wir uns ihrer, beym Aufwachen, nicht erinnern können; manche aber ſind in einem ſo hohen Grade klar, daß wir uns ihrer ſehr wohl wieder erinnern können. Zum andern pflegt man die Träume, in wahre und falſche, einzutheilen. Jene ſind wahre Erdichtungen, dieſe aber ſind Chimären §. 588. Alle Träume enthalten nothwendig was falſches; weil wir uns mitten im Traume einbilden, als ſeyn die Vorſtellungen im Traume lauter Empfindungen, und als befänden wir uns in dem Augenblicke würklich in denen Umſtänden, die wir uns im Traume vorſtellen, und das iſt ein Irrthum. Unterdeſſen iſt es doch möglich, daß wir uns im Traume mögliche Sachen vorſtellen, und es iſt nicht unmöglich, daß der ganze Traum ein Roman ſey, welcher alle äſthetiſche Wahrſcheinlichkeit beſitzt. Allein mehrentheils ſind, unſere Träume, die allerabgeſchmackteſten Chimären. Und das komt daher, weil im Traume, die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen, ihnen ſelbſt überlaſſen werden. Im

Wachen können wir, durch die Betrachtung unſeres gegenwärtigen Zuſtandes, allemal dieſe Erkenntnißvermögen im Zaume halten, und ihnen einen andern Schwung geben, wenn ſie uns in eine Zauberwelt führen wollen. Allein wenn wir träumen, häufen ſie die Einbildungen auf ein Gerathewohl zuſammen, und es iſt alſo natürlich, daß ſie ungehinderter und leichter ſchwärmen, als wenn wir wachen. Folglich iſt es nicht möglich, im Traume ſich für Chimären zu hüten, und es komt blos aufs gute Glück an, wenn wir einmal einen wahrſcheinlichen Traum aushecken.

§. 595.

Es gibt einige artige Beobachtungen bey den Träumen, die eine genauere Unterſuchung allerdings verdienen. Ob die Träume was bedeuten, und ob wir aus ihnen zukünftige Dinge vorherſehen können, das werde ich in dem Folgenden unterſuchen. Hier will ich nur dreyerley bemerken. Einmal lehrt die Erfahrung, daß einige Leute mehr, andere weniger träumen, und das rührt überhaupt von der verſchiedenen Geſchäftigkeit der Seele her. Unterdeſſen wäre es noch eine Frage: ob das viele Träumen eine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit der Seele ſey? Mir ſcheint das erſte der Wahrheit gemäß zu ſeyn, weil eine gröſſere Geſchäftigkeit der Seele, überhaupt davon zu reden, eine Vollkommenheit iſt. Zum andern hat man anmerken wollen, daß manche Leute niemals geträumt haben, bis kurz vor ihrem Tode, wie von dem Kayſer Nero erzehlt wird. Hier müſte man erſt völlig verſichert ſeyn, daß es dergleichen Leute gebe, und hernach wäre es wohl der Mühe werth, dieſe Sache zu erklären. Drittens ſcheint es eine anmerkenswürdige Sache zu ſeyn, daß manche Träume allgemein zu ſeyn ſcheinen; oder daß entweder alle Menſchen, oder die meiſten, oder doch unendlich viele ſich gewiſſe Dinge im Traume vorſtellen. Z. E. es träumt denen Menſchen ofte, daß ſie von einer Höhe herabfallen; oder daß ſie ſchreyen wollen, und nicht können; oder daß man ſich ankleiden will, und die Kleidungsſtücke nicht finden,

den, und nicht fertig werden kan; oder daß man laufen will und nicht fortkommen kan. Dieſen letzten Traum hat gewiß Homer ſo wohl, als auch Virgil gehabt. Jener führt, in dem zwey und zwanzigſten Buche der Iliade, dieſen Traum als ein Gleichniß an, und dieſer thut eben dieſes, in dem zehnten Buche der Aeneis. Wenn man den Grund von dieſer Sache entdeckte, ſo würde uns ohne Zweifel ein gröſſeres Licht, in der Theorie von den Träumen, aufgehen.

§. 596.

Eine von den erſtaunenswürdigſten Erſcheinungen unter den Menſchen iſt, die Krankheit der Nachtwandeler. **Ein Nachtwandeler** träumt, und in ſeinem Körper entſtehen durch den Traum ſolche merkliche Bewegungen, dergleichen im Wachen mit den äuſſerlichen Empfindungen verbunden zu ſeyn pflegen. Z. E. wenn ein Menſch im Wachen an einen Ort hingehen will, ſo bewegt ſich ſein Körper dahin. Einem Nachtwandeler träumts, daß er von einem Orte zu dem andern hingehen wolle, und ohne aufzuwachen nimt ſein Körper dieſe Bewegung vor. Vielleicht werden die Weltweiſen niemals im Stande ſeyn, alles aus der Natur vollſtändig zu erklären, was man bey den Nachtwandelern beobachtet. Ein Nachtwandeler klettert Höhen hinauf, von welchen ein Wachender herabſtürzen und Hals und Bein brechen würde, und was dergleichen mehr iſt. Allein, eine allgemeine Erklärung dieſes Wunders der Natur, läßt ſich recht gut geben. Denn erſtlich können die Träume einen groſſen Grad der Stärke bekommen, daß ſie wenigſtens bey nahe eben ſo ſtark ſind, als unſere Empfindungen im Wachen. Können nun die letztern, Bewegungen im Körper, verurſachen; ſo können es auch die erſtern, zumal da nach meiner Theorie der Träumende nur ſchlummert, und viele klare äuſſerliche Empfindungen haben kan. Folglich kan ein Nachtwandeler ſehen, fühlen, hören u. ſ. w. Zum andern ſind, mit den äuſſerlichen Empfindungen und Einbildungen, materialiſche Bil-

der im Gehirne verbunden, welche im Schlummer eben die Bewegungen im Körper verurſachen können, als im Wachen. Folglich nehme ich an, daß der Traum eines Nachtwandelers, viele klare äuſſerliche Empfindungen, in ſich enthalte, und zwar merklich mehrere, als die Träume eines Menſchen, der kein Nachtwandeler iſt. Es müſten alſo die Herren Aerzte unterſuchen, woher es komme, daß der Nervenſaft bey manchen Leuten, zur Zeit ihres Schlafs, nicht ſo ruhig werde, als bey Leuten, die keine Nachtwandeler ſind: ſo würden ſie vielleicht den wahren Grund finden, aus welchem in dem Körper dieſe Krankheit entſteht. Leute, die im Schlafe reden, ſich im Bette aufrichten, mit den Händen viel um ſich ſchlagen, werden zwar keine Nachtwandeler genannt; allein ihr Zuſtand iſt, von dem Zuſtande eines Nachtwandelers, nur wie das kleinere von dem gröſſern unterſchieden. Dieſe meine Meinung von dem Nachtwandeln wird dadurch beſtätiget, daß man ſich, ohne aufzuwachen, im Bette herumkehren kan. Wenn wir wachen, und wir haben lange auf einer Seite gelegen, ſo bekommen wir eine unangenehme Empfindung, und deswegen legen wir uns auf eine andere Seite. Folglich muß dieſes Herumwelzen durch eben eine ſolche Empfindung entſtehen, die aber nicht ſo klar iſt, als im Wachen.

§. 597.

Hieher gehört auch noch der Zuſtand eines Phantaſten, und Verrückten. Wer im Wachen einige Erdichtungen für Empfindungen hält, wird ein **Phantaſt**, ein Schwärmer, ein Grillenfänger genannt. Wie viel Hiſtorien hat man nicht von ſolchen Leuten? Jener dichtete ſich ſelbſt eine groſſe Naſe an, und er hielt dieſes für eine Empfindung; indem er, die Gröſſe ſeiner Naſe, zu ſehen und zu fühlen glaubte. Und hieher können alle phantaſtiſche hochmüthige und verliebte Leute gerechnet werden, ſamt allen Schwärmern in der Religion. Und das rührt ohne Zweifel daher, wenn ein Menſch im Wachen, von ſeinen äuſſerlichen Empfindungen, zu ſehr ſeine Gedanken abzieht,

und ſeinen Erdichtungen zu ſehr nachhängt. Alsdenn kan eine Erdichtung eine der klärſten und ſtärkſten Vorſtellungen werden, und dergleichen Vorſtellungen hält jederman für Empfindungen. Wer aber ſeine Erdichtungen gar nicht mehr von den Empfindungen unterſcheiden kan, wer ſeine Empfindungen für Erdichtungen hält, und ſeine Erdichtungen für Empfindungen, der iſt **ein Verrückter**, und der Zuſtand deſſelben iſt **die Verrückung**. Da dieſelbe von der Phantaſterey nur, wie das Gröſſere von dem Kleinern, unterſchieden iſt: ſo entſteht ſie aus eben den natürlichen Urſachen, wenn ſie in einem höhern Grade vorhanden ſind. Wenn durch Krankheiten die materialiſchen Bilder, welche die Einbildungen begleiten, eben ſo ſtark oder noch ſtärker werden, als die materialiſchen Bilder der Empfindungen; oder wenn die letztern, durch eine Nervenkrankheit, oder um einer Schwächung der Nerven willen in einer Krankheit, ungewöhnlich geſchwächt werden: ſo phantaſirt die Seele, oder geräth wohl gar in eine Verrückung.

* *

Der ſechste Abſchnit.

Von dem Vermögen vorherzuſehen.

§. 598.

Sehr viele Menſchen ſtehen in der Meinung, als ſey die Vorherſehung zukünftiger Dinge ein Vorrecht der Gottheit, und als ſey die ganze Zukunft vor den Augen aller Menſchen ſchlechterdings verſchloſſen. Allein ſie betrügen ſich ganz unleugbar. Sie verwechſeln vorherſehen, wahrſagen und prophezeyen, mit einander; und weil wir Menſchen die zukünftigen glücklichen und unglücklichen Zufälle, nebſt andern dergleichen Schickſalen, nach deren Vorherwiſſen unſere unordentliche Neugierigkeit durſtet, nicht vorherſehen können: ſo ſchließt man auf eine höchſt übereilte Art, daß wir das Zukünftige gar nicht vorherzu-

ſehen

ſehen im Stande ſind. Hätten wir kein Vermögen, das Zukünftige vorherzuſehen, ſo würden wir nichts begehren, nichts verabſcheuen, nichts hoffen, nichts fürchten können. Wir würden weder vorſichtig noch klug handeln können, und wir würden, mit einem Worte, ſehr elende und närriſche Creaturen ſeyn. Die unleugbare und tägliche Erfahrung überzeugt uns, daß wir uns unſerer zukünftigen Zuſtände bewußt ſind. Wir können an den morgenden Tag, und das künftige Jahr, denken. Wir erkennen, daß wir ſterben werden, und es geht keine Stunde des Tages vorbey, da wir uns nichts Zukünftiges vorſtellen ſolten, und ſolte es auch nur gleich der nächſtfolgende Augenblick ſeyn. Die Vorſtellungen unſeres zukünftigen Zuſtandes, ſie mögen nun klar oder dunkel ſeyn, heiſſen **Vorherſehungen**; und es beſitzt demnach unſere Seele ein Vermögen, zukünftige Dinge zum voraus zu erkennen, und wir nennen dieſes Vermögen das **Vorherſehungsvermögen**. Es beſteht daſſelbe in nichts anders, als in der Aufmerkſamkeit auf das Zukünftige §. 506. und in ſo ferne es alſo unſerer Seele möglich iſt, ihre Vorſtellungskraft auf die zukünftigen Dinge zu richten, in ſo ferne komt ihr dieſes Erkenntnißvermögen zu. Und da, alle unſere zukünftigen Zuſtände, zu den zukünftigen Zuſtänden der Welt gehören: ſo iſt, unſer Vorherſehungsvermögen, ein Vermögen, die zukünftigen Zuſtände der Welt zu erkennen. Alle unſere Vorherſehungen demnach, welche von uns ſelbſt hervorgebracht werden, werden durch die Vorſtellungskraft der Seele gewürkt, vermöge welcher ſie ſich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, vorſtelt §. 488.

§. 599.

Das Zukünftige, in ſo ferne es zukünftig iſt, iſt noch niemals würklich geweſen, folglich haben wir es noch nie ſo empfunden, wie es zukünftig iſt. Es iſt demnach eine iedwede Vorherſehung nichts anders, als eine Erdichtung, und beſteht alſo aus den Theilen unſerer Empfindungen, die wir jetzt in dem Augenblicke haben, wenn eine Vorherſe-

hung

hung in uns entſteht, und welche wir vordem gehabt haben §. 587. 588. Folglich entſteht eine Vorherſehung in uns, wenn eine gegenwärtige Empfindung die Einbildungskraft beſtimt, eine vergangene Empfindung uns wieder ins Gemüth zu bringen; wenn wir das, was ſie mit einander gemein haben, abſondern, und die Theile, wodurch ſie von einander unterſchieden ſind, zuſammen als eine Vorſtellung anſehen, und dieſes iſt die Vorherſehung. Daher ſieht unſere Seele das Zukünftige, nach dieſer Regel, vorher: **Wenn man eine Einbildung und Empfindung, die einen Theil mit einander gemein haben, mit einander vergleicht, und die in ihnen verſchiedenen Theile in Eine Vorſtellung zuſammenfaßt, ſo ſieht man das Zukünftige vorher.** Man kan es ſich wie einen Schluß vorſtellen, in welchem die Einbildung der Oberſatz iſt, die Empfindung iſt der Unterſatz, und der Schlußſatz iſt die Vorherſehung. Z. E. meine Einbildungskraft ſagt mir, daß ich bisher alle Mittage um zwölf Uhr zu ſpeiſen gewohnt bin; nun ſagt mir meine Empfindung, daß es jetzt bald Zwölfe iſt, folglich ſehe ich vorher, daß ich balde ſpeiſen werde. Oder ich habe es erfahren, oder ſonſt aus Gründen ſchon ofte erkant, daß Verſchwendung arm mache. Ich ſehe einen Menſchen, und ſeine Verſchwendung. Bey dieſer Gelegenheit fält mir die Wahrheit ein, die ich ſchon längſt erkannt habe, und daher entſteht eine Vorherſehung, daß dieſer Menſch ſich an den Bettelſtab bringen werde. Das Zukünftige läßt ſich auch nicht anders vorherſehen, als aus ſeinen Gründen. Nun hat es ſeinen Grund in dem Gegenwärtigen, und Vergangenen. Folglich muß man ſich dieſes durch die Einbildungskraft, und jenes durch die Sinne vorſtellen, wenn man eine Vorherſehung erlangen will. Die Erfahrung lehrt auch, daß ein Menſch um ſo viel weniger an die Zukunft denke, ie weniger Erfahrung er beſitzt, als z. E. in der Kindheit. Je älter man wird, deſto vorſichtiger wird man, und deſto mehr denkt man an das Zukünftige, weil man mehr Erfahrung erlangt

hat,

hat. Das Gegenwärtige wird, wie Leibnitz ſagt, durchs Vergangene geſchwängert, und gebiert das Zukünftige, und hierin ſteckt die ganze natürliche Regel, nach welcher wir das Zukünftige vorherſehen. Und hieraus iſt zu begreifen, welche zukünftige Dinge wir vorherſehen können, und welche wir vorherzuſehen nicht vermögend ſind. Nemlich wir können alles das Zukünftige vorherſehen, deſſen Gründe, welche in unſerm gegenwärtigen und vergangenen Zuſtande angetroffen werden, uns durch die Erfahrung oder anders woher hinlänglich bekannt ſind, wie z. E. in den vorhinangeführten Beyſpielen. Sind uns aber dieſe Gründe unbekannt, weil wir entweder nicht auf ſie acht haben, oder weil wir ſie nicht erkennen können: ſo können wir auch eine ſolche zukünftige Sache nicht vorherſehen, und wenn ſie auch gleich den nächſtfolgenden Augenblick würklich werden ſolte, wie uns dieſes bey allen Vorfällen begegnet, die ſich ganz unvermuthet ereignen.

§. 600.

Wenn man die verſchiedene Klarheit und Stärke der Vorherſehungen unter einander, und mit der Klarheit und Stärke anderer Vorſtellungen vergleicht, ſo können wir folgende Beobachtungen bemerken: 1) die äuſſerlichen Empfindungen, oder überhaupt die Empfindungen, ſind der Art und Gattung nach klärere und ſtärkere Vorſtellungen, als die Vorherſehungen. Wir behaupten nicht, daß eine iede Empfindung klärer und ſtärker ſey, als eine iedwede Vorherſehung: denn das würde der Erfahrung zuwider ſeyn. Aengſtliche Sorgen wegen des Zukünftigen machen, einem Menſchen, alles Angenehme in ſeinem gegenwärtigen Zuſtande unſchmackhaft, und unterdrucken alle Empfindung deſſelben. Sondern wir behaupten nur, daß eine Empfindung und Vorherſehung, wenn ſie übrigens einander gleich ſind, ſich ſo gegen einander verhalten, daß jene eben deswegen klärer und ſtärker iſt als dieſe, weil ſie eine Empfindung iſt; und dieſe eben deswegen dunkeler und ſchwächer iſt als jene, weil ſie eine Vorherſehung iſt.

Unſere klärſten und ſtärkſten Empfindungen ſind allemal klärer und ſtärker, als unſere klärſten und ſtärkſten Vorherſehungen. Und dieſes komt daher, weil unſere Seele ſich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, vorſtelt §. 488. Da nun dasjenige, was wir empfinden, uns unmittelbar gegenwärtig, und alſo näher iſt, als was wir vorherſehen: ſo iſt es auch ganz natürlich, daß unſere Empfindungen ſtärker und klärer ſind, als unſere Vorherſehungen. Die Seele hat einen Trieb, ihre Erkenntniß zu vermehren. Indem ſie etwas empfindet, ſo befindet ſie ſich juſt im Erobern, und ſie fält alſo hitziger über ihre Empfindungen her, als über ihre Vorherſehungen, als welche ihr nur eine Eroberung vorſtellen, die ſie künftig machen ſoll, und ſie denkt alſo, es hat noch Zeit. Folglich verhält ſich die Aufmerkſamkeit bey den Empfindungen würkſamer, als bey den Vorherſehungen, und ſie müſſen alſo nothwendiger Weiſe klärer und ſtärker werden, als dieſe. Da nun das gröſſere Licht das kleinere unterdruckt §. 508. ſo werden die Vorherſehungen von den Empfindungen ungemein verhindert, geſchwächt und unterdruckt. Und daher komts, daß die Menſchen, über dem Gegenwärtigen, an das Zukünftige zu denken aus der Acht laſſen; und daß ſie alſo, über dem Gegenwärtigen, das Zukünftige aus der Acht laſſen. Daher unterdrucken, die Empfindungen der gegenwärtigen Reitzungen der Sünde, in einem iedweden Sünder, die Vorherſehungen der böſen Folgen derſelben. 2) Wir können nichts in einem ſolchen Grade der Klarheit und Stärke vorherſehen, als wir es künftig empfinden, wenn es gegenwärtig wird. Welchem Hungrigen kan eine Mahlzeit im Vorherſehen eben ſo gut ſchmecken, als wenn er ſie würklich thut? Kein Uebel ſchmerzt uns eben ſo ſehr in der Vorherſehung, als in der Empfindung. Und dieſes komt nicht nur daher, weil die Vorherſehungen überhaupt dunkeler und ſchwächer ſind, als die Empfindungen, wie gleich ietzo erwieſen worden; ſondern weil auch allemal, wenn eine Vorherſehung in unſerer Seele iſt, neben derſelben viele Empfindungen

anderer Gegenſtände in ihr angetroffen werden, welche als ſtärkere Vorſtellungen die Vorherſehung ſchwächen. Hier müſſen wir vorausſetzen, daß die Vorſtellung, welche wir für eine Vorherſehung halten, in der That nichts anders als eine Vorherſehung ſey. Denn ſonſt iſt bekannt, daß man zum voraus eine Sache ſich viel ſchlimmer oder beſſer vorſtellen kan, als man ſie in der That zu ſeyn befindet, wenn ſie gegenwärtig wird. So ängſtiget ſich mancher über das Aderlaſſen, über ein feyerliches Examen u. ſ. w. entſetzlich, weil er ſich zum voraus die fürchterlichſte Vorſtellung davon macht, welche alſo viel ſtärker iſt, als die Empfindung ſelbſt. Allein alsdenn haben wir keine bloſſe Vorherſehung, und wir behaupten nur, daß keine Vorherſehung ſo klar und ſtark ſey, als die Empfindung, wenn die vorhergeſehene Sache empfunden wird.

§. 601.

3) Der Grad der Klarheit und Stärke der Vorherſehung iſt, dem Grade der Klarheit und Stärke der zukünftigen Empfindung, proportionirt, welche die vorhergeſehene Sache unſerer Meinung nach in uns hervorbringen wird, wenn ſie würklich werden wird. Oder je gröſſer und wichtiger die zukünftige Sache unſerer Meinung nach ſeyn wird, folglich eine je gröſſere Veränderung ſie in uns hervorbringen wird, und je ſtärker und klärer wir ſie alſo unſerer Meinung nach empfinden werden: deſto klärer und ſtärker wird dadurch unſere Vorherſehung. Je kleiner und unerheblicher aber unſerer Meinung nach die zukünftige Sache ſeyn wird, je kleiner die Veränderung ſeyn wird, die ſie in uns verurſachen wird, und je dunkeler und ſchwächer wir ſie unſerer Meinung nach empfinden werden: deſto ſchwächer iſt unſere Vorherſehung derſelben §. 491. Daher komts, daß, wenn zwey Leute ein Uebel befürchten, der eine eine viel ſtärkere Vorherſehung deſſelben und eine gröſſere Furcht vor demſelben hat, als der andere; weil ſich der erſte daſſelbe als ein viel gröſſeres Uebel, und die zukünftige Empfindung deſſelben viel ſchmerzhafter vorſtelt, als der

andere.

andere. Daher iſt es ein gewöhnliches Mittel, ſich gewiſſe ängſtliche Sorgen aus dem Sinne zu ſchlagen, wenn man die Sachen, die man beſorgt, für Kleinigkeiten anſieht, und ſolten wir auch gleich in dieſem Stücke irren. 4) Je öfter wir eine Sache empfunden, und durch die Einbildungskraft uns vorgeſtelt haben, deſto klärer können wir ſie auch vorherſehen; ie ſeltener wir ſie aber empfunden, und durch die Einbildungskraft uns vorgeſtelt haben, deſto weniger klar iſt unſere Vorherſehung derſelben. Denn die Empfindung und die Einbildung ſind die Gründe der Vorherſehung §. 599. und iederman weiß, daß die Folgen alsemal um ſo viel gröſſer oder kleiner ſind, ie gröſſer oder kleiner ihre Gründe ſind. Wie klar können wir uns nicht zum voraus vorſtellen, wie eine Speiſe ſchmecken werde, die wir ſchon oft gegeſſen haben? Je mehr Erfahrung ein Arzt ſchon von gewiſſen Krankheiten erlangt hat, deſto leichter kan er die Abänderungen derſelben in einem neuen Falle vorherſehen. Folglich ie ähnlicher die zukünftigen Dinge denenjenigen ſind, die wir ſchon ofte erfahren haben, deſto leichter und klärer können wir ſie vorherſehen; ie weniger Aehnlichkeit und Gleichheit ſie aber mit den Dingen haben, die wir ſchon ofte erfahren haben, deſto ſchwerer und weniger klar können wir ſie vorherſehen. 5) Die Einbildungen ſind, der Art und Gattung nach, klärere und ſtärkere Vorſtellungen, als die Vorherſehungen. Nicht eine iede Einbildung iſt klärer und ſtärker, als eine iede Vorherſehung; ſondern nur alsdenn, wenn ſie übrigens einander gleich ſind. Unſere allerſtärkſten und klärſten Einbildungen ſind eben deswegen, weil ſie Einbildungen ſind, klärer und ſtärker, als unſere klärſten und ſtärkſten Vorherſehungen. Denn eine Einbildung iſt eine Wiederholung einer Empfindung §. 555. und alſo eine Wiederholung der ſtärkſten Vorſtellungen, deren wir fähig ſind; eine Vorherſehung aber ſtelt uns nur eine Empfindung vor, die wir erſt noch bekommen ſollen. Bey jenen iſt ſchon ein Anſatz zu einer Fertigkeit, wodurch die innere Empfindung der Ein-

bildung

bildung befördert wird; bey dieſer aber nicht. Folglich verdunkeln, auch die Einbildungen, die Vorherſehungen §. 508. Lehrt nicht die beſtändige Erfahrung, daß die Menſchen gewöhnlicher Weiſe mehr an das Vergangene, als an das Zukünftige, denken? Und nun kan man begreifen, warum, unſer Vermögen vorherzuſehen, überhaupt eins unſerer ſchwächſten Erkenntnißvermögen iſt. Wenn es würken will, hat es allemal mit zwey Feinden zu kämpfen, mit den Sinnen und der Einbildungskraft; und man darf ſich alſo nicht wundern, daß alle unſere Vorherſehungen zuſammengenommen, gegen alle unſere Empfindungen und Einbildungen gerechnet, ein ſo ſchwaches Licht haben. Ja, wir können nichts ſo klar vorherſehen, als wir es uns einbilden können, wenn übrigens alles gleich iſt, und wenn die Vorherſehung richtig iſt. Kan man ſich wohl eben ſo gut vorſtellen, wie ſich ein Schauſpiel zeigen wird, welches wir erſt ſehen wollen, als wie ſich ein Schauſpiel gezeigt hat, welches wir ſchon geſehen haben? Und eben ſo verhält es ſich auch mit einem Uebel, welches uns bevorſteht, und welches wir ſchon einmal ausgeſtanden haben.

§. 602.

6) Je entfernter eine Sache noch in der Zukunft iſt, deſto dunkeler und ſchwächer kan deswegen ihre Vorherſehung ſeyn; ie näher ſie uns aber bevorſteht, deſto klärer und ſtärker kan auch ihre Vorherſehung ſeyn. Jene iſt weiter von uns entfernt, als dieſe. Da unſere Seele nun die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, ſich vorſtelt §. 488. ſo kan ſie auch jene nicht ſo leicht und klar vorherſehen, als dieſe. Wenn eine zukünftige Sache noch lange und weit hinausgeſetzt iſt, ſo hat es noch lange Zeit, ehe ſie uns was angeht. Alſo hat die Seele nicht Anreizung genung, ihre Aufmerkſamkeit mit derſelben zu beſchäftigen, und es iſt alſo ganz natürlich, daß ihre Vorherſehung klein iſt. Steht ſie uns aber ſehr nahe bevor, ſo iſt, ſo zu reden, der Freund oder Feind ſchon vor der Thüre. Die Seele nimt alſo mehr Antheil an derſelben, und hat mehr Anreizung, ihre

Aufmerkſamkeit mit derſelben zu beſchäftigen, folglich muß auch die Vorherſehung derſelben klärer und ſtärker ſeyn. Geſetzt, es fürchte ſich jemand vor einem bevorſtehenden Uebel: ſo darf man ihm nur vorſtellen, es ſey noch lange hin, ehe es werde würklich werden, wenn man ſeine Vorherſehung ſchwächen will. Daher komts, daß die meiſten Leute ſo ſchwach an ihren Tod denken, ob er ihnen gleich manchmal nächſtens bevorſteht; weil ſie denſelben allemal, als noch ſehr weit entfernt, betrachten. So bald ſie aber eine gefährliche Krankheit bekommen, ſo bald denken ſie ſtärker an den Tod, weil ſie ſich denſelben als nahe bevorſtehend vorſtellen. Daher komts, daß die Vorherſehung näherer zukünftiger Dinge, weil ſie klärer und ſtärker iſt, die Vorherſehung entfernterer zukünftiger Dinge verdunkelt und ſchwächt §. 508. Daher komts, daß wir Menſchen mehr die Zufälle, die uns in dieſem Leben bevorſtehen, vorherſehen, als den Tod und den Zuſtand nach dem Tode; weil wir jene immer als näher bevorſtehende Zufälle betrachten, ob wir uns gleich ſehr ofte darin betrügen. Und wenn uns daher zwey oder mehr zukünftige Zufälle von gleicher Wichtigkeit bevorſtehen, die wir alle zu ihrer Zeit im gleichen Grade empfinden werden: ſo ſehen wir denjenigen in einem höhern Grade vorher, der uns näher bevorſteht, als denjenigen, der weiter in der Zukunft von uns noch entfernt iſt. 7) Je ſchärfer der Sinn iſt, deſſen Empfindungen die zukünftige Sache ähnlich iſt, und ie gröſſer die Einbildungskraft iſt, deſto klärer und ſtärker ſind die Vorherſehungen. Je ſtumpfer aber die Sinne ſind, und ie kleiner die Einbildungskraft iſt, deſto kleiner iſt die Vorherſehung. In dem erſten Falle ſind die Empfindungen und Einbildungen, welche die Gründe der Vorherſehung ſind §. 599. ſehr ſtark und klar; folglich muß auch die Vorherſehung, als die Folge derſelben, ſtark und klar ſeyn. In dem entgegengeſetzten Falle verhält es ſich, auf eine entgegengeſetzte Art. Ein Leckermaul z. E. hat eine viel lebhaftere und ſtärkere Vorherſehung einer guten

Malzeit,

Malzeit, als ein anderer, der keinen ſo feinen und lebhaften Geſchmack der Zunge hat. Daher ſind, die Vorherſehungen der Freuden des ewigen Lebens, in dieſem Leben ſo ſchwach und dunkel; weil unſere irdiſchen Sinne zu ſtumpf ſind, als daß ſie uns Empfindungen geben könnten, die eine merkliche Aehnlichkeit mit den zukünftigen Empfindungen der Seeligen haben, welche ſie durch verklärte und erhöhete Sinne erlangen werden.

§. 603.

Die deutliche Unterſcheidung der mannigfaltigen Grade und Vollkommenheiten des Vermögens, zukünftige Dinge vorherzuſehen, beruhet auf folgenden Betrachtungen: 1) ie mehr zukünftige Dinge, und ie mehr von Einer zukünftigen Sache, wir vorherſehen können, deſto gröſſer und vollkommener iſt das Vorherſehungsvermögen. Je weniger zukünftige Dinge, und ie weniger von Einer zukünftigen Sache, wir vorherzuſeheu im Stande ſind, deſto kleiner iſt unſer Vorherſehungsvermögen. Folglich iſt es ein Beweis der Gröſſe dieſes Erkenntnißvermögens, wenn man ofte an das Zukünftige denkt, und ſehr viele Vorherſehungen hat. So bewundert man einen ieden klugen Menſchen, wenn er auf ſehr viele zukünftige Vorfälle ſich vorbereitet. 2) Je ſchwächer der Eindruck iſt, den unſerer Meinung nach eine zukünftige Sache in unſere Sinne künftig machen wird, deſto ſtärker iſt unſer Vorherſehungsvermögen, wenn wir ſie demohnerachtet vorherſehen können: denn eine ſolche Sache vorherzuſehen iſt ſchwerer, als etwas vorherzuſehen, welches wir uns als eine ſehr wichtige zukünftige Veränderung vorſtellen §. 601. 3) Je weiter die Dinge in der Zukunft entfernt ſind, die wir vorherſehen können, deſto gröſſer iſt unſer Vorherſehungsvermögen: denn es iſt viel leichter, ſehr nahe bevorſtehende Dinge vorherzuſehen §. 602. Ein Menſch handelt erſt alsdenn recht vorſichtig, wenn er ſchon von weiten Anſtalten auf zukünftige Dinge machen kan. Wer aber erſt Anſtalten macht, wenn ein Vorfall ſchon anfängt würklich zu

werden, der legt eine ſehr ſchlechte Vorſichtigkeit an den Tag. 4) Je ſeltener wir dasjenige, was wir vorherſehen können, zum Theil ſchon empfunden, und durch die Einbildungskraft uns vorgeſtelt haben, deſto gröſſer iſt unſer Vorherſehungsvermögen §. 602. Wer ſolche zukünftige Dinge vorherſehen kan, die unzählig ofte in der Welt zu geſchehen pflegen, und faſt täglich ſich zutragen, die er alſo ſchon unzähligemal erfahren hat, der beweiſt keine groſſe Stärke ſeines Vorherſehungsvermögens. Wer kan es für eine beſondere Geſchicklichkeit halten, daß wir vorherſehen können, daß wir einmal ſterben werden? Wer aber ſeltene Vorfälle vorherſehen kan, der muß ein groſſes Vorherſehungsvermögen beſitzen. 5) Je mehrere und ſtärkere Vorſtellungen anderer Art, fremde Empfindungen und Einbildungen, in unſerer Seele ſind, deren ohnerachtet und mitten unter welchen wir das Zukünftige vorherſehen können, deſto gröſſer iſt unſer Vorherſehungsvermögen; weil es, mit ſo vielen Hinderniſſen umringt, dennoch würken kan. Wenn man in einer ſtillen Einſamkeit und Muße den Tod, oder andere zukünftige Dinge, vorherſieht, ſo iſt das keine Kunſt. Wenn man aber mitten unter vielen Geſchäften, mitten in dem Tumulte der Welt, der Zukunft eingedenk bleibt, ſo haben wir ein groſſes Vorherſehungsvermögen. 6) Je leichter und geſchwinder wir eine Vorherſehung des Zukünftigen hervorbringen können, deſto gröſſer iſt unſer Vorherſehungsvermögen. Es iſt aber um ſo viel kleiner, ie länger wir darauf ſinnen müſſen, und ie ſchwerer es uns wird, zukünftige Dinge vorherzuſehen. Und 7) ie gröſſer, klärer, richtiger, gewiſſer und ſtärker die Vorherſehungen ſind, deſto gröſſer iſt das Vorherſehungsvermögen. Wer ſich mit der Vorherſehung kleiner und unerheblicher Poſſen beſchäftiget, oder nur auf eine ſehr dunkele, ungewiſſe und matte Art das Zukünftige vorherſehen kan, der beweiſt dadurch die Unvollkommenheit ſeines Vorherſehungsvermögens.

§. 604.

§. 604.

Geſetzt daß wir eine Vorſtellung haben, woher wiſſen wir, daß es eine Vorherſehung, und weder eine Empfindung noch Einbildung ſey? Oder wodurch unterſcheiden wir unſere Vorherſehungen von unſern Empfindungen und Einbildungen; und woher können wir abnehmen, daß uns eine Vorſtellung etwas Zukünftiges und nichts Gegenwärtiges und Vergangenes vorſtelle? Dieſe Frage iſt allerdings von groſſer Wichtigkeit. Es gibt eine Art der Verrückung, in welcher ein Menſch, ſeine Vorherſehungen, für Einbildungen oder Empfindungen hält. Mancher aufgeblaſener Thore denkt, er ſey das ſchon würklich, was er erſt noch zu werden gedenkt, und mancher Candidat hat einen Superintendenten nur erſt im Kopfe, und gebärdet ſich doch ſchon ſo, als wäre er es ſchon würklich. Gibt es nicht Leute genung, welche, die Vorherſehungen einer Krankheit, für ein würkliches Gefühl derſelben halten, und deshalb ſchon Arzeneyen brauchen? Wenn unſer Gemüth ſich, in ſeinem gewöhnlichen und ordentlichen Zuſtande, befindet: ſo iſt nichts leichter, als die Vorherſehungen, durch ihre kleinere Klarheit, von den Empfindungen und Einbildungen zu unterſcheiden, als welche ſehr merklich klärer und ſtärker ſind, als jene. Und dieſe Unterſcheidung koſtet uns in dieſem Falle eben ſo wenig Mühe, als wenn wir die Morgendemmerung noch nicht für den hellen Tag halten. Allein unſer Gemüth kan ofte, in einen ungewöhnlichen Zuſtand, gerathen. Alsdenn können die Empfindungen und Einbildungen ungewöhnlich ſchwach und dunkel, und die Vorherſehungen ungewöhnlich ſtark und klar werden. Da wir nun gewohnt ſind, unſere klärſten und ſtärkſten Vorſtellungen würklicher Dinge, für Empfindungen und Einbildungen zu halten: ſo iſt es ganz natürlich, daß wir, in dieſem Zuſtande, die Vorherſehung für eine Empfindung und Einbildung anſehen. Und da kan es nun freylich geſchehen, daß wir durch alles unſer Nachdenken nicht vermögend ſind, uns aus dieſer Verwirrung herauszureiſſen. Allein es kan

doch manchmal möglich werden, dieſe Verwirrung zu entdecken, wenn wir auf die Umſtände achtung geben. Die Vorherſehung ſtelt uns das Zukünftige vor, die Empfindung das Gegenwärtige, und die Einbildung das Vergangene. Nun iſt es ganz unmöglich, daß das Zukünftige gegenwärtig oder vergangen ſeyn ſolte. Wenn wir alſo auf unſern ganzen gegenwärtigen, nächſt vorhergehenden, und nächſt nachfolgenden Zuſtand achtung geben: ſo können wir keine Vorſtellung für eine Empfindung oder Einbildung halten, die uns etwas vorſtelt, welches unſern gegenwärtigen und vergangenen Umſtänden widerſpricht, und in denenſelben nicht im höchſten Grade gegründet iſt. Man hat viele Erzehlungen von Sterbenden, welche manchmal in einem Schlafe zu liegen ſcheinen, und wenn ſie erwachen, verſichern, daß ſie im Himmel geweſen, und die Freuden des ewigen Lebens würklich empfunden haben. Es iſt ganz natürlich, daß ein Frommer, wenn er ſterben will, die ewige Seligkeit vorherſieht. Nun kan, entweder natürlicher oder übernatürlicher Weiſe, dieſe Vorherſehung einen auſſerordentlichen Grad der Klarheit erreichen, zumal da die ſterbenden Werkzeuge der Sinne nicht im Stande ſind, ſonderlich klare und ſtarke Empfindungen und Einbildungen zu verurſachen. Allein ſo bald ein ſolcher Sterbender ſich ſo weit erholt, daß er ſich beſinnen kan, er ſey noch nicht todt, ſo bald kan er auch entdecken, daß er nur eine Vorherſehung des ewigen Lebens gehabt, und keine Empfindung: denn die iſt nicht eher möglich, bis die Seele nicht würklich ihren Leib verlaſſen hat.

§. 605.

Man kan die Vorherſehungen, auf eine mannigfaltige Art, erleichtern und befördern: 1) wenn man zukünftige Dinge vorherſieht, die man künftig in einem hohen Grade der Klarheit und Stärke empfinden wird §. 601. Wenn man alſo eine Vorherſehung erleichtern will: ſo darf man ſich nur den Gegenſtand als eine ſehr wichtige Sache vorſtellen, die, wenn ſie würklich werden wird, eine ſehr groſſe

Veränderung in uns hervorbringen, viel Schmerz oder viel Vergnügen verurſachen werde. So macht man es mit leichtſinnigen Leuten, um das Andenken des Todes bey ihnen zu befördern. Man ſucht ihnen die erſtaunliche Wichtigkeit deſſelben recht lebhaft vorzuſtellen; indem man ſie überzeugt, daß ihr ewiges Wohl oder Wehe von demſelben abhange. 2) Wenn man dasjenige, was man vorherſehen will, ſchon groſſentheils und öfters empfunden hat §. 602. Oder ie ähnlicher die Vorherſehung vielen unſerer Empfindungen iſt, deſto leichter wird ſie uns. Folglich kan man gewiſſe zukünftige Vorfälle leichter vorherſehen, wenn man in den Vorfällen ihrer Art viele Erfahrung erlangt, wie man dieſes an den Aerzten, die viele Erfahrung haben, bemerken kan. 3) Wenn man dasjenige, was man vorherſehen will, groſſentheils und öfters durch die Einbildungskraft ſich vorgeſtelt hat §. 601. Oder wenn es vielen unſerer Einbildungen in einem hohen Grade ähnlich iſt, wohin das vorhin angeführte Beyſpiel ebenfals gerechnet werden kan. 4) Wenn man eine Sache ſchon ofte vorhergeſehen hat, ſo wird die Vorherſehung immer leichter; weil wir in Abſicht auf ſie eine Fertigkeit erlangen §. 172. und ſie wird immer klärer, weil ſich immer mehr und mehr Vorſtellungen mit ihr vereinbaren, ie öfter wir ſie haben. Denn alsdenn wird ſie ein Theil von vielen ganzen Vorſtellungen, und ſie wird alſo nach und nach immer mit mehr und mehr andern Vorſtellungen vergeſellſchaftet §. 495. Dieſes vierte Mittel der Erleichterung der Vorherſehungen kan, auf eine zweyfache Art, verſtanden werden. Einmal, wenn man ſchon viele Fälle erlebt hat, in deren iedweden wir etwas vorhergeſehen: ſo wird es uns ſehr leicht, wenn der Fall ſich wieder zuträgt, auch eben das wieder vorherzuſehen, was wir vordem ſo ofte vorhergeſehen haben, und dieſes trift bey den Aerzten ein. Und zum andern können wir uns auch, eine Vorherſehung einer und eben derſelben zukünftigen Sache, ungemein erleichtern, wenn wir, ehe ſie geſchieht, ſehr ofte an ſie gedenken: denn dadurch werden

wir mit derſelben immer bekannter. So wird uns die Vorherſehung unſers Todes immer leichter und leichter, ie öfter wir an denſelben denken. 5) Wenn wir eine zukünftige Sache ſehr ofte zu verſchiedenen Zeiten vorherſehen, und in den Zwiſchenzeiten keine fremden ſehr ſtarken Vorſtellungen haben: denn ſo wird unſer Gemüth nicht zerſtreuet, und die Vorherſehung behält immer einige Neuigkeit. So erleichtert man ſich das Andenken des Todes ungemein, wenn man in einer ſtillen Einſamkeit einige Tage, auſſer dem Geräuſche der Städte und der Welt, mit Todesgedanken zubringt. 6) Wenn wir uns, den Gegenſtand der Vorherſehung, als eine nahe bevorſtehende Sache vorſtellen §. 602. So befördert man die tägliche Vorherſehung des Todes, wenn man ſich überzeugt, er könne ſtündlich ja augenblicklich kommen. 7) Wenn man alle fremde Empfindungen, Einbildungen und andere Vorſtellungen, welche vor der Vorherſehung in der Seele vorhergehen, oder mit ihr zugleich da ſind, unterdruckt, verdunkelt und ſchwächt: denn das heißt ſo viel als, durch die Wegräumung der Hinderniſſe der Vorherſehung, dieſelbe befördern. Folglich wird uns eine Vorherſehung ſehr leicht, wenn ſie auf ſchwache Vorſtellungen anderer Art folgt, oder mit ihnen zugleich da iſt. So wird die Vorherſehung des Todes befördert, wenn man alle Gedanken, die das Andenken deſſelben in unſerer Seele verdrengen, verhindert und unterdruckt. Und 8) wenn man diejenigen Vorſtellungen, Empfindungen und Einbildungen, aus denen die Vorherſehung hergeleitet wird §. 599. die ihr ähnlich, und die mit ihr vergeſellſchaftet ſind, ſie mögen nun vor der Vorherſehung vorhergehen, oder mit ihr zugleich da ſeyn, befördert, verſtärkt und klärer macht: denn eben dadurch wird die Vorherſehung befördert, wenn man ihre Urſachen befördert. So erleichtert man ſich die Vorherſehung ſeines Todes, wenn man die Gottesäcker beſucht, Beerdigungen verſtorbener Menſchen beywohnt u. ſ. w.

§. 606.

§. 606.

Wir werden künftig ſehen, daß alle Begierden und Verabſcheuungen, folglich alle freye Handlungen der Menſchen, aus den Vorherſehungen entſtehen. Mithin hat, die Unterſuchung der Beförderung ſo wohl, als auch der Verhinderung der Vorherſehungen, einen unendlich mannigfaltigen und wichtigen Nutzen; indem wir daher lernen können, wie wir Begierden und Verabſcheuungen erwecken und unterdrucken ſollen, und das muß man nothwendig wiſſen, wenn man rechtmäßig handeln will. Wir wollen alſo auch unterſuchen, wie wir eine Vorherſehung verhindern können? Und das kan, auf folgende Art, geſchehen. 1) Wenn die zukünftige Empfindung der Sache entweder ganz, oder eines Theils, gehindert wird, §. 541. ſo fält auch die Vorherſehung ganz oder zum Theil weg §. 598. Folglich fält die Vorherſehung ganz oder zum Theil weg, wenn man entweder verurſacht, daß der Gegenſtand uns gar nicht oder zum Theil nicht bevorſtehe, oder wenn man ſich überzeugt, daß man geirret habe, indem man ſich die Sache als zukünftig vorgeſtelt. Wenn ſich iemand vor einem Uebel fürchtet, ſo denkt er nicht mehr daran, ſo bald er überzeugt iſt, es werde ihn niemals betreffen; oder er ſieht es nicht mehr ſo ſtark vorher, ſo bald man ihn überzeugt, daß es ihm nicht in einem ſo hohen Grade bevorſtehe, als er ſich vorgeſtelt hat. 2) Wenn man diejenige Empfindung verhindert, welche der vorhergeſehenen Sache ähnlich iſt, und welche der Grund der Vorherſehung iſt §. 599. Wenn iemand krank wird, ſo ſieht er den Tod vorher; wird nun ſeine Krankheit gehoben, oder ſchlägt er ſie aus dem Sinne, ſo denkt er auch nicht an den Tod. 3) Wenn man diejenigen Einbildungen verhindert §. 564. welche der Vorherſehung ähnlich ſind, und die der Grund derſelben ſind §. 599. Wenn viele Menſchen um uns herum ſterben, ſo erweckt, die Vorſtellung dieſer Todesfälle, die Vorherſehung unſeres eigenen Todes. Schlägt man nun dieſelbe aus dem Sinne, ſo verſchwindet auch die Vorherſehung.

4) Wenn man, die erſten Vorherſehungen einer zukünftigen Sache, verhindert: denn da iſt es noch am leichteſten, weil man noch keine Fertigkeit in denſelben erlangt hat. Wem ängſtliche Sorgen des Zukünftigen wegen einfallen, der handelt am klügſten, wenn er gleich im Anfange ihnen widerſteht. Niſten ſie ſich aber einmal in der Seele ein, ſo hält es ſehr ſchwer, ſie wieder aus derſelben zu vertreiben. 5) Wenn man eine Vorherſehung unterbricht, und die Aufmerkſamkeit mit Vorſtellungen anderer Art beſchäftiget. Solten dieſelben auch gleich ſchwächer ſeyn, als die Vorherſehung, die man unterdrücken will: ſo gewinnt man doch ſo viel, daß ſie geſchwächt wird. So kan ein Menſch eine quälende Sorge wenigſtens ſchwächen, wenn er ſich in ſeinen Gedanken mit andern Vorſtellungen, mit Betrachtungen der Güte GOttes, mit dem Studieren u. ſ. w. beſchäftiget. 6) Wenn man die vorhergeſehene Sache aufſchiebt, oder ſich wenigſtens zu überzeugen ſucht, daß dieſelbe uns nicht ſo nahe bevorſtehe, als man bisher gemeint hat §. 602. So macht man es mit einem Kranken, der ſich gar zu ſehr vor dem Tode fürchtet, und dadurch ſeine Krankheit gefährlicher macht. Man ſucht ihn nicht zu überzeugen, daß er gar nicht ſterben werde, ſondern daß er entweder an dieſer Krankheit nicht ſterben werde, oder nicht ſo bald, als er befürchtet. 7) Wenn die fremden Vorſtellungen, Empfindungen und Einbildungen, welche vor einer Vorherſehung vorhergehen, oder mit ihr zugleich da ſind, verſtärkt werden: denn alsdenn wird das Gemüth, unter fremde Vorſtellungen, zerſtreuet. So kan iemand durch eine luſtige Geſellſchaft, durch das Studieren, durch die beſtändige und fleißige Abwartung ſeiner Geſchäfte, die ängſtlichen Sorgen vermeiden. 8) Wenn man diejenigen Vorſtellungen, Empfindungen, Einbildungen u. ſ. w. welche der Vorherſehung, die man hindern will, ähnlich ſind, aus denen ſie hergeleitet wird, und welche mit ihr vergeſellſchaftet ſind, ſie mögen nun vor ihr vorhergehen, oder mit ihr zugleich in der Seele daſeyn, ganz verhindert oder ſchwächt. Wer

alle

alle Gelegenheiten zu Todesbetrachtungen vermeidet, der unterdruckt auch eben dadurch das Andenken an ſeinen eigenen Tod. Und daher komts, daß irdiſchgeſinnte Menſchen der Ewigkeit uneingedenk ſind, weil ſie auf eine unſelige Art, ſonderlich die beyden letzten Regeln, beobachten.

§. 607.

Alle Vorherſehungen ſind unleugbar ſinnliche Vorſtellungen. Sie ſind nicht einmal ſo klar, als unſere Empfindungen und Einbildungen §. 600. 601. Da nun, alle Empfindungen und Einbildungen, ſinnliche Vorſtellungen ſind §. 542. 565. ſo ſind noch vielmehr die Vorherſehungen ſinnliche Vorſtellungen. Wir können alle unſere Vorherſehungen, in zwey Arten, abtheilen. Zu der erſten gehören diejenigen, welche ganz ſinnlich ſind, ſie mögen nun entweder ganz dunkel, oder ſie mögen klar, dabey aber ganz verworren, ſeyn. Dieſe Vorherſehungen werden unleugbar, durch das untere Erkenntnißvermögen, gewürkt, und der Verſtand hat dabey gar nichts zu thun §. 524. Zu der andern aber rechnen wir diejenigen Vorherſehungen, die auch eine Deutlichkeit haben. Dieſe können bey uns niemals ganz deutlich ſeyn, ſondern ſie ſind zum Theil ſinnliche Vorſtellungen. Dieſes Sinnliche bringt das untere Erkenntnißvermögen hervor, und der Verſtand komt dazu, beleuchtet die hervorgebrachte Vorherſehung, und macht ſie zum Theil deutlich §. 525. Folglich iſt, das Vorherſehungsvermögen unſerer Seele, ein unteres Erkenntnißvermögen, und die Aeſthetik handelt weitläuftig von dem rechten Gebrauche deſſelben, von ſeiner Verbeſſerung, und von dem Vortrage der Vorherſehungen §. 527.

§. 608.

Unſere Vorherſehungen können, wie unſere übrige Erkenntniß, entweder wahr oder falſch ſeyn, und vielleicht iſt, in keiner Art unſerer Erkenntniß, die Unrichtigkeit ſo häufig und ſo ſchwer zu vermeiden, als in den Vorherſehungen; weil das Vorherſehungsvermögen, unter allen unſern Erkenntnißvermögen, das ſchwächſte iſt. Eine wahre

Vor-

Vorherſehung, oder ein Vorſchmack des Zukünftigen, iſt eine ſolche Vorherſehung, welche uns eben dasjenige vorſtelt, was wir empfinden, wenn der Gegenſtand würklich wird; folglich wenn die Vorherſehung, mit der zukünftigen Empfindung, in Abſicht des Gegenſtandes völlig einerley iſt, ob ſie gleich nicht ſo klar und ſtark als dieſe Empfindung iſt: denn das iſt nicht möglich. Allein die Wahrheit einer Vorſtellung hanget auch nicht, von ihrer gröſſern oder kleinern Klarheit und Stärke, ab. Oder eine iedwede Vorherſehung iſt wahr, wenn ſie erfült wird. Nemlich **eine Vorherſehung geht in Erfüllung**, oder geht aus, oder wird erfült, wenn die vorhergeſehene Sache empfunden wird; oder wenn die zukünftige Sache, welche vorhergeſehen worden, würklich wird. Wenn demnach eine Vorherſehung nicht erfült wird, oder wenn die zukünftige Sache, die vorhergeſehen worden, ganz ausbleibt, oder nur zum Theil würklich wird, oder anders, als man ſie vorausgeſehen, ſo iſt ſie eine **falſche Vorherſehung**, die entweder ganz falſch iſt, oder nur zum Theil. Es iſt ganz unnöthig, dieſe Begriffe durch Beyſpiele zu erläutern, wir wollen nur noch zweyerley bemerken. Einmal, die falſchen Vorherſehungen ſind deswegen ſo merkwürdig, weil ſie die Quelle aller practiſchen Irrthümer ſind. Durch eine falſche Vorherſehung werden wir verleitet, Dinge zu hoffen und zu befürchten, zu begehren und zu verabſcheuen, die uns nicht bevorſtehen. Ein Sünder zerarbeitet ſich in der Sünde, um eine vorhergeſehene Glückſeligkeit zu erlangen, die aber niemals erfolgt. Und ſo kan man ſich ſehr leicht überzeugen, daß, alle vergebliche thörichte und ſündliche Handlungen und Unterlaſſungen, aus falſchen Vorherſehungen entſtehen. Zum andern kan, eine und eben dieſelbe wahre Vorherſehung, ofte zu verſchiedenen Zeiten in Erfüllung gehen. Denn wenn wir etwas vorherſehen: ſo ſehen wir nicht alles in demſelben vorher, und ſelten ſehen wir ſeine ihm allein eigene Unterſcheidungsſtücke vorher. Folglich können wir von einem zukünftigen Falle juſt das-

jenige vorherſehen, was er mit einigen andern ebenfals zukünftigen Fällen gemein hat. Und es iſt demnach klar, daß eine Vorherſehung etlichemal erfüllt werden kan. Dieſe Anmerkung iſt uns, in der Auslegung der Propheten, nützlich. Ofte behauptet der eine Ausleger, daß ſich eine Weiſſagung in der Bibel auf den Fall beziehe, und der andere ſagt, ſie beziehe ſich auf einen andern Fall, und ſie können oft alle beyde Recht haben.

* *

Der ſiebente Abſchnit,

von dem

Vermögen das Zukünftige vorauszuerkennen.

§. 609.

Was das Gedächtniß in Abſicht auf vergangene Dinge iſt, das iſt dieſes Vermögen in Abſicht auf zukünftige Dinge; und wie ſich das Gedächtniß zu der Einbildungskraft verhält, ſo verhält ſich dieſes Erkenntnißvermögen, wovon wir ietzo handeln wollen, zu dem Vorherſehungsvermögen. Nemlich die Einbildungskraft bringt uns das Vergangene wieder ins Gemüth, und das Gedächtniß erkennt es wieder als einen alten Bekannten. So geht es auch mit unſerm Vorherſehungsvermögen. Es ſtelt uns daſſelbe eine zukünftige Empfindung und Sache vor, und weiter thut es nichts. Komt alſo nichts anders hinzu, ſo haben wir eine Vorherſehung, und wiſſen nicht, daß es eine Vorherſehung ſey. So bald wir aber erkennen, daß die Vorherſehung eben die Vorſtellung ſey, als die zukünftige Empfindung, oder daß die vorhergeſehene Sache eben diejenige ſey, die wir künftig empfinden werden, ſo **erkennen wir ſie zum voraus**; und wir wollen die Vorſtellung der Uebereinſtimmung unſerer gegenwärtigen Vorherſehung mit der künftigen Empfindung, die **Vorauserkennung** nennen. Wir bedienen uns alsdenn,

wenn

wenn wir etwas vorauserkennen, dieſer Redensarten: ja ſo wirds ſeyn, ſo wirds geſchehen, die Muſik wird ſchön klingen, ſo wird die Speiſe ſchmecken, ich ſage dirs vorher, daß dieſes oder jenes geſchehen werde, und was dergleichen mehr iſt. Da nun hieraus zugleich erhellet, daß wir viele zukünftige Dinge vorauserkennen, ſo haben wir auch **ein Vermögen zukünftige Dinge vorauszuerkennen** §. 61. Dieſes Vermögen iſt nichts anders, als eine Aufmerkſamkeit auf die Uebereinſtimmung der Vorherſehung mit der zukünftigen Empfindung §. 506. Es ſetzt die Vorherſehung voraus, und iſt eine Art des Witzes §. 567. Folglich entſteht die Vorauserkennung einer Sache, nach der Regel des Witzes, nemlich: **wenn man diejenigen Vorſtellungen, welche die Vorherſehung und die zukünftige Empfindung mit einander gemein haben, erkennt, ſo erkennt man die Uebereinſtimmung zwiſchen beyden.** Da nun alle Erkenntnißvermögen, welche bey der Vorauserkennung vorausgeſetzt werden, ſamt der Aufmerkſamkeit und dem Witze, durch die Vorſtellungskraft der Welt gewürkt werden, wie bisher iſt gezeigt worden; ſo wird auch das Vermögen, das Zukünftige vorauszuerkennen, durch eben dieſe Kraft gewürkt.

§. 610.

Wenn wir das Zukünftige vorauserkennen, ſo geſchieht dieſes entweder auf eine blos ſinnliche, oder auf eine deutliche Art §. 609. 574. Jene iſt **eine blos ſinnliche Vorauserkennung**, welche **eine Ahndung** genennt wird, wenn ſie blos dunkel iſt. Das Vermögen zukünftige Dinge ſinnlich vorauszuerkennen, wird **die Erwartung ähnlicher Fälle** genennt. Von Ahndungen kan man nicht viel ſagen. Es würde freylich höchſt lächerlich ſeyn, wenn man alle Schwermüthigkeit, alle Beklemmung des Herzens, und alle Beängſtigungen, deren Gründe wir nicht klar erkennen, und welche oft von Grillen und dickem Blute entſtehen, für Ahndungen halten; und alle unangenehme Vorfälle, die einem nach ſolchen Ahndungen aufſtoſſen,

ſtoſſen, für Erfüllungen derſelben anſehen wolte. Allein es würde auch auf der andern Seite thöricht ſeyn, wenn man alle Ahndungen verwerfen wolte. Nur müſſen wir noch bemerken, daß wir hier durch Ahndungen nicht diejenigen Vorfälle verſtehen, die da Zeichen zukünftiger Dinge ſeyn ſollen, und ſich auſſer unſerer Seele zutragen; wie man ſagt, daß in den Häuſern der Sterbenden, kurz vor ihrem Tode, ſich dergleichen Ahndungen manchmal ereignen ſollen. Was nun die Erwartung ähnlicher Fälle betrift, ſo erkennen wir, vermöge derſelben, das Zukünftige nicht etwa auf eine deutliche Art nach allgemeinen Wahrheiten zum voraus; ſondern auf eine undeutliche Art, indem wir das Zukünftige mit andern einzeln Vorfällen, die uns bekannt ſind, vergleichen, und ihre Aehnlichkeit und Uebereinſtimmung, durch den ſinnlichen Witz, erkennen. Folglich können wir, durch die Erwartung ähnlicher Fälle, auf eine dreyfache Art das Zukünftige vorauserkennen. 1) Wenn wir eine Vorherſehung mit einer Einbildung, oder die zukünftige Sache mit einer vergangenen, vergleichen, und erkennen, daß jene ſo ſeyn werde als dieſe geweſen, und daß unſere zukünftige Empfindung eben die ſeyn werde, die wir ſchon gehabt haben. Wir wollen nur ganz leichte Beyſpiele geben, die zugleich erweiſen, daß wir täglich ſolche Vorauserkennungen haben. Geſetzt, es bittet jemand mich auf eine Speiſe zu Gaſte, die ich ſchon ofte gegeſſen habe, ſo denke ich: ſie wird mir eben ſo gut ſchmecken, als vor ſo und ſo viel Zeit, da ich eben dieſe Speiſe aß. 2) Wenn wir eine Vorherſehung mit einer gegenwärtigen Empfindung, oder einen zukünftigen Vorfall mit einem gegenwärtigen Vorfalle vergleichen, und uns vorſtellen, daß unſere künftige Empfindung eben ſo ſeyn werde, als unſere ietzige Empfindung, oder daß künftig eben das geſchehen werde, was ietzo geſchieht. Als wenn man eine Speiſe genießt, die einem gut ſchmeckt, wie ofte geſchieht es nicht, daß man das Uebrige aufhebt und dabey denkt, morgen wird mirs eben ſo gut ſchmecken, als ietzt. 3) Wenn man etwas Zu-

künftiges ſchon vorauserkannt hat, ſo kan man einen andern zukünftigen Fall mit demſelben vergleichen, oder eine Vorherſehung mit einer andern Vorherſehung, und erkennen, daß in dem andern Falle eben das geſchehen werde, was in dem erſten geſchehen wird. Wenn iemand einem liederlichen Menſchen zuredet, und ſagt, glaubt mir, es wird euch ſchlim gehen, ich ſage es euch voraus; ſo iſt es ganz natürlich, daß er zu ſeinem eigenen Sohne, der zuhört, ſagt: merke dir dis, es wird dir nicht beſſer gehen, wenn du nicht beſſer wirſt. Ein ieder kan ſich, aus der menſchlichen Klugheit im gemeinen Leben, und aus der ganzen Praxis der Menſchen, weitläuftigere Beyſpiele von dieſer Sache erwählen.

§. 611.

Wenn wir eine zukünftige Sache vorausſehen, und wir erkennen, daß ſie eben diejenige ſey, die wir künftig empfinden werden: ſo erkennen wir ſie manchmal zum voraus vermittelſt der Vorſtellungen, die mit ihr vergeſellſchaftet ſind, und alsdenn **vermuthen** wir, daß künftig etwas geſchehen werde. **Die Vermuthung** iſt demnach dasjenige Erkenntnißvermögen, durch welches wir vorhergeſehene Dinge, vermittelſt der mit ihnen vergeſellſchafteten Vorſtellungen, voraus erkennen; es mag nun dieſes entweder auf eine blos ſinnliche, oder auf eine deutliche Art, geſchehen. In dem erſten Falle iſt es, **eine ſinnliche Vermuthung.** Vorſtellungen, die mit einander vergeſellſchaftet ſind, ſind mit einander verbunden §. 495. Und da alſo eine derſelben, ein Erkenntnißgrund der andern, ſeyn kan §. 28. ſo iſt es überhaupt möglich, daß man zukünftige Dinge, vermittelſt der mit ihnen vergeſellſchafteten Vorſtellungen, zum voraus erkenne. Und die Erfahrung lehrt, daß wir ein ſolches Vermögen, zukünftige Dinge zu vermuthen, beſitzen. So vermuthet man an einem heiſſen Sommertage ein Gewitter, und zu Kriegeszeiten Hungersnoth; weil Sommerhitze und Gewitter, Krieg und Hungersnoth vergeſellſchaftet zu ſeyn pflegen. Hieher kan man auch die ver-

vermuthete Einwilligung, worauf in Rechtshändeln ſo viel ankomt, als ein Beyſpiel rechnen. Wenn ich im Namen eines abweſenden Freundes etwas thun will, ſo bemühe ich mich zum voraus zu erkennen, ob er damit zufrieden ſeyn werde, ſo bald er erfahren wird, was ich gethan habe. Wie ſoll ich aber dieſes zum voraus erkennen? Nun fält mir ein, daß man mit einer Sache zufrieden iſt, wenn man ſie ſich zugleich als etwas ſehr nützliches vorſtelt. Folglich wenn ich etwas im Namen meines Freundes thue, welches ihm nicht ſchädlich ſondern nützlich iſt: ſo ſchlieſſe ich daher, weil mein Freund dieſes erkennen wird, daß auch ſeine Genehmhaltung erfolgen werde, weil dieſelbe mit der Vorſtellung des Nützlichen vergeſellſchaftet zu ſeyn pflegt. Die Vermuthung iſt dasjenige bey der Vorauserkennung, was das Beſinnen bey der Erinnerung iſt §. 582. und die Regel, nach welcher ſich unſere Vermuthung richtet, liegt ſelbſt offenbar in der Erklärung derſelben.

§. 612.

Das Vermögen vorhergeſehene Dinge auf eine deutliche Art zum voraus zu erkennen, wird **die Vorſehung**, oder die Vorſicht genannt; und wenn wir das Zukünftige auf eine deutliche Art vermuthen, ſo nennen wir dieſes **die vernünftige Vermuthung**. Wenn wir etwas blos ſinnlich vorauserkennen, ſo ſtellen wir uns zwey einzelne Fälle vor, und zwar den erſten ſinnlich durch die Einbildungskraft, oder durch die Sinne, oder durch das Vorherſehungsvermögen, und vergleichen damit den andern Fall durch den ſinnlichen Witz, und ſchlieſſen daher, ohne den Zuſammenhang deutlich einzuſehen, daß in dem andern Falle eben das geſchehen werde, was wir in dem erſten bemerken. Z. E. der Säufer Cajus wird ſich krank ſaufen, weil wir dieſes ſchon bey dem Titius und Sempronius erfahren haben. Allein bey der Vorſehung ſchlieſſen wir auf eine deutliche Art das Zukünftige, entweder aus einer deutlicherkannten allgemeinen Erkenntniß, worunter daſſelbe gehört, oder aus den deutlich erkannten Gründen des Zukünf-

tigen, welche in dem Vergangenen und Gegenwärtigen angetroffen werden. So kan man deutlich vorauserkennen, daß der Säufer Cajus ſich um ſeine Geſundheit bringen werde, entweder weil wir aus unendlich vielen Fällen dieſer Art den allgemeinen Satz abſtrahirt, und mit Recht oder Unrecht angenommen haben: alle Säufer werden mit der Zeit ungeſund, folglich wird es auch Cajus werden; oder wenn wir, aus der Natur des übermäßigen Trinkens, und der ſchwächlichen Natur des Cajus, deutlich erkennen, daß er ungeſund werden müſſe. So erkennen wir, die natürlichen Strafen und Belohnungen des menſchlichen Verhaltens, deutlich zum voraus. Und in den meiſten Fällen, da man die zukünftige Einwilligung einer abweſenden oder minderjährigen Perſon vermuthet, geſchieht es auf eine deutliche Art.

§. 613.

Das Vermögen zukünftige Dinge vorauszuerkennen, iſt ein zuſammengeſetztes Vermögen, und ſetzt viele der übrigen Erkenntnißvermögen voraus. Je vollkommener nun diejenigen Erkenntnißvermögen eines Menſchen ſind, woraus das Vermögen der Vorauserkennung beſteht, und die es vorausſetzt, deſto vollkommener und gröſſer iſt dieſes Vermögen ſelbſt. Folglich je vollkommener die Sinne, die Einbildungskraft, das Gedächtniß, das Vorherſehungsvermögen, und der Witz bey einem Menſchen ſind, deſto gröſſer und vollkommener iſt auch ſein Vermögen zukünftige Dinge vorauszuerkennen. Inſonderheit aber kan man, folgende Grade und Vollkommenheiten, in dieſem Vermögen von einander unterſcheiden. 1) Je mehrere und mannigfaltigere zukünftige Dinge man vorauserkennen kan, deſto beſſer iſt es; folglich je mehr wir von einem bevorſtehenden Dinge vorauserkennen können, und ie vollſtändiger und ausführlicher wir es zum voraus erkennen können, deſto vollkommener und gröſſer iſt dieſes Vermögen. Daher bewundert man die Gröſſe der Vorſicht eines Generals, wenn er für Proviant, für die Kranken, für die

Pferde,

Pferde, für alle Vorfälle, die in einem Feldzuge ſich ereignen, ſorgt; kurz, wenn ſeine Vorſicht ſich über alles erſtreckt. 2) Je gröſſere und wichtigere zukünftige Dinge wir vorauserkennen können, und ie gröſſer dasjenige iſt, was wir von vorhergeſehenen Dingen zum voraus erkennen, deſto gröſſer iſt dieſes Vermögen. Die Vorſorge eines Generals äuſſert ſich ſonderlich, bey den wichtigern Vorfällen. Wer nur für Kleinigkeiten ſorget, der beweiſt, daß er dieſes Vermögen in einem kleinern und unvollkommenern Grade beſitze. 3) Je ſeltener die Vorfälle ſind, und ie ſeltener wir ſie und ihres gleichen erfahren, vorhergeſehen, oder auf eine andere Art uns vorgeſtelt haben, die wir demohnerachtet voraus erkennen können, deſto gröſſer und vollkommener iſt dieſes Vermögen. Es iſt keine Kunſt, und es wird eine geringe Geſchicklichkeit dazu erfodert, Vorfälle voraus zu erkennen, die täglich geſchehen, und die wir unendlich ofte erfahren haben und vorausſehen, z. E. daß, in einem bevorſtehenden Jahre, viele Menſchen werden ſterben und gebohren werden. Wenn man aber rare Vorfälle, die man ſelten denkt, vorauserkennen kan, ſo beweiſt man dadurch eine viel gröſſere Stärke in dieſem Vermögen. 4) Je ſchwächer und weniger klar die Vorherſehung der Sache iſt, die wir vorauserkennen können, deſto gröſſer iſt dieſes Vermögen. Denn iſt die Vorherſehung ſehr klar und ſtark, ſo ſtelt ſie uns viele Merkmale in einem hohen Grade vor, an denen wir die Sache leicht vorauserkennen können, und es iſt alſo dieſe Vorauserkennung alsdenn keine Kunſt. Allein wenn wir eine Sache nur ſchwach, wie in einem Schattenriſſe, vorherſehen, und wir ſind doch im Stande, aus dieſem ſchwachen Bilde die Sache zum voraus zu erkennen: ſo muß unſer Vermögen zukünftige Sachen voraus zu erkennen ſehr groß ſeyn. 5) Je längere Zeit wir eine Sache zum voraus erkennen können, ehe ſie geſchieht, oder ie entfernter die Dinge in der Zukunft ſind, die wir zum voraus zu erkennen vermögend ſind, ſonderlich wenn in der Zwiſchenzeit unſer Ge-

müth, mit vielen andern ſehr ſtarken Vorſtellungen von fremder Art, beſchäftiget iſt; deſto ſtärker iſt dieſes Vermögen. Man bewundert einen Staatsmann, wenn er Staatsveränderungen viele Jahre vorausſagen kan, und ſonderlich ſolche Veränderungen, die nicht in ſein Departement gehören. 6) Zwiſchen je ſtärkern vorhergehenden und begleitenden Vorſtellungen fremder Art wir eine Vorherſehung zum voraus erkennen können, deſto gröſſer iſt dieſes Vermögen; weil es alsdenn, ſo vieler Hinderniſſe ohnerachtet, dennoch ſein Geſchäfte verrichten kan. 7) Je hurtiger und geſchwinder man zukünftige Dinge zum voraus erkennen kan, folglich ie weniger man nöthig hat ſie zu vermuthen, deſto gröſſer und ſtärker iſt dieſes Vermögen. Und 8) in einem je höhern Grade der Klarheit, der Richtigkeit, der Gewißheit und der Stärke, man das Zukünftige voraus erkennen kan, deſto gröſſer und vollkommener iſt dieſes Erkenntnißvermögen. Man kan, alle groſſe Beyſpiele der menſchlichen Vorſicht und klugen Vorſorge fürs Zukünftige, als Beyſpiele anſehen, wodurch man ſich dieſen ganzen Abſatz erläutern kan. Und durch ſolche unleugbare Beyſpiele, z. E. groſſer Generale und Staatsminiſter, wird man zugleich überzeugt, daß es ein Menſch, in der Vollkommenheit des Vermögens das Zukünftige vorauszuerkennen, ſehr hoch bringen könne.

§. 614.

Hier entſteht ganz natürlich die Frage: ob die menſchliche Seele von Natur den Wahrſagergeiſt, oder die Gabe wahrzuſagen, beſitzen könne? Es finden ſich nicht nur in der Bibel viele Nachrichten von dieſer Gabe, ſondern man findet auch in der weltlichen Hiſtorie dergleichen in groſſer Anzal. Ehe wir davon ein vernünftiges Urtheil fällen können, müſſen wir erſt die Begriffe aus einander ſetzen. Nemlich die **Wahrſagergabe** iſt eine recht groſſe, merkliche und ſeltene, Fertigkeit das Zukünftige zum voraus zu erkennen; und **Wahrſagungen** ſind Vorauserkennungen zukünftiger Dinge, welche durch die Wahrſagergabe gewürkt

würkt werden. Dieſe Wahrſagergabe iſt entweder eine übernatürliche Fertigkeit, oder eine natürliche §. 575. Jene iſt **die prophetiſche Gabe**, oder die Gabe zu weiſſagen; und **Prophezeyungen** oder **Weiſſagungen** ſind Vorauserkennungen zukünftiger Dinge, welche in der menſchlichen Seele übernatürlicher Weiſe gewürkt werden. Von dieſer Gabe können wir in der Weltweisheit nichts weiter ſagen, als was wir in der Coſmologie von den übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerken überhaupt erwieſen haben. Nur die Naturaliſten leugnen ihre Würklichkeit, und wohl gar zugleich ihre Möglichkeit. Was aber die natürliche Wahrſagergabe betrift: ſo würde ſie entweder eine angebohrne, oder durch Fleiß und Uebung erlangte Fertigkeit ſeyn §. 575. Von jener kan man den Wahrſagergeiſt eines Mädgens zu Lydia, deſſen in der Apoſtelgeſchichte Meldung geſchieht, und den die Apoſtel austrieben, als ein Beyſpiel anſehen. Wenn man nun dieſe Frage: ob es einen natürlichen Wahrſagergeiſt gebe? vernünftig entſcheiden will: ſo muß man erſt den Grad des Vermögens, zukünftige Dinge voraus zu erkennen, genauer beſtimmen, den man den Wahrſagergeiſt nennen will. Es iſt nicht zu leugnen, daß es ein Menſch, in der Vorauserkennung zukünftiger Dinge, ſehr hoch bringen könne. Allein wenn ein Menſch etwas Zukünftiges vorauserkennt, und er iſt ſich entweder allgemeiner Wahrheiten, oder einzelner Erfahrungen und Gründe bewußt, aus denen er auf eine deutliche und klare Weiſe das Zukünftige ſchließt: ſo nennt man dieſes keine Wahrſagungen, und wenn auch dazu noch ſo eine groſſe und vollkommene Fertigkeit erfodert würde. Sondern wenn iemand ſolche künftige Zufälle vorherſagen kan, die von ohngefehr geſchehen, Glücks- und Unglücksfälle, und ſolche zukünftige Vorfälle, deren Gründe in den vergangenen und gegenwärtigen Begebenheiten der Welt ſo verborgen ſind, daß man ſich ihrer nicht bewußt iſt: ſo ſchreibt man ihm, einen Wahrſagergeiſt, zu. Daher rechnet man auch gemeiniglich, zu dem Wahrſagergeiſte, die

Entdeckung ſolcher vergangenen und gegenwärtigen Dinge, die man nicht erfahren hat, die man aus keinen allgemeinen Wahrheiten ſchließt, und da man nicht zeigen kan, wie ein Menſch dieſelben aus andern Gedanken herleitet. Als wenn z. E. iemand den Ort anzeigen kan, wo eine verlohrne Sache liegt; oder wenn iemand eine Begebenheit in dem Augenblicke weiß, da ſie viele Meilenweges von ihm entfernt geſchieht: denn zur Entdeckung ſolcher vergangenen und gegenwärtigen Dinge gehört ohne Zweifel eben ſo viel Kunſt, als zu den eigentlichen Wahrſagungen. Ich getraue mir nicht, dieſes Geheimniß der Natur, zu erklären. So viel iſt erſtlich unleugbar, daß man die hiſtoriſche Richtigkeit dieſer Sache ungezweifelt machen müſſe. Man muß hier, zwey Ausſchweifungen, vermeiden. Man muß, dieſe Nachrichten, nicht ohne genaue Prüfung glauben; ſonſt müſte man alle Wahrſagungen der Zigeuner, der Taſſenweiber, der Chiromantiſten, und aller derer Charlatane glauben, die ſich auf die mantiſchen Künſte legen. Und das kan kein vernünftiger Menſch thun, welcher die Betrügereyen der Welt kennt, und dieſe Künſte gründlich geprüft hat. Allein man würde ſich auch übereilen, wenn man alle dieſe Nachrichten leugnen wolte. Man würde dieſes blos deswegen thun müſſen; weil man nicht begreifen kan, wie es natürlicher Weiſe möglich iſt, daß ein Menſch wahrſage, und das iſt eine einfältige und unverſchämte Art zu denken. Zum andern kan man überhaupt, die Möglichkeit des natürlichen Wahrſagergeiſtes, begreifen. Unſere klare Erkenntniß beſteht aus dunkeln Vorſtellungen, als aus ihren erſten Theilen. Folglich kan, aus einer Reihe dunkeler Vorſtellungen, endlich eine klare Erkenntniß hergeleitet werden und entſtehen. Wenn alſo ein Menſch ſich alle Gründe, woraus eine gewiſſe zukünftige Sache entſteht, dunkel vorſtelt: ſo iſt es möglich, daß er dieſelbe zum voraus erkennt, ohne ſich der Gründe bewußt zu ſeyn, aus denen er ſie herleitet, und aus denen ſie entſteht. Und alsdenn wahrſagt er. Die Wahrſagungen

haben eine Aehnlichkeit mit den Zufällen in der Welt, welche in Abſicht auf unſere Erkenntniß von ohngefehr entſtehen. Sie ſind alſo klare Vorſtellungen, deren Klarheit in unſerer Seele von ohngefehr entſteht. Und es iſt alſo zugleich begreiflich, daß man nach keiner Kunſt kan wahrſagen lernen, die eine hinlängliche Gewißheit hätte. Und wenn es alſo einen natürlichen Wahrſagergeiſt gibt, ſo muß derſelbe gröſtentheils angebohren ſeyn. Die natürliche Anlage der Seele muß ſie ſchon beſtimmen, die Gründe zukünftiger Vorfälle in einer ſolchen Ordnung ſich dunkel vorzuſtellen, daß daher eine klare Vorauserkennung entſtehen kan. Mehr weiß ich, von dieſer merkwürdigen Sache, nicht zu ſagen.

§. 615.

In keiner Art unſerer Erkenntniß ſind wir, der Unwiſſenheit und dem Irrthume, ſo ſehr unterworfen, als wenn wir das Zukünftige vorauserkennen wollen. Und das kan auch nicht anders ſeyn, weil die Erkenntnißvermögen unſerer Seele, wodurch wir das Zukünftige vorherſehen, und vorauserkennen, vergleichungsweiſe die ſchwächſten unter allen unſern Erkenntnißvermögen ſind. Die Vorauserkennung einer zukünftigen Sache iſt entweder wahr, oder falſch §. 489. In dem letzten Falle halten wir eine falſche Vorherſehung, die eine bloſſe Erdichtung iſt, §. 590. ſie mag nun entweder ganz oder nur zum Theil falſch ſeyn, durch eine Verblendung unſers Witzes §. 577. für eine wahre; und wir warten auf die Erfüllung derſelben, die doch entweder gar nicht erfolgt, oder doch nicht ſo und in dem Grade, als wir ſie erwarten. Wenn wir deutlich einſehen wollen, was zur völligen Richtigkeit einer Vorauserkennung erfodert wird: ſo dürfen wir nur unterſuchen, auf wie mancherley Art wir betrogen werden können, wenn wir das Zukünftige vorauserkennen. Und dahin können, folgende Fälle, gerechnet werden. 1) Wenn wir eine vorhergeſehene Sache mit einem vergangenen Falle, den wir uns durch die Einbildungskraft vorſtellen, auf eine Art und

in einem Grade für einerley halten, in welchem ſie es nicht iſt. Alsdenn bilden wir uns ein, das Zukünftige werde wie das Vergangene ſeyn, und man betrügt ſich. So betrügt ſich der Sünder allemal, wenn er denkt, die zukünftige Ausübung der Sünde werde ihm ein eben ſo ſtarkes und lebhaftes Vergnügen verſchaffen, als vormals, da ſie ihm noch was Neues war. 2) Wenn wir eine vorhergeſehene Sache mit einer gegenwärtigen, die wir empfinden, auf eine Art und in einem Grade für einerley halten, in denen ſie es nicht iſt. Alsdenn hoffen oder fürchten wir, das Zukünftige werde eben ſo ſeyn, als das Gegenwärtige, und man betrügt ſich. So läßt ſich mancher, von der Ausübung der Tugend und vom Studieren, abſchrecken; weil er glaubt, beydes werde ihm künftig allemal eben ſo ſchwer und verdrießlich ſeyn, als jetzo. Ein Liebhaber und ein Freund, welche durch die erſten Empfindungen der Liebe bezaubert werden, verſprechen ſich auch vielmals vergeblich, daß ſie in allen künftigen Zeiten, in dem Umgange mit der geliebten Perſon und dem Freunde, ein eben ſo ſtarkes und reitzendes Vergnügen empfinden werden, als jetzo, wenn die Liebe noch neu und jung iſt. 3) Wenn wir eine vorhergeſehene Sache, mit einer andern vorhergeſehenen Sache, auf eine Art und in einem Grade für einerley halten, in denen ſie es nicht iſt. Alsdenn glauben wir, daß die eine zukünftige Sache eben ſo ſeyn werde, als eine andere zukünftige Sache, und wir betrügen uns. Geſetzt, man habe einem Säufer vorherverkündiget, daß er ſich die Schwindſucht an den Hals trinken werde; geſetzt, man verkündige eben dieſes Schickſal einem andern Säufer, und ſage ihm, es werde ihm eben ſo gehen, wie dem erſten: ſo kan man ſich doch betrügen, wenn der andere eine ſtärkere Leibesbeſchaffenheit hat, als der erſte. 4) Wenn wir, die Beſchaffenheit und den Grad der vorhergeſehenen Sache, aus Vorurtheilen, oder aus falſchen allgemeinen Sätzen ſchlieſſen; oder aus andern deutlich erkannten Gründen, welche falſch, und nicht ſo beſchaffen und ſo groß ſind, als

wir annehmen. Z. E. wenn man annehmen wolte, daß dasjenige allemal erfolge, was ofte erfolget iſt. Z. E. wenn man annehmen wolte: alle Säuſer bekommen die Schwindſucht, und man wolte deswegen, einem iedweden Säuſer, dieſes Schickſal verkündigen. Eben ſo betrügt man ſich in der Vorſehung, wenn man die Natur der Sünden nicht recht einſieht, und deswegen den Sündern zukünftige Uebel verkündiget, die niemals erfolgen. 5) Wenn man das Zukünftige aus Vorſtellungen vermuthet, die entweder gar nicht mit demſelben vergeſellſchaftet ſind, oder doch nicht allemal und auf eine nothwendige Art. Alsdenn betrügt man ſich, in der Vermuthung des Zukünftigen. Als wenn man allemal eine Peſt vermuthen wolte, ſo ofte Krieg geführt wird. Alle dieſe Fehler muß man vermeiden, wenn man das Zukünftige richtig vorauserkennen will.

§. 616.

Noch eine Frage iſt hier zu unterſuchen: nemlich ob die Träume etwas bedeuten; oder ob unſere Träume uns manchmal zukünftige Sachen vorſtellen, und ob man daher nicht unrecht handele, wenn man aus den Träumen das Zukünftige zum voraus zu erkennen ſucht? Wir wollen hier zweyerley bemerken. Einmal, wenn im Traume die Einbildungskraft nicht gar zu ſtarke, lebhafte und falſche, Einbildungen würkt, ſo iſt kein Zuſtand der Seele zu den Vorherſehungen geſchickter, als der Traum. Denn wenn wir wachen, ſo ſind unſere äuſſerlichen Empfindungen ſo ſtark und lebhaft, daß die Vorherſehungskraft allemal, wenn ſie im Wachen würken will, zu groſſe Hinderniſſe antrift. Allein wenn wir träumen, haben wir nur einige wenige klare äuſſerliche Empfindungen, die aber nicht ſtärker und klärer ſind, als die Einbildungen. Folglich fallen im Traume diejenigen Hinderniſſe weg, welche unſere Sinne dem Vorherſehungsvermögen in den Weg legen. Komt nun noch dazu, daß die Einbildungen, aus denen der Traum zuſammengeſetzt iſt, nicht ſonderlich ſtark und lebhaft ſind: ſo fält auch das Hinderniß weg, welches durch die Einbildungs-

kraft dem Vorherſehungsvermögen in den Weg gelegt wird §. 600. 601. Und wenn nun die Einbildungen, aus denen der Traum beſteht, ganz oder zum Theil wahr ſind: ſo ſtelt ſich die Seele im Traume Empfindungen und Einbildungen vor, aus denen ſie die Vorherſehungen herleiten kan §. 599. Folglich können wir, im Traume, das Zukünftige vorherſehen, und es iſt alſo möglich, daß wir, wenn wir erwachen, aus den Träumen das Zukünftige vorauserkennen können. Es iſt demnach eine groſſe Uebereilung, wenn man aus den Träumen gar nichts macht, und alle Traumdeuterey verwirft. Man müſte allen hiſtoriſchen Glauben verwerfen, wenn man alle Nachrichten von ſolchen Träumen, die etwas bedeuten, leugnen wolte. Allein zum andern kan man auch leicht überzeugt werden, daß die wenigſten Träume der wenigſten Menſchen etwas bedeuten können. Denn gewöhnlicher Weiſe würken, die Einbildungskraft und das Dichtungsvermögen, im Traume ſo lebhaft und ſo ſtark, und die allermeiſten Menſchen denken im Wachen ſo ſelten an das Zukünftige, daß ſie ohnedem kein groſſes Vorherſehungsvermögen beſitzen, welches alſo um ſo viel weniger im Traume, der aus ſo ſtarken Einbildungen beſteht, würkſam werden kan. Dazu komt noch, daß die meiſten Träume ſo erſtaunlich chimäriſch ſind, daß, wenn auch in denſelben Vorherſehungen enthalten ſeyn ſolten, dieſelben doch falſch ſind §. 592. 594. Folglich iſt es eine offenbare Thorheit, wenn man alle Träume für bedeutend hält, und alle Vorſtellungen eines Traums für Vorherſehungen halten will. Wenn man, die Nachrichten von bedeutenden Träumen, erwägt: ſo wird man allemal finden, daß ſie viel ordentlicher ſind, als die Träume gemeiniglich zu ſeyn pflegen, und ſie enthalten offenbare Merkmale ihrer Wahrheit. **Die Traumdeuterey** iſt der Inbegrif der Regeln, nach denen man, aus den Vorherſehungen im Traume, das Zukünftige vorauserkennen kan. Sie iſt alſo nicht ganz zu verwerfen, allein die Menſchen verſtehen ſie bis dieſe Stunde noch ſehr ſchlecht. Die gemeinen Traum-

bücher

bücher ſind viel zu tief unter den Horizont der menſchlichen Vernunft erniedriget, als daß es nur einmal anſtändig ſeyn ſolte, ihre Dumheit deutlich zu erweiſen.

* *

Der achte Abſchnit.

Von dem Beurtheilungsvermögen.

§. 617.

Das Beurtheilungsvermögen gehört mit zu denenjenigen Erkenntnißvermögen, welche an keine beſondere Art der einzelnen Dinge gebunden ſind; ſondern welche bey allen Gegenſtänden unſerer Erkenntniß geſchäftig ſeyn, und mit allen unſern übrigen Erkenntnißvermögen zugleich und geſellſchaftlich würken können. Nemlich **wir beurtheilen etwas**, wenn wir uns ſeine Vollkommenheit, oder Unvollkommenheit, oder beyde zugleich vorſtellen. In ſo ferne wir uns alſo etwas, es mag nun daſſelbe eine Vorſtellung oder der Gegenſtand derſelben ſeyn, als gut, als vollkommen, als nützlich, als rechtmäßig, als ſchön, als angenehm u. ſ. w. oder als böſe, als unvollkommen, als ſchädlich, als unrechtmäßig, als häßlich, als unangenehm u. ſ. w. vorſtellen, in ſo ferne beurtheilen wir es. Da uns nun die Erfahrung lehrt, daß wir Sachen beurtheilen: ſo haben wir auch ein Vermögen unſere Vorſtellungen und ihre Gegenſtände zu beurtheilen, es mögen nun Empfindungen, oder Einbildungen, oder Vorherſehungen, oder irgends andere Vorſtellungen, ſamt ihren Gegenſtänden ſeyn, und das nennen wir **das Beurtheilungsvermögen**. Es iſt daſſelbe nichts anders als die Aufmerkſamkeit, auf die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge §. 506. Und unſere Seele beſitzt ein Beurtheilungsvermögen, in ſo ferne es ihr möglich iſt, ihre Vorſtellungskraft auf die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge zu richten. Und dieſes Vermögen iſt eine Art des Witzes, in ſo

ferne es die Vollkommenheiten erkennt §. 568. in ſo ferne es aber die Unvollkommenheiten erkennt, iſt es eine Art der Scharfſinnigkeit §. 571. Alle übrige Erkenntnißvermögen, ſelbſt die übrigen Arten des Witzes und der Scharfſinnigkeit, ſtellen dem Beurtheilungsvermögen die Gegenſtände dar, an denen es die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten beobachtet. Da nun die Vollkommenheit einer Sache in der Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen zu Einer Realität, und die Unvollkommenheit in dem Mangel dieſer Zuſammenſtimmung beſteht §. 94. 95. ſo würkt das Beurtheilungsvermögen nach folgender Regel: **wenn man das Mannigfaltige in einer Sache als zuſammenſtimmend, oder nicht zuſammenſtimmend erkennt, ſo erkennt man die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit.** Und da alle Dinge in der Welt vollkommen und unvollkommen zugleich ſind, ſo werden alle Beurtheilungen, durch die Vorſtellungskraft der Welt nach der Lage des Leibes, gewürkt.

§. 618.

Wenn man in dem gemeinen Leben iemanden viel Verſtand und Ueberlegung zuſchreibt, und ihn einen verſtändigen Menſchen nennt: ſo denkt man vornemlich ofte dabey nichts anders, als er beſitze eine groſſe Beurtheilungskraft. Und da kan man, die verſchiedenen Grade und Vollkommenheiten dieſes Erkenntnißvermögens, folgendermaſſen aus einander ſetzen. 1) Je mehr der Zahl nach und je mannigfaltiger die Dinge ſind, deren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten man erkennen kan, deſto gröſſer iſt die Beurtheilungskraft. Es gibt Leute, die nur Dinge von einer gewiſſen Art beurtheilen können; mancher Gelehrter iſt blos klug in dem Circul ſeiner Gelehrſamkeit, in allen andern Dingen aber ein Narr. Und dergleichen Leute verrathen, die enge Einſchrenkung ihres Beurtheilungsvermögens. 2) Je gröſſer und wichtiger die Dinge ſind, deren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten man erkennen kan, deſto gröſſer iſt das Beurtheilungsvermögen.

Wer nur, wie manches Frauenzimmer, den Putz, den Staat, eine Malzeit, eine Galanterie beurtheilen kan, nebſt andern ſolchen Kleinigkeiten, der beſitzt eine kleine Beurtheilungskraft. 3) Je ſeltener, je weniger klar, und je ſchwächer man ſich die Dinge vorſtelt, die man dennoch beurtheilen kan, deſto gröſſer iſt dieſes Vermögen. Wenn man ſich ein Ding ſehr ofte, und in einem hohen Grade der Klarheit und Stärke, vorſtelt, ſo fallen einem ſo zu reden von ſelbſt ſeine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten in die Augen, und man braucht alſo zu ihrer Entdeckung kein groſſes Beurtheilungsvermögen. In dem entgegengeſetzten Falle aber gehört mehr Stärke dazu, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten gewahr zu werden. 4) Je mehrere und mannigfaltigere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten wir an den Dingen, die wir beurtheilen, entdecken können, in einem deſto höhern Grade der Vollkommenheit beſitzen wir dieſes Vermögen. Es gibt Leute, welche eine ſo eingeſchrenkte Beurtheilungskraft beſitzen, daß ſie an einem Dinge nur einige wenige Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten erblicken, und gegen die übrigen ganz blind ſind. 5) Je gröſſere und wichtigere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten wir zu entdecken im Stande ſind, deſto gröſſer iſt unſer Beurtheilungsvermögen. Wer an einem Gedichte nur das Regelmäßige und Fehlerhafte in dem Sylbenmaaſſe und dem Reime beurtheilt, der legt eine ſchlechte Beurtheilungskraft an den Tag. 6) Je ſtärker diejenigen fremden Vorſtellungen ſind, welche vor der Geſchäftigkeit des Beurtheilungsvermögens dageweſen oder mit ihr zugleich da ſind, deſto gröſſer iſt dieſes Vermögen; wenn es, dieſer Hinderniſſe und dieſer Zerſtreuung des Gemüths ohnerachtet, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten gewahr werden kan: z. E. wenn man, mitten unter dem vielen Böſen, welches einem zuerſt in die Augen fält, als bey groſſen Frevelthaten, an unſern Feinden u. ſ. w. dennoch das Gute auch entdecken kan; und eben ſo, wenn man mitten unter dem Guten auch das

Böſe

Böſe nicht unentdeckt läßt, und es nicht wie ein blinder Liebhaber macht. 7) Je proportionirter, richtiger, klärer, gewiſſer und ſtärker wir uns, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge, vorſtellen können, deſto ſtärker iſt unſer Beurtheilungsvermögen. Und endlich 8) iſt es um ſo viel gröſſer und vollkommener, je hurtiger und geſchwinder es, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge, entdecken kan. Wer nach langem Nachſinnen, und erſt nach vielen ängſtlichen Unterſuchungen, das Vollkommene und Unvollkommene in den Dingen entdeckt, der verräth ein eben ſo ſchlechtes Beurtheilungsvermögen, als ein Menſch, welcher erſt lange einen witzigen Einfall, den er hört, überlegen muß, ehe er das Sinnreiche und Angenehme in demſelben gewahr werden kan.

§. 619.

Wenn wir eine Sache beurtheilen, ſo erkennen wir ihre Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten entweder deutlich, oder auf eine undeutliche und ſinnliche Art. Folglich haben wir, einmal, **ein ſinnliches Beurtheilungsvermögen**, wodurch wir im Stande ſind, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge undeutlich, dunkel und verworren, zu erkennen; und die Fertigkeit in dieſem Vermögen wird, **der Geſchmack im weitern Verſtande**, genennt. Im engern Verſtande verſteht man, durch den Geſchmack, einen unſerer fünf äuſſerlichen Sinne. Hier brauchen wir das Wort ſo, als in denen Fällen, wo man ſagt: ein Dichter habe einen guten oder ſchlechten Geſchmack, er verbeſſere oder verſchlimmere den Geſchmack ſeiner Landesleute u. ſ. w. Der Geſchmack urtheilt von den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller Dinge, ſie mögen nun in unſere Sinne fallen oder nicht, wenn es nur möglich iſt, daß wir dieſe Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten undeutlich erkennen. Daher kan ſich der Geſchmack auch zugleich mit unſern Sinnen, wenn wir, die Gegenſtände deſſelben, ſehen, hören, fühlen u. ſ. w. würkſam erweiſen. Und daher ſchreibt

man dem Geſichte, dem Gehöre und einem jedweden Sinne ein Urtheil zu, in ſo ferne wir durch denſelben den Gegenſtand unſerer Beurtheilung, ſamt den Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, die wir an ihm gewahr werden, empfinden. So ſagen wir: daß ein Wort, nach dem Urtheile der Ohren, gut oder nicht gut klinge; daß eine Kleidung einem Menſchen gutſtehe, wenn man ſich anders auf das Urtheil der Augen verlaſſen dürfe u. ſ. w. **Die Critik im weiteſten Verſtande** iſt die Kunſt, welche die Regeln enthält, nach denen wir Dinge beurtheilen müſſen. Folglich giebt es auch eine Kunſt den Geſchmack zu verbeſſern, und recht zu gebrauchen, und die wird in der Aeſthetik abgehandelt; welche alſo in ſo ferne mit Recht, eine critiſche Wiſſenſchaft, genennt werden kan §. 527. Wenn man ſagt, man müſſe mit niemanden über den Geſchmack ſtreiten; ſo iſt dieſes vornemlich von dem Urtheile der Sinne zu verſtehen: denn es iſt möglich, daß dem einen Menſchen eine Sache gut, und dem andern ſchlecht, klingt, weil ſie verſchiedene Ohren haben. Und es iſt überhaupt eine elende Art zu ſtreiten, wenn einer etwas leugnet, ſo der andere behauptet, und wenn beyde ihr Urtheil nur ſinnlich fällen, und keinen Grund davon angeben können. Es würde aber ſehr lächerlich ſeyn, wenn man daraus ſchlieſſen wolte, daß man keines Menſchen Geſchmack beurtheilen, tadeln, verbeſſern oder widerlegen dürfe; und daß man alſo einem jedweden ſeinen Geſchmack laſſen müſſe, ohne ihn deswegen mit Gründen zu beunruhigen, und ohne zu verſuchen, ihn zu überzeugen, daß dasjenige, was er bisher für gut gehalten, böſe, und was er für böſe gehalten, gut ſey. Zum andern haben wir auch ein **vernünftiges Beurtheilungsvermögen**, durch welches wir uns die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten deutlich, aus deutlich erkanten Gründen, und nach allgemeinen Regeln vorzuſtellen im Stande ſind. Wer eine Fertigkeit in dieſem Vermögen beſitzt, der wird ein **Kunſtrichter im weitern Verſtande** genennt; und durch **die Critik im**

wei-

weitern **Verſtande** kan man die Wiſſenſchaft der Regeln verſtehen, die man beobachten muß, wenn man, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Erkenntniß, und ihrer Gegenſtände, deutlich beurtheilen will. In der Vernunftlehre z. E. werden, die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der gelehrten Erkenntniß, der gelehrten Schriften u. ſ. w. deutlich beurtheilt. Hieraus iſt begreiflich, daß es Sachen giebt, die man nicht vernünftig beurtheilen kan, die aber dem ohnerachtet nach dem Geſchmacke beurtheilet werden können und müſſen, z. E. viele Kleidermoden, und andere dergleichen Kleinigkeiten.

§. 620.

Man theilt, die Fertigkeit im Beurtheilen, in eine practiſche und theoretiſche ein. Jene wollen wir **die practiſche Beurtheilungskraft** nennen, und ſie iſt eine Fertigkeit, vorhergeſehene Vorſtellungen und Sachen zu beurtheilen. Die Fertigkeit aber, andere Vorſtellungen und Sachen zu beurtheilen, iſt **die theoretiſche Beurtheilungskraft.** Wir werden künftig überzeugt werden: daß alle diejenige Erkenntniß, welche unſern Willen in Bewegung ſetzen ſoll, folglich alle practiſche Erkenntniß, zugleich nebſt anderen Vorſtellungen in Vorherſehungen bevorſtehender Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, beſtehen müſſe; und daß ohne ſolchen Vorherſehungen, unſere Erkenntniß, keinen Einfluß in unſer Verhalten haben, und alſo unmöglich practiſch ſeyn kan. Es iſt demnach klar, daß wir eine Sache deswegen noch nicht practiſch beurtheilen, wenn wir von ihren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ein Urtheil fällen: denn ſonſt wären alle unſere Beurtheilungen practiſch, und keine einzige derſelben könnte theoretiſch genennt werden. Sondern wir beurtheilen etwas alsdenn practiſch, wenn wir es vorherſehen, und es uns alſo als eine Sache vorſtellen, die wir hervorbringen und verhindern können, und wenn wir zugleich erkennen, worin ſeine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten beſtehen. Geſetzt, es lieſt jemand eine Stelle im

Vir-

Virgil, und ſucht die Schönheit derſelben zu erkennen, ſo beurtheilt er ſie practiſch, wenn er dieſelbe als eine Schönheit betrachtet, die er in ähnlichen Fällen in ſeinen eigenen Gedanken hervorbringen könne. Wenn wir etwas beurtheilen, ſo beurtheilen wir es entweder richtig oder falſch, und folglich können, unſere Beurtheilungen, entweder **wahre** oder **falſche Beurtheilungen** ſeyn. Die letzten ſtellen uns in dem Gegenſtande Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten vor, die entweder gar nicht, oder in einem andern Grade in demſelben angetroffen werden, als wir uns vorſtellen, oder wie die Irrthümer in der Beurtheilung der Dinge insgeſamt beſchaffen ſeyn mögen. Wenn nun das Beurtheilungsvermögen die Fertigkeit beſitzt, die Dinge unrichtig zu beurtheilen, ſo wird es ein **voreiliges Beurtheilungsvermögen** genennt; weil die falſchen Beurtheilungen, wenigſtens in den allermeiſten Fällen, aus Uebereilung entſtehen, wenn man ſich nicht Zeit genung nimt, die Sache genugſam zu unterſuchen, ehe man von ihr ein Urtheil fält. Ein voreiliger Geſchmack wird ein **verdorbener Geſchmack** genennt. Wenn aber das Beurtheilungsvermögen die Fertigkeit beſitzt, ſich vor falſchen Beurtheilungen in acht zu nehmen, ſo nennt man es ein **reifes Beurtheilungsvermögen**; weil es ſich allemal, um reif zu werden, die gehörige Zeit nimt. Ein reifer Geſchmack wird, **ein gereinigter Geſchmack**, genent. Die Reife des Beurtheilungsvermögens iſt allerdings eine groſſe Vollkommenheit deſſelben §. 618. ſie iſt aber nicht die einzige; ſondern man kan nach Anleitung des 618 Abſatzes noch mehrere gedenken, z. E. wenn man in Dingen, die man nicht ſonderlich klar erkennt, dennoch viele Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten entdecken kan, ſo beſitzt man **ein durchdringendes Beurtheilungsvermögen.** Und der Geſchmack iſt ein **feiner Geſchmack,** wenn er auch die kleinern Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ſcharfſinnig entdecken kan. Doch die weitere Unterſuchung der mannigfaltigen Vollkommenheiten

und Unvollkommenheiten des Beurtheilungsvermögens, gehört in die Critik.

* *

Der neunte Abſchnit,
Von dem Bezeichnungsvermögen.

§. 621.

Wenn wir auf alle Arten unſerer Erkenntniß Achtung geben, ſo werden wir leicht gewahr werden, daß wir ſelten oder gar nicht ohne Zeichen denken können. In unſerer allgemeinen und abſtracten Erkenntniß bedienen wir uns der Worte, oder anderer willkührlichen Zeichen, vermittelſt deren wir die abſtracten Vorſtellungen in unſerm Gemüthe gegenwärtig erhalten; und wenn wir einzelne würkliche Dinge denken, ſo heften wir, die Begriffe derſelben, entweder an Worte, oder wir erkennen ihre Würklichkeit aus andern Zeichen. Selbſt alsdenn, wenn wir empfinden, ſcheint es zwar, als wenn wir die Gegenſtände unmittelbar erkenneten; allein ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß wir, auſſer den Veränderungen unſerer Seele, deren wir uns alsdenn bewußt ſind, alle übrige Gegenſtände unſerer Empfindungen, aus gewiſſen Zeichen erkennen. Wenn wir etwas ſehen, ſo ſehen wir daſſelbe vermittelſt des materiellen Bildes, welches von demſelben hervorgebracht wird, und das iſt alſo das Zeichen, woraus wir die Würklichkeit des Gegenſtandes erkennen §. 273. Dieſe Betrachtung kan uns alſo vollkommen überzeugen, daß wir mehrentheils, in unſerer Erkenntniß, Zeichen und bezeichnete Sachen, in ihrem bezeichnenden Zuſammenhange, uns zuſammen vorſtellen. Folglich haben wir ein Erkenntnißvermögen, durch welches wir Zeichen und Bedeutungen mit einander verbinden, und wir wollen daſſelbe **das Bezeichnungsvermögen** nennen. Vermöge dieſes Erkenntnißvermögens ſtellen wir uns entweder,

weder, eine Vorſtellung und ihren Gegenſtand, als ein Zeichen vor, und erkennen, vermittelſt deſſelben, eine andere Vorſtellung und ihren Gegenſtand als die Bedeutung; oder wir ſtellen uns eine Vorſtellung und ihren Gegenſtand als eine Bedeutung vor, und verbinden damit eine andere Vorſtellung und ihren Gegenſtand, als ein Zeichen. Es iſt demnach das Bezeichnungsvermögen nichts anders, als eine Aufmerkſamkeit auf den bezeichnenden Zuſammenhang, in welchem unſere Vorſtellungen und ihre Gegenſtände ihrer Natur nach ſtehen; oder in welchen wir ſie, irgend um eines andern Grundes willen, ſetzen §. 506.

§. 622.

Ein Zeichen iſt alles dasjenige, woraus wir die Würklichkeit einer andern Sache erkennen können §. 273. Wenn wir nun unterſuchen, wie es möglich iſt, daß wir aus einer Sache, die Würklichkeit einer andern, erkennen können; ſo kan es auf eine zweifache Art geſchehen, nachdem das Zeichen entweder natürlich oder willkürlich iſt §. 274. Iſt das erſte, ſo iſt, zwiſchen dem Zeichen und der Bedeutung, ihrer Natur nach ein Zuſammenhang, wie zwiſchen der Urſach und der Würkung. Und wenn wir nun dieſes auch nur ein einzigesmal eingeſehen haben, ſo haben wir, eins unter beyden Dingen, uns als eine Urſach und das andere als eine Würkung, in ihrem natürlichen Zuſammenhange, zugleich vorgeſtelt. Folglich ſind, die Vorſtellungen von beyden, in unſerm Gemüthe vergeſellſchaftet worden §. 495. Wenn uns alſo die Vorſtellung des einen wiederum ins Gemüth komt, ſo fällt uns auch, nach dem Geſetze der Einbildungskraft, die Vorſtellung des andern wieder ein §. 558. Folglich erkennen wir, durch die Einbildungskraft, das natürliche Zeichen, wenn uns die Bedeutung ins Gemüth komt; und die Bedeutung, wenn uns das natürliche Zeichen ins Gemüth komt. Auf eine ähnliche Art werden, in unſerm Gemüthe, die willkürlichen Zeichen mit ihren Bedeutungen verbunden, indem wir ſie mit einander vergeſellſchaften, und folglich

fält uns bey dem einen hernach das andere ein. So lernen wir eine Sprache. Ein Kind ſieht einen Hund, und man ſpricht das Wort aus, daß es das Kind hört. Dergeſtalt wird der Begrif von dem Hunde, den das Kind durchs Geſicht bekomt, unendlich ofte mit dem Begriffe, den es von dem Worte Hund durchs Gehör bekomt, vergeſellſchaftet. Und endlich fällt dem Kinde das Wort ein, wenn ihm der Begrif von dem Hunde ins Gemüth komt, und der Begrif von dem Hunde, wenn ihm der Name wiederum ins Gemüth gebracht wird. Folglich kan man die Regel, nach welcher das Bezeichnungsvermögen würkſam iſt, folgendergeſtalt ausdrucken: **eine von denen Vorſtellungen, welche mit einander vergeſellſchaftet ſind, iſt ein Mittel, die Würklichkeit der andern zu erkennen.** Wenn ein Arzt aus dem Pulsſchlage, als aus einem natürlichen Zeichen, eine Krankheit erkennen will: ſo kan er dieſes nicht eher thun, bis er nicht vermöge des Unterrichts anderer, oder vermittelſt ſeiner eigenen Erfahrung, die Vorſtellung von dem Pulsſchlage und der Krankheit mit einander vergeſellſchaftet hat. Nun kan man den bezeichnenden Zuſammenhang entweder deutlich, oder undeutlich und ſinnlich, erkennen. Folglich haben wir ein doppeltes Bezeichnungsvermögen. Einmal **ein vernünftiges Bezeichnungsvermögen**, wodurch wir uns, den Zuſammenhang der Zeichen mit ihren Bedeutungen, deutlich vorſtellen. So kan man, aus der Ungleichheit und Stärke des Pulsſchlages, deutlich die heftige und ungleichförmige Bewegung des Bluts erkennen, nach der algemeinen Regel: die Urſach iſt ſo beſchaffen und ſo groß als ihre Würkung. Zum andern **ein ſinnliches Bezeichnungsvermögen**, wodurch wir, den Zuſammenhang der Zeichen mit ihren Bedeutungen, undeutlich, verworren und dunkel erkennen. So erkennen wir, aus den Worten eines Redenden, was er denkt, ohne daß wir uns allemal, den Zuſammenhang der Worte mit ihren Bedeutungen, deutlich vorſtellen ſolten. Da nun

das

das ganze Bezeichnungsvermögen vornemlich eine Art der Einbildungskraft iſt: ſo wird es durch die Vorſtellungskraft der Welt, welche die Seele beſitzt, gewürkt §. 555. Und das wird dadurch noch mehr beſtätiget, wenn wir erwägen, daß in der Welt ein bezeichnender Zuſammenhang ſey §. 318. 448. Wenn alſo die Seele vermöge der Vorſtellungskraft, die ſie beſitzt §. 488. die Welt ſich vorſtelt: ſo kan ſie ſich auch den bezeichnenden Zuſammenhang, der in derſelben angetroffen wird, vorſtellen, und das heißt, ſie beſitzt ein Bezeichnungsvermögen.

§. 623.

Eine der merkwürdigſten Betrachtungen, welche wir in dieſem Abſchnitte anſtellen können, beſtehet in der Unterſuchung der anſchauenden und ſymboliſchen Erkenntniß, ohne welcher wir unmöglich, die Natur der Begehrungskraft, recht werden unterſuchen können. Nemlich **die anſchauende Erkenntniß** einer Sache beſtehet darin, wenn wir ſie entweder ohne Zeichen erkennen, oder doch eine gröſſere und ſtärkere Vorſtellung von ihr haben, als von ihrem Zeichen, welches wir uns zugleich neben ihr vorſtellen. Der Gegenſtand der anſchauenden Erkenntniß kan eine unſerer Vorſtellungen ſeyn, oder eine andere Sache, ja ſelbſt die Zeichen, und wir können alſo Worte und andere Zeichen auch anſchauend erkennen. Manche glauben, daß bey keiner anſchauenden Erkenntniß, Vorſtellungen der Zeichen, angetroffen werden. Allein das iſt der Erfahrung zuwider. Wenn wir in einer Gemüthsbewegung ſind, ſo haben wir alsdenn unleugbar eine anſchauende Erkenntniß der Sache, worüber unſer Gemüth in Bewegung geſetzt iſt. Und wem kan unbekant ſeyn, daß wir ſehr ofte, mitten in den Gemüthsbewegungen, reden können, und wir müſſen alſo alsdenn nothwendig uns die Zeichen vorſtellen. Folglich kan auch die Erkenntniß anſchauend ſeyn, wenn wir uns gleich die Zeichen des Gegenſtandes vorſtellen, wenn nur die Vorſtellung der Sache gröſſer und ſtärker iſt, als die Vorſtellung der Zeichen. Freylich

iſt die Erkenntniß einer Sache um ſo viel anſchauender, ie gröſſer ſie ſelbſt iſt, und ie kleiner daneben die Vorſtellung der Zeichen iſt. Und ſie kan nicht anſchauender ſeyn, als wenn neben ihr die Vorſtellungen der Zeichen ganz verſchwinden, und wenn man die Sache ohne alle Zeichen ſich vorſtelt. Bey der anſchauenden Erkenntniß richten wir, unſere Aufmerkſamkeit, allein oder vornemlich auf die Vorſtellung der Sache, und wir abſtrahiren entweder ganz von ihren Zeichen, oder wir werfen nur nebenbey, einen matten und flüchtigen Blick, auf dieſelben. **Die ſymboliſche Erkenntniß** einer Sache im Gegentheil beſteht darin, wenn wir uns die Zeichen in einem höhern Grade vorſtellen, als die Bedeutungen. Wir richten alsdenn unſere Aufmerkſamkeit vornemlich auf die Vorſtellung der Zeichen, und erblicken durch dieſelbe, hinter ihnen gleichſam in der Ferne, die Sachen, die ſie bedeuten. Je ſtärker die Vorſtellung der Zeichen iſt, und ie ſchwächer daneben die Vorſtellung der Sache iſt, deſto ſymboliſcher iſt die Erkenntniß; und ſie kan nicht ſymboliſcher ſeyn, als wenn man ſich und ſeine Aufmerkſamkeit, mit der Vorſtellung der Zeichen, ſo ſehr beſchäftiget, daß man die Sache ſelbſt bey nahe ſich gar nicht vorſtelt. Von der Richtigkeit dieſer Erklärungen muß man ſich, durch ſeine eigene Erfahrung, überzeugen. Man gebe alſo auf die Fälle achtung, da man wovon redet, z. E. von einem Unglück, ohne daß man die Betrübniß fühlt: ſo hat man gewiß alsdenn eine ſymboliſche Erkenntniß. Iſt man aber gerührt, ſo iſt unſere Erkenntniß anſchauend.

§. 624.

Unſer Bezeichnungsvermögen ſtelt uns, den bezeichnenden Zuſammenhang, entweder auf eine richtige oder unrichtige Art vor §. 489. Und da kan man, ſonderlich auf eine doppelte Art, irren: 1) wenn man etwas für ein Zeichen hält, ſo es nicht iſt. Alsdenn entſteht eine falſche ſymboliſche Erkenntniß §. 623. und zwar durch ein Blendwerk des Witzes §. 577. weil wir etwas, ſo kein Zeichen

iſt,

iſt, für ein Zeichen halten, und weil wir alſo verſchiedene Dinge für einerley anſehen. Durch dieſen Irrthum kan man entweder etwas für ein Zeichen halten, ſo gar kein Zeichen iſt; oder für ein anderes Zeichen, als es iſt; oder für ein gröſſeres oder kleineres, vollkommeners oder unvollkommeners Zeichen, als es iſt. In dieſem Irrthume ſtecken wir z. E. allemal, ſo ofte wir unſere Gedanken nicht recht ausdrucken, ſo daß uns der andere nicht verſtehen kan, und wenn er auch von ſeiner Seite alles thut, was dazu nöthig iſt, wenn man einen andern verſtehen will. Aus dieſem Irrthume des Bezeichnungsvermögens können falſche Vorherſehungen entſtehen, wenn er in Abſicht auf die vorbedeutenden Zeichen begangen wird; oder wenn man etwas für ein vorbedeutendes Zeichen hält, ſo es nicht iſt §. 275. 608. Und hieher kan man die Irrthümer der Welt rechnen, vermöge deren man die Linien in den Händen, und wer weiß wie viele andere Sachen, für Zeichen zukünftiger Dinge hält. Und was noch ärger iſt, ſo befeſtiget man ſich in dieſen Irrthümern, durch falſche Vorauserkennungen und Vermuthungen, ſo gewaltig, daß man durch nichts eines Beſſern belehrt werden kan §. 615. Man glaubt hundert Fälle zu wiſſen, in denen dieſe Sachen was bedeutet haben, und man mag ſagen was man will, ſo bleibt man bey dieſer Meinung. 2) Wenn man etwas für eine Bedeutung hält, ſo es nicht iſt. Alsdenn geben wir den Zeichen eine ganz oder zum Theil andere Bedeutung, als ſie würklich haben, und dieſes geſchicht ebenfals durch eine Verblendung des Witzes §. 577. Hieher gehört z. E. der Irrthum dererjenigen, die die Rede eines andern nicht recht verſtehen. Und es iſt vor ſich klar, daß aus dieſem Irrthume, eine falſche anſchauende Erkenntniß, entſtehen könne §. 623.

§. 625.

Das Bezeichnungsvermögen iſt, wie wir bisher bey allen untern Erkenntnißvermögen geſehen haben, verſchiedener Grade und Vollkommenheiten fähig. Nemlich 1) ie

mehrere Vorſtellungen wir, als Zeichen und Bedeutungen, mit einander verbinden; folglich ie mehrere und mannigfaltigere Zeichen und Bedeutungen wir erkennen, deſto gröſſer iſt das Bezeichnungsvermögen. Z. E. wenn iemand ſehr viele Sprachen verſteht. 2) Je gröſſere Vorſtellungen, als Zeichen und Bedeutungen, mit einander verbunden werden; folglich ie gröſſer und vollkommener die Zeichen ſind, die wir erkennen, und ie wichtiger die Bedeutungen ſind, deſto gröſſer iſt das Bezeichnungsvermögen. 3) Je vollkommener der bezeichnende Zuſammenhang iſt, in welchen wir die Zeichen mit ihren Bedeutungen ſetzen, deſto gröſſer iſt das Bezeichnungsvermögen. Folglich iſt es eine Probe der Stärke und Vollkommenheit dieſes Vermögens, wenn man Sachen auf eine recht geſchickte Art bezeichnen kan. 4) Je beſſer wir die Zeichen, ihre Bedeutungen, und ihren Zuſammenhang, erkennen können; folglich ie richtiger, klärer, gewiſſer und ſtärker, deſto gröſſer iſt unſer Bezeichnungsvermögen. 5) Je ſtärker die fremden Vorſtellungen ſind, welche entweder vor der Geſchäftigkeit dieſes Vermögens hergehen, oder mit ihr zugleich da ſind, deſto ſtärker iſt dieſes Vermögen, wenn es dieſer Hinderniſſe ohnerachtet würken kan. Daher hält man es mit Recht für eine Geſchicklichkeit eines Redners, wenn er aller ſeiner Furcht ohnerachtet, mitten unter vielem Geräuſche, und andern Dingen, die ſeine Sinne ſtark rühren, dennoch ſeine Rede ohne Verwirrung halten kan. Und 6) ie ſchneller und hurtiger dieſes Vermögen würkt, deſto gröſſer iſt es, folglich ie geſchwinder uns die Zeichen einfallen, wenn wir uns die Bedeutungen vorſtellen, und die Bedeutungen, wenn wir uns die Zeichen vorſtellen. Wer ſich in beyden Fällen erſt lange und mühſam beſinnen muß, der legt dadurch, eine groſſe Schwäche und Unvollkommenheit ſeines Bezeichnungsvermögens, an den Tag. Dieſe Materie wird, in der allgemeinen Bezeichnungskunſt, weitläuftiger ausgeführt §. 276. und es gehört dieſelbe in die Aeſthetik, in ſo ferne ſie, von der Verbeſſerung und

dem

dem rechten Gebrauche des ſinnlichen Bezeichnungsvermögens, handelt §. 527. 622.

* *

Das dritte Capitel, von dem obern Erkenntnißvermögen.

Der erſte Abſchnit. Von dem Verſtande.

§. 626.

Nachdem wir bisher von dem untern Erkenntnißvermögen gehandelt haben, ſo folgt nun die Unterſuchung des obern, als der andern Helfte des ganzen Erkenntnißvermögens, welches die Seele beſitzt. Nemlich wir wiſſen aus unſerer Erfahrung, daß wir deutliche Erkenntniß haben, oder daß wir viele Dinge deutlich erkennen §. 485. Folglich iſt es unſerer Seele möglich, daß ſie durch ihre Vorſtellungskraft Dinge deutlich erkennt §. 61. und ſie beſitzt alſo ein Vermögen deutlicher Erkenntniß, und das nennen wir **das obere Erkenntnißvermögen**; weil die deutliche Erkenntniß ein höherer und gröſſerer Grad der Erkenntniß iſt, als die undeutliche §. 524. Dieſes Vermögen wird auch, der Verſtand, genennt §. 372. und alsdenn braucht man das Wort in der engern Bedeutung. In weiterer Bedeutung verſteht man darunter das Erkenntnißvermögen überhaupt §. 497. und ofte braucht man das Wort in einer ſo engen Bedeutung, daß man darunter nur einen höhern Grad des obern Erkenntnißvermögens verſteht, als wenn man ſagt, es ſey iemand ein verſtändiger oder ein unverſtändiger Menſch. Hier wollen wir das Wort dergeſtalt gebrauchen, daß wir darunter nur dasjenige Erkenntnißvermögen verſtehen, wodurch wir im Stande ſind, uns eine deutliche Vorſtellung von einer Sache zu

machen. Der Verſtand gehört zu denenjenigen Erkenntnißvermögen, welche durch die Natur nicht, zu der Erkenntniß gewiſſer Arten der Dinge, beſtimt ſind; ſondern die dazu beſtimt ſind, einen Gegenſtand, er mag auch ſeyn was er will, auf eine gewiſſe Art und Weiſe zu beleuchten, und zu erkennen. Daher kan ſich auch der Verſtand, bey allen möglichen Dingen, und allen Gegenſtänden der Erkenntniß, geſchäftig erweiſen. Und wir ſehen auch aus unſerer Erfahrung, daß unſer Verſtand, mit allen unſern übrigen Erkenntnißvermögen, zugleich geſchäftig ſeyn kan. Wenn wir empfinden, ſehen, hören u. ſ. w. ſo macht der Verſtand ofte die Empfindung groſſentheils deutlich, und ſo auch bey den übrigen Arten der Erkenntniß. Folglich könnte man, ſo viele verſchiedene Erkenntnißvermögen, in dem Verſtande von einander unterſcheiden, als wir bisher in dem untern Erkenntnißvermögen angemerkt haben. Wir könnten alſo einen empfindenden Verſtand gedenken, ein Vermögen die Empfindungen deutlich zu machen; einen einbildenden, ein Vermögen die Einbildungen deutlich zu machen u. ſ. w. Allein es iſt der Natur gemäſſer, wenn wir ſagen, daß die untern Erkenntnißvermögen ofte die Vorſtellung, die ſie vermöge ihrer Natur hervorgebracht haben, dem Verſtande zu weiterer Beleuchtung vorhalten; oder daß der Verſtand die Vorſtellungen, die ein ſinnliches Erkenntnißvermögen hervorgebracht hat, beleuchte, und oft eine Deutlichkeit in ihnen verurſache.

§. 627.

Wenn wir uns eine deutliche Vorſtellung machen, ſo heißt dieſes nichts anders, als einige klare Vorſtellungen zuſammenfaſſen, und ſie zuſammengenommen als Eine ganze Vorſtellung anſehen. Eine iede dieſer klaren Vorſtellungen ſtelt uns, wenigſtens unſerer Meinung nach, einen Theil in dem Gegenſtande vor. Folglich entſteht eine deutliche Vorſtellung einer Sache, wenn wir unſere Aufmerkſamkeit nicht nur auf ſie im Ganzen betrachtet richten §. 502. ſondern auch zugleich auf einige Theile derſelben, oder

wenn wir die Sache durchdenken §. 513. und durch die Ueberlegung, die klaren Vorſtellungen dieſer Theile, in Eins zuſammenfaſſen §. 515. und unterdeſſen, von allem übrigen, unſere Gedanken abziehen §. 518. So machen wir uns eine deutliche Vorſtellung von dem Laſter, wenn wir es uns als eine Fertigkeit zu ſündigen vorſtellen. Hier haben wir zwey klare Vorſtellungen von der Fertigkeit, und von dem Sündigen, welche wir durch das Nachdenken in dem Laſter entdecken, und zugleich neben einander in der Seele klar erhalten können. Indem wir ſie nun zuſammenfaſſen, ſo iſt, der deutliche Begrif von dem Laſter, in unſerer Seele würklich. Wenn alſo die Aufmerkſamkeit, das Nachdenken, die Ueberlegung und das Vermögen zu abſtrahiren zugleich, eine und eben dieſelbe Vorſtellung, in der gehörigen Ordnung bearbeiten: ſo wird ſie deutlich, und folglich machen, dieſe vier Erkenntnißvermögen zuſammengenommen, den Verſtand aus, welcher dem zufolge alſo ein zuſammengeſetztes Vermögen iſt §. 170. Da nun dieſe Vermögen, durch die Vorſtellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes, gewürkt werden §. 512. 513. 515. 518. ſo wird auch der Verſtand, durch eben dieſe Vorſtellungskraft, würklich. Und hieraus iſt zugleich die Regel der Natur klar, nach welcher unſer Verſtand würkſam iſt. Da nemlich die Ueberlegung allemal, das Nachdenken und die Aufmerkſamkeit, vorausſetzt, ſo kan man dieſe Regel ganz kurz ſo ausdrucken: **man überlege den Gegenſtand, und ſondere dasjenige ab, was nicht mit in Ueberlegung gezogen wird, ſo wird das übrige deutlich.** Allein dieſes Geſetz iſt nur das Geſetz eines endlichen Verſtandes: der unendliche Verſtand GOttes braucht eine Sache nicht zu durchdenken, und von andern zu abſtrahiren, ſondern er durchſchauet ſie mit einem Blicke und auf einmal, in der gröſten Deutlichkeit. Aus dieſer ganzen Unterſuchung erhellet noch zweyerley. Einmal, woher es komme, daß bey uns Menſchen der Verſtand nicht vor den Jahren komme; oder daß unſer Verſtand, von unſerer Geburt

burt an zu rechnen, erſt mit der Zeit würkſam zu werden anfange. Denn da er die Fertigkeit in der Aufmerkſamkeit, dem Nachdenken, der Ueberlegung und der Abſtraction vorausſezt, wir aber dieſe Fertigkeiten nur erſt mit den Jahren erlangen können: ſo kan auch unſer Verſtand nicht eher ſich würklich äuſſern, bis nicht alle übrige Erkenntnißvermögen zu einer hinlänglichen Stärke gekommen ſind. Zum andern erhellet auch, daß eine iedwede denkende Subſtanz des Verſtandes fähig ſey, welche ein Vermögen achtung zu geben, nachzudenken, zu überlegen, und zu abſtrahiren beſitzt, ja daß ſie in allen Fällen deutlich denken könne, in welchen dieſe vier Handlungen des Erkenntnißvermögens ſtat finden können; daß aber, wo auch nur eins dieſer Erkenntnißvermögen fehlt, auch der Verſtand nicht ſtat finden könne. Wo das Ganze ſeyn ſoll, da müſſen alle Theile ohne Ausnahme ſeyn; wo aber auch nur Ein Theil fehlt, da kan auch das Ganze nicht ſtat finden §. 149.

§. 628.

In ſo ferne wir uns etwas durch den Verſtand vorſtellen, das iſt, in ſo ferne wir es deutlich erkennen, in ſo ferne begreifen wir es. So ſagen wir, daß wir gar wohl begreifen, wie der Regen entſteht, weil wir die Entſtehungsart des Regens deutlich erkennen, und dieſelbe erklären können. **Begreiflich** iſt alles dasjenige, was deutlich erkannt werden kan, oder was durch den Verſtand erkannt werden kan. Wenn wir etwas empfinden, und ſolte es auch noch ſo klar ſeyn, ſo ſagen wir deswegen noch nicht, daß wir es begreifen; ſonſt müſten wir alles begreifen, was wir ſehen, hören, oder irgends auf eine Art empfinden, und zwar ſo bald wir es empfinden. Und eben ſo verhält es ſich auch, mit den übrigen ſinnlichen Erkenntnißvermögen. Wir mögen uns durch dieſelben eine Sache noch ſo klar und lebhaft vorſtellen: ſo ſagen wir deswegen doch nicht, daß wir ſie begreifen. Alles Begreifen einer Sache iſt alſo, ein Geſchäfte des Verſtandes. Und da iſt eine Sache entweder **an und vor ſich betrachtet begreiflich**, oder beziehungs-

weiſe. Jene iſt ſo beſchaffen, daß ſie an und vor ſich betrachtet deutlich erkannt werden kan; oder daß ſie diejenige Beſchaffenheit hat, welche eine Sache haben muß, wenn ſie von irgends einem Verſtande deutlich erkannt werden ſoll. Nun wird zu dieſer Beſchaffenheit weiter nichts erfodert, als daß eine Sache ein Ganzes ſey, welches aus verſchiedenen Theilen und Beſtimmungen zuſammengeſetzt iſt. Alles Mögliche kan vorgeſtelt werden §. 23. Folglich kan alsdenn das Ganze mit ſeinen Theilen, und dem Unterſchiede derſelben, als welcher auch was mögliches iſt, vorgeſtelt werden. Die Vorſtellung einer Sache mit ihrem Unterſcheide iſt, eine klare Vorſtellung. Folglich kan ein ſolches Ganzes klar vorgeſtelt werden, und ſeine Theile können in ihm auch klar vorgeſtelt, und von einander unterſchieden werden. Eine ſolche Vorſtellung iſt deutlich §. 627. und es kan alſo ein ſolches Ganze deutlich erkant, und begriffen werden. Ein iedwedes mögliches Ding enthält das Weſen, weſentliche Stücke und Eigenſchaften §. 66. 67. die von einander unterſchieden ſind. Folglich iſt ein iedwedes mögliches Ding ein Ganzes, welches viele von einander verſchiedene Theile in ſich enthält. Und alſo iſt alles, was möglich iſt, an und vor ſich betrachtet begreiflich. Dasjenige aber iſt **beziehungsweiſe begreiflich**, welches von einem gewiſſen Verſtande deutlich erkant werden kan; und da ſagt man, daß es demjenigen begreiflich ſey, oder von demjenigen begriffen werden könne, der den Verſtand beſitzt, durch welchen es deutlich erkant werden kan, oder deſſen Kräfte zureichend ſind, daſſelbe deutlich zu erkennen. So ſagen wir, daß uns Menſchen etwas begreiflich ſey, wenn der menſchliche Verſtand vermögend iſt, daſſelbe deutlich zu erkennen.

§. 629.

Unbegreiflich iſt alles dasjenige, was nicht deutlich erkant, oder durch den Verſtand nicht vorgeſtelt werden kan. Und es iſt entweder **an und vor ſich betrachtet unbegreiflich**, oder nur beziehungsweiſe. Jenes müſte

ſchlechterdings nicht begriffen werden können, und es müſte ihm diejenige Beſchaffenheit fehlen, die dazu erfodert wird, wenn ein Ding ſoll können begriffen werden. Nun fehlt, keinem möglichen Dinge, dieſe Beſchaffenheit §. 628. Folglich iſt, das an und vor ſich Unbegreifliche, Nichts und ſchlechterdings unmöglich. Sagen, daß etwas an und vor ſich unbegreiflich ſey, heißt eben ſo viel als ſagen, daß es ſchlechterdings unmöglich ſey. Und es iſt demnach ſehr unbedachtſam, wenn es Leute giebt, welche die Geheimniſſe der Religion, und andere Sachen, die ſie für wahr und möglich halten, für ſchlechterdings unbegreiflich ausgeben, um ſie dadurch wunderbarer zu machen. Dasjenige aber, was nur **beziehungsweiſe unbegreiflich** iſt, iſt zwar an ſich gar wohl begreiflich, allein die Kräfte eines gewiſſen Verſtandes reichen nicht zu, daſſelbe deutlich zu erkennen. Und da ſagt man, daß es demjenigen Dinge unbegreiflich ſey, deſſen Verſtand es nicht deutlich erkennen kan, und man ſagt auch, daß es über den Verſtand deſſelben Dinges gehe. Da nun der menſchliche Verſtand eingeſchrenkt iſt, ſo kan er nicht alle mögliche Dinge begreifen. Folglich können viele Dinge an ſich begreiflich ſeyn, ſie können auch wohl von andern endlichen Geiſtern, die mehr Verſtand haben, begriffen werden, und ſie können doch den Menſchen unbegreiflich ſeyn. Ja, da ein Menſch mehr Verſtand haben kan, als der andere; ſo kan auch einem Menſchen dasjenige begreiflich ſeyn, was dem andern unbegreiflich iſt. Was für ein unverſchämter Stolz iſt es alſo nicht, wenn es Leute giebt, die dasjenige, was ſie nicht begreifen, entweder ganz und gar leugnen, oder doch vorgeben, daß es allen Menſchen unbegreiflich ſey! Gleichſam als hätten ſie, das ganze Maas des Verſtandes, von der Natur erhalten. Carteſius hielt es für ein Kennzeichen der Wahrheit einer Sache, wenn ſie begriffen werden könne. Es iſt wahr: alles was begriffen werden kan, iſt möglich und wahr; alles was wir in der That begreifen, iſt auch wahr; was ſchlechterdings

unbe=

unbegreiflich iſt, iſt falſch: allein wir Menſchen müſſen niemals ſchlieſſen, daß dasjenige falſch ſey, was wir nicht begreifen können. Und da wir uns ofte einbilden können, als begriffen wir eine Sache, da wir ſie doch nicht begreifen; ſo muß man mit groſſer Vorſichtigkeit verfahren, wenn wir etwas deswegen für wahr halten wollen, weil wir es unſerer Meinung nach begreifen.

§. 680.

Wenn wir die Natur des Verſtandes genauer wollen kennen lernen, ſo müſſen wir ſeine Würkung, die Deutlichkeit der Erkenntniß, noch weiter unterſuchen. Nemlich die Deutlichkeit beſteht in der Klarheit des Ganzen, und einiger ſeiner Theile §. 627. Folglich ie mehr Theile und Merkmale einer ganzen Vorſtellung klar erkannt werden, ie klärer, ſo wohl der Stärke als Ausdehnung nach §. 503. die Merkmale erkant werden, deſto deutlicher iſt die Vorſtellung im Ganzen betrachtet. Folglich giebt es überhaupt eine doppelte Art der Deutlichkeit, oder der deutlichen Erkenntniß. 1) **Eine ausgebreitetere Deutlichkeit**, oder eine Vorſtellung, die eine ausgedehntere Deutlichkeit hat, oder von welcher mehr klare und lebhaftere Merkmale erkant werden, als von andern deutlichen Vorſtellungen. Geſetzt, man hätte von einer Vorſtellung drey klare Merkmale erkant, ſo iſt ſie deutlich. Ihre Deutlichkeit aber breitet ſich über ſie weiter aus, wenn man zehn klare Merkmale, und die Merkmale ſelbſt lebhafter erkennt. Je mehr wir alſo, der Ausdehnung nach, auf eine Vorſtellung im Ganzen betrachtet achtung geben, derſelben nachdenken, und ſie überlegen §. 511. 514. 517. deſto mehr breitet ſich die Deutlichkeit über die Vorſtellung aus. Je weniger wir aber, auf das Ganze, achtung geben; oder wenn wir auch genug achtung geben, ie weniger wir nachdenken; oder, wenn wir auch genug nachdenken, ie weniger wir es überlegen: deſto weniger ausgedehnt iſt und wird die Deutlichkeit §. 627. Diejenige Vollkommenheit des Verſtandes, vermöge welcher er geſchickt iſt, eine ausgebrei-

gebreitetere Deutlichkeit in der Erkenntniß hervorzubringen, heißt die **Schönheit des Verſtandes**. Man erlanget dieſelbe nach den Regeln der ſchönen Wiſſenſchaften, als welche eben, in Abſicht auf den Verſtand, den Zweck haben, ſeine Schönheit zu befördern. Wenn ein ſchöner Geiſt eine Sache deutlich erkennt und beſchreibt, mit was für einem Reichthume, und mit was für einer Mannigfaltigkeit der Merkmale, thut er dieſes nicht? 2) **Eine Deutlichkeit, die der Stärke nach groß iſt**, und ſie beſteht darin, wenn die Merkmale der Stärke nach ſehr klar, und wohl gar ſelbſt auch deutlich ſind. Dergleichen deutliche Vorſtellungen ſind, die logiſchen Erklärungen in den Wiſſenſchaften. Man ſieht bey denſelben nicht auf die Menge der klaren Merkmale, ſondern man befiehlt in der Vernunftlehre ausdrücklich, daß die logiſchen Erklärungen ſo wenig Merkmale in ſich enthalten ſollen, als möglich iſt. Allein man erklärt dieſe Merkmale wieder, und zergliedert ſie unendlich weit, bis man auf die allererſten Begriffe der Menſchen komt. Folglich ie ſtärker man auf die Merkmale achtung giebt, ihnen nachdenkt, und ein iedes derſelben überiegt, und ie mehr man dabey von andern Dingen abſtrahirt §. 511. 514. 517. 519. deſto deutlicher wird die Vorſtellung der Stärke nach §. 627. Je weniger man aber eine dieſer Handlungen, oder mehrere derſelben verrichtet, deſto weniger deutlich wird die Vorſtellung der Stärke nach betrachtet. Diejenige Vollkommenheit des Verſtandes, vermöge welcher er im Stande iſt, einen gröſſern Grad der ſtärkern Deutlichkeit in der Erkenntniß zu würken, wird **die Tiefſinnigkeit des Verſtandes** genant, und vermöge derſelben erlangt man tiefe Einſichten. Dieſe Vollkommenheit des Verſtandes iſt ein Zweck der höhern und ernſthaften Wiſſenſchaften, indem man in denſelben bemühet iſt, die Tiefe der Einſichten in die Wahrheiten zu befördern. Selten beſitzt ein Menſch, dieſe beyden Vollkommenheiten des Verſtandes, zugleich. Einige haben einen ſchönen und keinen tiefſinnigen Verſtand, und es

kom=

kommen ihnen daher die höhern Wiſſenſchaften trocken und dunkel vor, und ſie verachten dieſelben. Andere haben einen tiefſinnigen Verſtand, der gar nicht ſchön iſt, und dieſe Leute ſind gar zu abſtracte Köpfe, und ſehen die ſchönen Wiſſenſchaften als eine Tändeley und Spielwerk an.

§. 631.

Hier läßt ſich die berühmte Frage unterſuchen: ob der menſchliche Verſtand ein reiner Verſtand ſeyn könne; oder ob er der Reinigkeit fähig ſey? Wenn man dieſe Frage gründlich entſcheiden will, ſo muß man erſt beſtimmen, was man durch den reinen Verſtand verſteht. Und da kan man ſich, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal kan man annehmen, daß **der reine Verſtand** ein Verſtand ſey, welcher eine deutliche Erkenntniß würkt, die gar keine Dunkelheit und Verwirung in ſich enthält. Und **die Reinigkeit des Verſtandes** würde alſo, vermöge dieſer Erklärung, diejenige Vollkommenheit des Verſtandes ſeyn, vermöge welcher er im Stande iſt, ganz deutliche Vorſtellungen zu würken, die gar nichts ſinnliches mehr enthalten. Gleichwie wir nun das Waſſer ganz rein nennen, wenn es gar keine Theile anderer Art in ſich enthält; alſo wird auch dieſer Verſtand rein genennt, weil in ſeiner Würkung nichts fremdes, keine Klarheit von anderer Art, nichts Sinnliches angetroffen wird. Nach dieſer Erklärung kan, der menſchliche Verſtand, unmöglich rein ſeyn und werden: denn unſere allerdeutlichſten Vorſtellungen halten viel Sinnliches in ſich §. 525. Da es aber Weltweiſe giebt, welche der höhern Meßkunſt nachrühmen, daß man durch ſie einen reinen Verſtand bekomme: ſo kan man von dieſer ſtrengen Erklärung abgehen, und zum andern, durch **die Reinigkeit des Verſtandes**, einen höhern Grad der Tiefſinnigkeit verſtehen. Und ie tiefſinniger wir alſo eine Sache einſehen, deſto reiner wäre der Verſtand, weil um ſo viel weniger Sinnlichkeit in der Erkenntniß alsdenn zurückbleibt; gleichwie wir das Waſſer ſchon rein nennen, wenn es nur nicht merklich viel

fremde Theile in ſich enthält. Nach dieſer Erklärung kan man nicht eher entſcheiden, ob der menſchliche Verſtand rein ſeyn kan, bis man ſich darüber verglichen hat, welchen Grad der Tiefſinnigkeit man ſchon eine Reinigkeit des Verſtandes nennen will. Geſetzt man ſage, es ſey ſchon ein Beweis der Reinigkeit des Verſtandes, wenn man eine Vorſtellung zwanzigmal zergliedern kan; ſo muß man es verſuchen, ob man vermögend ſey, in die Merkmale einer Vorſtellung ſo tief einzudringen, oder nicht?

§. 632.

Ueberhaupt müſſen, die verſchiedenen Grade und Vollkommenheiten des Verſtandes, nach folgenden Regeln beurtheilt werden. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Dinge wir deutlich erkennen können, deſto gröſſer iſt der Verſtand. Wer nur wenige Dinge, oder nur Dinge von einer gewiſſen Art, deutlich erkennen kan, deſſen Verſtand iſt in ſehr enge Grenzen eingeſchloſſen. 2) Je gröſſer und wichtiger die Dinge ſind, die wir deutlich erkennen können, und ie wichtiger die Merkmale ſind, die wir an den Dingen entdecken, deſto gröſſer iſt unſer Verſtand. Ein Verſtand, der ſich nur mit unerheblichen Kleinigkeiten beſchäftiget, muß nothwendig klein ſeyn. 3) Je ſchöner der Verſtand iſt, deſto gröſſer iſt er §. 630. 4) Je tiefſinniger er iſt; deſto gröſſer iſt er §. 630. 5) Je mehrere und ſtärkere Vorſtellungen von anderer Art, vor der Würkſamkeit des Verſtandes, hergehen, oder mit ihr zugleich da ſind, deſto gröſſer und ſtärker iſt der Verſtand, wenn er dieſer Hinderniſſe ohnerachtet würken kan. Ein ſchwacher Verſtand muß die Stille in der Seele abwarten, wenn er würkſam ſeyn will. Und 6) ie geſchwinder der Verſtand die Deutlichkeit hervorbringen kan, und ie leichter ſie ihm wird, deſto gröſſer iſt er. Ein ſchwacher Verſtand arbeitet ſehr langſam, es wird ihm ſehr ſauer, und er ermüdet ofte, ehe er ſein Geſchäfte zu Stande gebracht hat. Es iſt aus dieſem allen klar, daß die Grade des Verſtandes,

von

von den Graden der Aufmerkſamkeit, des Nachdenkens, der Ueberlegung und der Abſtraction, abhangen §. 627.

§. 633.

Wir ſagen, daß wir **unſern Verſtand brauchen**, wenn wir durch denſelben die Deutlichkeit in der Erkenntniß würken. Es wird überhaupt eine iedwede Kraft gebraucht, wenn die Accidenzien würklich werden, die durch dieſelbe Kraft möglich ſind. Folglich brauchen wir ein Erkenntnißvermögen, wenn wir die Erkenntniß und die Art derſelben würklich machen, welche durch daſſelbe in der Seele möglich ſind. So ofte wir alſo deutlich denken, ſo ofte brauchen wir unſern Verſtand. Und durch den **Gebrauch des Verſtandes** verſteht man, die Fertigkeit in der deutlichen Erkenntniß. Nun kan man freylich nicht behaupten, daß dieſer Gebrauch bey allen Geiſtern eine erlangte Fertigkeit ſey; ſo viel aber iſt gewiß, daß bey uns Menſchen Verſtand nicht vor den Jahren komme, und daß wir nach und nach durch Uebungen zum Gebrauch des Verſtandes gelangen §. 627. 575. Nun kan man, einen vierfachen Grad des Gebrauchs des Verſtandes, von einander unterſcheiden. 1) Wenn in dem Inbegriffe aller Vorſtellungen, die wir in einem Augenblicke haben, und alſo in derjenigen ganzen Vorſtellung, auſſer welcher keine andere Vorſtellung in der Seele in einem gewiſſen Augenblicke angetroffen wird, Deutlichkeit iſt. Und die iſt ſo ofte da, ſo ofte wir auch nur zweyer Vorſtellungen, die wir zugleich haben, uns bewußt ſind: denn alsdenn enthält, unſere dermalige ganze Vorſtellung, einige klare Theile, und iſt alſo deutlich. 2) Wenn auſſerdem, in unſerer ganzen Vorſtellung, eine oder mehrere Vorſtellungen als Theile angetroffen werden, die vor ſich deutlich ſind. Alsdenn wird ſchon mehr Verſtand dazu erfodert, weil in dieſem Falle eine Deutlichkeit im Ganzen, und in einem oder mehrern Theilen deſſelben zugleich angetroffen wird. Hieher gehört, wenn wir z. E. einen Menſchen, ein Haus, einen Baum, deutlich vor uns ſehen. 3) Wenn

wir abſtracte Begriffe und allgemeine Wahrheiten deutlich erkennen, ſo brauchen wir unſern Verſtand in einem noch höhern Grade, weil dieſe deutliche Erkenntniß ohne Tiefſinnigkeit nicht möglich iſt §. 630. Und 4) wenn wir die weſentlichen Stücke und Eigenſchaften der Dinge erkennen, und in ihnen von einander unterſcheiden. Dazu wird der gröſte Verſtand erfodert. Die untern Erkenntnißkräfte ſtellen uns nur, das Würkliche von den Dingen dieſer Welt, vor, und folglich die zufälligen Beſchaffenheiten und Verhältniſſe, und es gehört nicht viel Kunſt dazu, in dieſer Erkenntniß Deutlichkeit zu erlangen. Allein wer das Weſen, die weſentlichen Stücke, und die Eigenſchaften eines Dinges erkennen, und von einander unterſcheiden kan, der erkennt das Wichtigſte von denſelben, und beweiſt eine groſſe Stärke des Verſtandes, ja den höchſten Grad des Gebrauchs deſſelben.

§. 634.

Aus der bisherigen Theorie laſſen ſich, einige Zuſtände und Beſchaffenheiten des menſchlichen Gemüths, erklären, welche ſehr merkwürdig ſind. Wir ſehen aus der Erfahrung, daß der Gebrauch des Verſtandes bey uns erſt mit den Jahren komt, und daß es verſchiedene Grade dieſes Gebrauchs giebt §. 633. Folglich lehrt die Erfahrung, daß nach der Geburt es eine geraume Zeit währt, ehe der Menſch zu einem merklichen Gebrauche des Verſtandes gelangt. Endlich merkt man, daß ein Menſch eine Fertigkeit bekomt, ſeinen Verſtand zu gebrauchen, weil er ſich dadurch äuſſert, daß er reden lernt. So lange nun der Menſch noch nicht einen ſo groſſen Gebrauch des Verſtandes erlangt hat, als zum Reden erfodert wird, ſo lange wird er eigentlich **ein Kind** genennt. Man braucht das Wort auch in einer weitern Bedeutung, wenn die Eltern ihre Kinder nennen, ſie mögen ſo alt und verſtändig ſeyn, als ſie wollen. Hier aber verſtehen wir das erſte Alter eines Menſchen, welches man die Kindheit nennt. Nun

giebt es in dem gemeinen Leben der Menſchen gewiſſe wichtigere Geſchäfte, z. E. Heyrathen, eine Haushaltung führen, Verträge errichten, Kinder erziehen und dergleichen, welche, ohne einem gewiſſen gröſſern Grade des Gebrauchs des Verſtandes, nicht gehörig verrichtet werden können. Wer nun noch nicht einen ſo groſſen Gebrauch des Verſtandes erlangt hat, als zu der gehörigen Verrichtung dieſer Geſchäfte gewöhnlicher Weiſe erfodert wird, der wird **unmündig** genennt; wer aber einen ſo groſſen Gebrauch des Verſtandes erlangt hat, als dazu nöthig iſt, der heißt **mündig**. Wir nehmen hier dieſe Wörter in einer Bedeutung, die ſich auf die Natur ſelbſt bezieht, und da kan der eine Menſch viel eher mündig werden, als der andere. Ja es iſt möglich, daß mancher Menſch, und wenn er auch noch ſo alt werden ſolte, doch niemals in dieſem Leben mündig wird. Es haben demnach die bürgerlichen Geſetze hier einen allgemeinen Durchſchnitt machen müſſen, indem ſie die Mündigkeit und den Anfang derſelben in ein gewiſſes Jahr des menſchlichen Alters geſetzt; und alsdenn kan iemand nach den bürgerlichen Geſetzen mündig ſeyn, der es natürlicher Weiſe noch nicht iſt, und unmündig, der es natürlicher Weiſe ſchon längſt nicht mehr geweſen iſt. Wer einen merklich kleinern Gebrauch des Verſtandes hat, als die allermeiſten, die ihm am Alter gleich ſind, der wird **einfältig im böſen Verſtande** genennt. Die Natur beobachtet, eine gewiſſe Art der Gleichheit. Die meiſten Menſchen von einem und eben demſelben Alter haben, ohngefehr einen gleichen Grad des Verſtandes. Wer nun hier merklich zurück bleibt, der iſt ein einfältiger Tropf, und er unterſcheidet ſich ſo augenſcheinlich, daß er das Ziel des Hohngelächters aller derjenigen iſt, die mit ihm von gleichem Alter ſind. Und endlich nennen wir einen Menſchen **wahnwitzig**, bey welchem man gar keinen, oder bey nahe keinen Gebrauch des Verſtandes bemerkt, in einem Alter, in welchem er ſich doch ſchon bey den allermeiſten Menſchen merklich äuſſert. Solche Menſchen bleiben

Kinder ſo lange ſie leben, und man nennt ſie auch Leute, die nicht recht bey Sinnen und bey Verſtande ſind.

* *

Der andere Abſchnit.

Von der Vernunft.

§. 635.

Endlich kommen wir zu dem letzten Erkenntnißvermögen, welches wir in unſerer Seele entdecken können, und welches man die Crone aller übrigen nennen kan; weil ſie ſämtlich zu demſelben zuſammenſtimmen. Damit wir nun die Vernunft recht kennen lernen: ſo müſſen wir vorher bemerken, daß einige Erkenntnißvermögen in unſerer Seele angetroffen werden, die zwar der Vernunft ähnlich ſind, die aber mit derſelben nicht verwechſelt werden müſſen. Nemlich es lehrt die Erfahrung, daß wir den Zuſammenhang vieler Dinge einſehen. So ofte wir uns eine Sache als einen Grund und eine Urſach, als eine Folge und Würkung, oder als etwas welches mit einer andern in einem Verhältniſſe ſteht, vorſtellen: ſo ofte ſtellen wir uns, einen Zuſammenhang, vor. Folglich haben wir ein Erkenntnißvermögen, durch welches wir die Verbindungen der Dinge einſehen. Durch dieſes Vermögen verknüpfen wir nicht nur, unſere eigenen Vorſtellungen, mit einander, und leiten eine aus der andern her, das iſt, wir ſtellen uns vor, daß die eine in der andern gegründet ſey; ſondern wir verknüpfen dadurch auch die Gegenſtände unſerer Vorſtellungen, und ſehen ihre Verbindungen ein. **Ein Schluß** iſt eine Erkenntniß des Zuſammenhangs einer Vorſtellung mit andern Vorſtellungen; und wir ſchlieſſen eine Vorſtellung aus der andern, in ſo ferne wir erkennen, daß jene in dieſer gegründet iſt. Folglich iſt, unſer Vermögen den Zuſammenhang der Dinge zu erkennen, nichts anders, als ein Vermögen Schlüſſe zu machen. Dieſes Vermögen iſt alſo

nichts

nichts anders, als die Aufmerkſamkeit auf die Verbindungen unſerer Vorſtellungen, und ihrer Gegenſtände §. 506. Und da alle Dinge in der Welt, in einem allgemeinen Zuſammenhange, mit einander ſtehen §. 319. ſo erkennt die Seele, wenn ſie die Welt betrachtet, auch den Zuſammenhang vieler Dinge. Folglich wird, dieſes Erkenntnißvermögen, durch keine andere Kraft der Seele gewürkt, als durch die Vorſtellungskraft, durch welche ſie ſich die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorſtelt §. 488. Und da Dinge mit einander verbunden ſind, wenn das eine den Grund von dem andern in ſich enthält §. 28. ſo kan unſere Seele den Zuſammenhang zweyer Dinge nicht anders erkennen, als **wenn ſie in dem einen ſich etwas vorſtelt, aus welchem ſie erkennt, warum das andere eben ſo und nicht anders iſt.** Und das iſt die Regel, wonach ſich dieſes unſer Vermögen natürlicher Weiſe richtet, wenn es den Zuſammenhang unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände erkennt.

§. 636.

Wenn wir uns, den Zuſammenhang unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände, vorſtellen: ſo thun wir dieſes entweder auf eine deutliche, oder auf eine undeutliche, dunkele und verworrene Art §. 455. Daß wir das letzte thun, beſtätiget unleugbar die Erfahrung. Wer ſtelt ſich nicht die Wärme, als eine Würkung des Feuers, vor? Allein wie wenige thun dieſes manchmal deutlich? Wenn ich gewohnt bin, des Morgens um ſechs Uhr aufzuſtehn, und ich höre die Uhr ſechſe ſchlagen, ſo denke ich: alſo iſt es Zeit aufzuſtehn. Wer leitet den letzten Gedanken täglich, auf eine deutliche Art, aus der Vorſtellung der Zeit her? Folglich haben wir Erkenntnißvermögen, wodurch wir uns, die Verbindungen unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände, undeutlich vorſtellen, und die werden **die vernunftähnlichen Erkenntnißvermögen** genannt, oder ſchlechtweg, das Vernunftähnliche; weil ſie darin der Vernunft ähnlich ſind, daß ſie ſich mit der Erkenntniß des Zuſam-

menhangs beſchäftigen. Wenn wir eine Vorſtellung aus andern auf eine undeutliche Art herleiten: ſo machen wir **undeutliche**, ſinnliche, dunkele, verworrene Schlüſſe. Und da müſſen, zu den vernunftähnlichen Erkenntnißvermögen unſerer Seele, folgende gerechnet werden: 1) der ſinnliche Witz §. 574. Es erkennt ja derſelbe die Uebereinſtimmungen der Dinge; nun ſtehen aber alle Dinge, in ſo ferne ſie mit einander übereinſtimmen, einander ähnlich und gleich ſind, in einem Zuſammenhange §. 214. 2) Die ſinnliche Scharfſinnigkeit §. 574. denn durch dieſelbe erkennen wir die Verſchiedenheit der Dinge, und alle Verſchiedenheit iſt ein Zuſammenhang. 3) Das ſinnliche Gedächtniß, denn es iſt daſſelbe eine Art des Witzes §. 578. 579. 4) Das ſinnliche Dichtungsvermögen §. 588. denn es iſt eine Art des Witzes §. 587. 5) Das ſinnliche Beurtheilungsvermögen und der Geſchmack: denn alle Vollkommenheit und Unvollkommenheit beruhet auf dem Zuſammenhange des Mannigfaltigen, welches zu einer Realität zuſammenſtimt §. 617. 619. 6) Die Erwartung ähnlicher Fälle, und die ſinnliche Vermuthung: denn ſie iſt eine Art des Witzes §. 610. Und 7) das ſinnliche Bezeichnungsvermögen: denn es ſtelt uns den bezeichnenden Zuſammenhang vor §. 622. Gemeiniglich verſtehen die Weltweiſen, durch das Vernunftähnliche, blos die Erwartung ähnlicher Fälle. Ohne Zweifel iſt dieſes Vermögen das vornehmſte Stück des Vernunftähnlichen; weil es in unendlich vielen Fällen unter den Menſchen, und bey den unvernünftigen Thieren, die Stelle der Vernunft vertrit. Allein man würde ohne genungſamen Grund, die übrigen angeführten Erkenntnißvermögen, von dem Vernunftähnlichen ausſchlieſſen.

§. 637.

Nun lehrt uns auch die Erfahrung, daß wir uns ofte, die Verbindungen unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände, deutlich vorſtellen. So können wir ofte deutlich erkennen, wie eine Urſach ihre Würkung hervorbringt, und

wie

wie eine Vorſtellung aus der andern fließt. So können wir uns deutlich vorſtellen, daß alle Dinge einen Grund haben, und wir erkennen alſo, daß dieſes Prädicat allen unter dem Subjecte enthaltenen Dingen zukomme. Wenn wir uns nun auch deutlich vorſtellen, daß GOtt ein Ding ſey, oder mit zu dieſem Subjecte gehöre: ſo erkennen wir deutlich, daß, um dieſer beyden Wahrheiten willen, angenommen werden müſſe, daß GOtt auch einen Grund habe. Es iſt demnach klar, daß wir ein Vermögen beſitzen, den Zuſammenhang unſerer Vorſtellungen und ihrer Gegenſtände deutlich zu erkennen, und dieſes Vermögen wird **die Vernunft** genannt. Manche erklären die Vernunft, durch die Einſicht in den Zuſammenhang der Wahrheiten. Allein dieſe Einſicht iſt zwar eine Würkung der Vernunft, wir können aber auch Irrthümer und falſche Vorſtellungen deutlich mit einander verknüpfen. Und wenn man durch die Vernunft das Vermögen verſteht, den Zuſammenhang allgemeiner Wahrheiten deutlich einzuſehen: ſo iſt dieſes Vermögen ohne Zweifel eine höhere Art der Vernunft §. 633. Allein man kan nicht die ganze Vernunft in ſo enge Grenzen einſchrenken, weil man ofte vernünftige Ueberlegungen anſtelt über Dinge, bey denen man keine allgemeine Wahrheit denkt. Nach unſerer Erklärung iſt alſo die Vernunft eine Art des Verſtandes, und der Verſtand, in ſo ferne er den Zuſammenhang der Vorſtellungen und Dinge erkennt, iſt die Vernunft §. 626. Es wird demnach die Vernunft nicht nur, durch die Vorſtellungskraft der Welt in der Seele, gewürkt §. 635. 627. ſondern es iſt auch klar, daß, die natürliche Regel der Vernunft, in der Verbindung der Regel des Verſtandes §. 627. mit der Regel des Vermögens den Zuſammenhang zu erkennen §. 635. beſtehe. Und eben die Gründe, um welcher willen wir, in dem vorhergehenden Abſatze, verſchiedene untere Erkenntnißvermögen zu dem Vernunftähnlichen gerechnet haben, nöthigen uns auch hier zu ſagen: daß der vernünftige Witz §. 574. die vernünftige Scharfſinnigkeit §. 574. das vernünftige

Gedächtniß §. 578. das vernünftige Beurtheilungsvermögen §. 619. das vernünftige Dichtungsvermögen §. 588. die Vorſehung §. 612. und das vernünftige Bezeichnungsvermögen §. 622. gewiſſe Arten der Vernunft ſind. Und es iſt demnach, die Vernunft, ein ſehr zuſammengeſetztes Vermögen unſerer Seele §. 170.

§. 638.

Wir nennen alles dasjenige **vernünftig**, oder **der Vernunft gemäs**, was durch irgends eine Vernunft erkannt werden kan; oder was die Beſchaffenheit hat, die eine Sache haben muß, wenn ſie von einer Vernunft erkannt und eingeſehen werden ſoll. Nun beſteht dieſe Beſchaffenheit darin, daß eine Sache in der That in einem Zuſammenhange ſtehe, einen Grund habe, oder eine Folge, oder beydes zugleich. Denn, iſt in einem Dinge ein Zuſammenhang, oder ſteht es in einem Zuſammenhange: ſo kan auch dieſer Zuſammenhang deutlich erkannt werden §. 628. und folglich iſt es ein Gegenſtand der Vernunft §. 637. Da nun alle mögliche Dinge in einem doppelten Zuſammenhange §. 37. und alle Dinge in einer Welt in einem allgemeinen Zuſammenhange, ſtehen §. 319-322. ja da, in einem iedweden möglichen Dinge, ein allgemeiner Zuſammenhang iſt: §. 57. ſo ſind alle mögliche Dinge, und alle Wahrheiten, vernünftig, oder der Vernunft gemäs. **Unvernünftig**, oder **wider die Vernunft** iſt dasjenige, was durch gar keine Vernunft erkannt werden kan; und das iſt allemal ſchlechterdings unmöglich. Das Unvernünftige muß entweder in gar keinem Zuſammenhange ſtehen, und keinen Zuſammenhang in ſich enthalten, und es muß ihm alſo diejenige Beſchaffenheit fehlen, die ein Ding zu einem Gegenſtande der Vernunft macht, und alsdenn iſt es ohne Zweifel was ungereimtes; oder ſein Zuſammenhang müſte ſchlechterdings unbegreiflich ſeyn, und auch alsdenn iſt es etwas ungereimtes §. 639. Da dieſes Wort ein ſo harter Ausdruck iſt, ſo würde es unverantwortlich ſeyn, wenn wir dasjenige unvernünftig nennen wolten, was durch dieſe oder jene Ver-

nunft

nunft nicht erkannt werden kan. Alsdenn wären alle Geheimniſſe der Religion unvernünftige Sachen, weil wir ſie durch unſere Vernunft nicht begreifen können. Folglich wenn wir durch unſere Vernunft etwas richtig erkennen: ſo können wir es allemal für vernünftig halten. Allein um etwas für unvernünftig auszugeben, iſt es nicht hinlänglich zu beweiſen, daß wir Menſchen durch unſere Vernunft daſſelbe nicht einſehen können; ſondern wir müſſen erweiſen, daß es ſchlechterdings unmöglich und ungereimt ſey. Alsdenn können wir getroſt behaupten, daß es der Vernunft zuwider ſey.

§. 639.

Es gibt Leute, welche die Geheimniſſe der Religion, und andere Sachen, die ſie mit ihrer Vernunft nicht begreifen können, für Sachen ausgeben, die wider die Vernunft laufen. Da ſie aber dadurch nichts weniger ſagen wollen, als daß ſolche Sachen ungereimte und ſchlechterdings unmögliche Dinge ſind: ſo verwechſeln ſie das Unvernünftige mit demjenigen, was über die Vernunft geht. Nemlich da, keins unſerer Erkenntnißvermögen, allwiſſend ſeyn kan: ſo hat ein iedwedes einen eingeſchrenkten **Erkenntnißcreis**, wie unſer Geſicht in den Geſichtscreis eingeſchloſſen iſt, und es begreift derſelbe alle diejenigen Sachen in ſich, welche durch ein iedes unſerer Erkenntnißvermögen erkannt werden können und müſſen. Folglich hat auch unſere eingeſchrenkte Vernunft einen gewiſſen Erkenntnißcreis, welcher freylich nicht alle mögliche Dinge in ſich begreift, ſondern nur diejenigen, die wir vernünftig erkennen können und ſollen. Was nun von unſerer Vernunft nicht erkannt werden kan und ſoll, das iſt **auſſer dem Creiſe unſerer Vernunft**. Nun gehören dahin dreyerley Sachen. Einmal diejenigen, **die über unſere Vernunft gehen**, und dahin gehören alle diejenigen Dinge, die wir gar nicht vernünftig erkennen können, und wenn wir unſere Kräfte auch noch ſo ſehr anſtrengen ſolten: denn unſere Vernunft iſt dazu zu ſchwach. In ſolchen Dingen kan

man

man keine Unmöglichkeit entdecken, man kan aus richtigen Gründen ofte wiſſen, daß ſie möglich ſind; allein man kan, ihre Möglichkeit und Wahrheit, nicht deutlich in ihrem innerlichen Zuſammenhange einſehen, dahin z. E. die Geheimniſſe der Religion gehören. Zum andern diejenigen, **die unter unſere Vernunft erniedriget ſind.** Solche Dinge könnten wir vernünftig erkennen, allein es würde unnöthig und unnütz ſeyn, ja es würde der Vollkommenheit unſerer Vernunft zuwider laufen, wenn wir ſie mit dieſen Kleinigkeiten beſchäftigen wolten: denn wir würden darüber verſäumen, ſie mit nöthigern, nützlichern und würdigern, Gegenſtänden zu beſchäftigen. Die Gelehrten verſehen es hierin ofte, wenn ſie in den Wiſſenſchaften Kleinigkeiten unterſuchen. Und da ein Menſch mit ſeiner Vernunft nicht alles begreifen kan, was alle Menſchen mit ihrer Vernunft zuſammengenommen einſehen: ſo kan es drittens Sachen geben, die zwar nicht über die Vernunft eines gewiſſen Menſchen erhöhet ſind, die auch nicht für ſeine Vernunft zu ſchlecht ſind, die aber dennoch auſſer dem Creiſe ſeiner Vernunft angetroffen werden; weil er durch ihre Unterſuchung dasjenige vernünftig zu erkennen verſäumen würde, was er durch ſeine Vernunft erkennen ſoll. Wenn iemand z. E. ſich auf die Weltweisheit legt: ſo iſt die Arzneygelahrheit auſſer dem Creiſe ſeiner Vernunft. Folglich kan es ſehr viele ja unendlich viele vernünftige und vernunftmäßige Sachen geben, die über die Vernunft eines Menſchen erhöhet, oder unter dieſelbe erniedriget ſind, oder doch auſſer dem Creiſe ſeiner Vernunft angetroffen werden, die aber demohnerachtet nicht unvernünftig ſind. §. 638. Wie abgeſchmackt handeln alſo nicht diejenigen, welche alles dasjenige für unvernünftig ausgeben, was ſie mit ihrer Vernunft nicht einſehen, oder mit derſelben nicht einſehen können? Solche Leute halten ſich für ſtarke Geiſter, und verrathen doch eine lächerliche Schwäche ihrer Vernunft.

§. 640.

Da die Vernunft nichts anders als der Verſtand iſt, *in* ſo ferne er ſich mit der Erkenntniß des Zuſammenhangs der Dinge beſchäftiget §. 637. ſo iſt die Vernunft um ſo viel gröſſer und vollkommener, ie gröſſer und vollkommener dieſer Verſtand iſt. Es können demnach, die Grade der Vernunft, eben ſo beſtimt werden, als die Grade des Verſtandes §. 632. Und es giebt ſonderlich, eine vierfache merkwürdige Vollkommenheit der Vernunft. 1) **Die Schönheit der Vernunft**, oder die ſchöne Vernunft, in ſo ferne ſie den Zuſammenhang der Dinge, mit einer weit ausgedehnten Deutlichkeit, erkennt §. 630. 2) **Die Reinigkeit der Vernunft**, oder die reine Vernunft, in ſo ferne ſie einen Zuſammenhang, ohne merklich viele Sinnlichkeit, deutlich einſieht §. 631. 3) **Die Gründlichkeit der Vernunft**, in ſo ferne ſie eine Sache in einem groſſen Zuſammenhange, oder in ihret Verbindung mit ſtärkern und entferntern Gründen einſieht. So ſchreibt man einer Wiſſenſchaft eine Gründlichkeit zu, wenn ſie die Wahrheiten demonſtrirt; das iſt, wenn ſie dieſelben aus den erſten Gründen herleitet, und wenn die Gründe ſie ſo ſtark beweiſen, daß ſie dadurch unumſtößlich gewiß werden. 4) **Eine erfindungsreiche Vernunft**, in ſo ferne ſie vieler Dinge Verbindungen, und eines Diuges viele und mannigfaltige Verbindungen, mit ſehr vielen und mannigfaltigen Gründen einſieht. So ſchreibt man einem Gelehrten eine ſolche Vernunft zu, wenn er viele Beweisgründe der Wahrheiten ausſpühren, und eine Wahrheit aus vielen und mannigfaltigen Gründen beweiſen kan.

§. 641.

Vernunftſchlüſſe ſind diejenigen Vorſtellungen, die von der Vernunft gewürkt werden. Folglich ſind es deutliche Vorſtellungen des Zuſammenhangs der Vorſtellungen; oder wenn wir eine Vorſtellung aus andern Vorſtellungen deutlich herleiten, ſo machen wir Vernunftſchlüſſe §. 637. Es ſind demnach, nicht alle Schlüſſe, Vernunft-

nunftſchlüſſe §. 635. 636. und die Vernunftlehre zeigt ausführlich, wie ein Vernunftſchluß zu einer ſolchen Vollkommenheit gebracht werden könne, daß er den Namen eines gelehrten und logiſchen Vernunftſchluſſes verdiene. In ſo ferne wir vernünftig ſchlieſſen, in ſo ferne **brauchen wir unſere Vernunft**, und der **Gebrauch der Vernunft** iſt die Fertigkeit die Vernunft zu gebrauchen, welche bey uns Menſchen eine durch Uebung mit der Zeit erlangte Fertigkeit iſt §. 633. Die **Verbeſſerung der Vernunft** beſtehet darin, wenn man die Vernunft gröſſer und vollkommener macht; und man ſagt auch, daß man alsdenn die Vernunft anbaue. Da nun dieſes allemal geſchieht, wenn man die Vernunft recht gebraucht: ſo verbeſſert man, durch eine iedwede gelehrte und philoſophiſche Erkenntniß einer würdigen Wahrheit, die Vernunft, weil man alsdenn allemal eine wichtige Sache in ihrem Zuſammenhange deutlich einſieht. Daher alle Wiſſenſchaften, und alle Theile der Gelehrſamkeit, wenn ſie die gehörige Vollkommenheit haben, Mittel ſind, die Vernunft anzubauen und zu verbeſſern. Nun ſind unſere Vernunftſchlüſſe, wie alle Arten unſerer Erkenntniß, entweder wahr oder falſch §. 489. Folglich ſchließt unſere Vernunft entweder richtig, oder ſie ſchließt falſch. In ſo ferne ſie das erſte thut, wird ſie die **geſunde Vernunft** genennt, in ſo ferne ſie aber das letzte thut, heißt ſie die kranke oder **verdorbene Vernunft**. Diejenigen, welche die Vernunft durch eine Einſicht in den Zuſammenhang der Wahrheiten erklären, wollen nicht zugeben, daß es eine verdorbene Vernunft gebe. Allein das iſt ein bloſſer Wortſtreit §. 637. und die Erfahrung lehrt leider zur Genüge, wie ſehr ſich die Menſchen, und ſogar die Weltweiſen und Gelehrten, in ihren Vernunftſchlüſſen verirren. So viel aber iſt klar, daß es lächerlich ſey, wenn man alle Irrthümer der Menſchen, der verdorbenen Vernunft zur Laſt legen will. Es thun dieſes die Feinde der Vernunft, welche alles aufſuchen, um die Vernunft anzuſchwärzen. Alle Abſcheulich-

keiten

keiten des Heydenthums und des Aberglaubens ſollen, Geburten der verdorbenen Vernunft, ſeyn. Allein ſolche Leute verrathen einen groſſen Mangel der Scharfſinnigkeit, indem ſie die Dinge mit einander verwechſeln, die doch ſehr verſchieden ſind. Alle unſere Erkenntnißkräfte können irren, und das Vernunftähnliche kan falſch ſchlieſſen §. 636. Ja man kan ſagen, daß die meiſten Irrthümer der Menſchen von dem Vernunftähnlichen entſtehen, und daß die Vernunft an denſelben unſchuldig ſey. So viel aber iſt gewiß, daß, gleichwie eine falſche Regel zu ſchlieſſen, wenn man ſie für wahr annimt, die Vernunft verdirbt, indem ſie dieſelbe zu falſchen Vernunftſchlüſſen verleitet; alſo auch ein Irrthum des Vernunftähnlichen die Vernunft verderben könne, wenn man denſelben als einen Grundſatz annimt, aus welchem man andere Meinungen deutlich herleitet. So verleitet uns z. E. das Vernunftähnliche, dasjenige für gut zu halten, was unſerer Sinnlichkeit angenehm iſt. Wenn man nun dieſes als eine ausgemachte Sache annimt, ſo kan ſogar die Vernunft eines Weltweiſen ſich ſo weit vergehen, daß ſie durch einen deutlichen Beweis überzeugt zu ſeyn glaubt, daß die wollüſtigſten Handlungen unſchuldig ſeyn. Man kan daher die Vernunft **eine fleiſchliche Vernunft** nennen, wenn ſie in ihren practiſchen Schlüſſen aus ſolchen Grundſätzen ſchließt, die falſch ſind, und der Sinnlichkeit wahr zu ſeyn ſcheinen. Die geſunde Vernunft iſt ein Tribunal, an welches alle Menſchen in ihren gelehrten Streitigkeiten appelliren. Ein ieder denkt, er habe die geſunde Vernunft, weil der Irrende niemals, ſo lange er irret, ſieht, daß er irret. Allein es iſt eine ſchwere Frage, wo die geſunde Vernunft auf dem Erdboden angetroffen werde?

§. 642.

Wir haben bisher die Vernunft als ein Erkenntnißvermögen betrachtet, welches in einem denkenden Weſen angetroffen wird. Man braucht dieſes Wort aber auch noch in einer andern merkwürdigen Bedeutung, und verſteht

ſteht darunter den Gegenſtand der geſunden Vernunft. Leibnitz erklärt daher die Vernunft durch eine Kette der Wahrheiten, und wenn man Vernunft und Erfahrung und Offenbarung GOttes von einander unterſcheidet, ſo braucht man das Wort in dieſer Bedeutung. Und da kan man die Vernunft, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal kan man darunter den Inbegrif aller wahren Vernunftſchlüſſe verſtehen, oder aller allgemeinen Wahrheiten, welche in einen deutlichen Zuſammenhang geſetzt werden können. Und nach dieſer Erklärung gehören alle allgemeine Wahrheiten, ſelbſt die von GOtt geoffenbarten, zu der Vernunft. Zum andern iſt es beſſer, wenn man darunter den Zuſammenhang aller derjenigen allgemeinen Wahrheiten verſteht, die von den endlichen Geiſtern, inſonderheit von den Menſchen, natürlicher Weiſe erkannt werden können. Und ſo pflegt man weder die willkührlichen bürgerlichen Geſetze, noch die geoffenbarten Wahrheiten der Schrift, zur Vernunft zu rechnen. Wer alſo Vernunft und Offenbarung einander entgegenſetzt, der verſteht entweder durch jene das Erkenntnißvermögen, wovon wir bisher gehandelt haben, oder nicht. Thut er das erſte, ſo handelt er ungereimt. Denn dieſe Vernunft kan und muß nicht nur die Offenbarung GOttes, und die darin enthaltenen Wahrheiten, in ihrer Verbindung deutlich einſehen; ſondern die Offenbarung würde auch unvernünftig ſeyn, wenn ſie dieſer Vernunft entgegengeſetzt wäre §. 638. Folglich kan man dieſe Vernunft nicht einmal von der Offenbarung unterſcheiden, als wenn jene ſich mit dieſer gar nicht beſchäftigen könte, oder dürfte. Thut er das letzte, ſo iſt es auch ungereimt. Denn wenn die Offenbarung dieſer Vernunft entgegen geſetzt wäre, ſo wäre ſie Wahrheiten entgegengeſetzt, und ſie wäre alſo falſch. Folglich iſt die Offenbarung entweder ein Theil dieſer Vernunft nach der erſten Erklärung, oder ſie iſt, nach der andern, von ihr verſchieden, durchaus aber ihr nicht entgegengeſetzt.

Das vierte Capitel,

Von der Gemüthsfähigkeit.

§. 643.

Wir haben bisher die einzeln Erkenntnißvermögen unſerer Seele unterſucht, in ſo weit ſie, aus der Erfahrung, erkannt werden können. Da ſie nun insgeſamt, Theile des ganzen Erkenntnißvermögens der Seele, ſind: ſo kan man, über ihren ganzen Inbegrif, noch einige ſehr nützliche Betrachtungen anſtellen. Ein iedes Erkenntnißvermögen iſt, wie ein Glied des ganzen Erkenntnißvermögens, zu betrachten; und gleichwie die Glieder des Leibes in einer gewiſſen Proportion ſtehen, woher die Leibesgeſtalt entſteht, alſo entſteht auch in der Seele, aus der Proportion aller Erkenntnißvermögen gegen einander, eine gewiſſe Geſtalt des Gemüths, oder des ganzen Inbegrifs aller Erkenntnißvermögen. Nemlich da unſere Seele ein endliches und eingeſchrenktes Ding iſt, ſo ſind auch alle ihre Erkenntnißvermögen eingeſchrenkt. Folglich hat ein iedwedes derſelben, in einer iedweden Seele, einen gewiſſen Grad, welcher durch eine endliche Zahl beſtimt werden kan §. 190. Wenn wir alſo dieſe Grade aufs genaueſte ausmeſſen könnten: ſo würden wir eben ſo wohl deutlich erkennen können, wie ſie ſich ihrer Gröſſe nach gegen einander verhalten, als wie wir dieſes, bey den Gliedern unſeres Leibes, zu thun im Stande ſind. Folglich würden wir deutlich erkennen können, daß ein Erkenntnißvermögen entweder dem andern gleich, oder gröſſer oder kleiner als daſſelbe ſey, und um wie viel es gröſſer oder kleiner ſey, als das andere. Wir würden z. E. erkennen können, daß das Gedächtniß eines Menſchen dreyßig gleich ſey, und der Verſtand zwanzig, und wir könnten alſo hernach ſagen, daß das Gedächtniß zum Verſtande ſich wie dreyßig zu zwanzig verhalte. Und, in dieſem Verhältniſſe der Grade der Erkenntnißvermögen gegen einander, beſteht die Propor-

tion unſerer Erkenntnißvermögen. Nun haben wir es freylich in der Meßkunſt noch nicht ſo weit gebracht, daß wir dieſe Proportion deutlich und genau ſolten erkennen können. Allein ein ieder ſieht, daß, unſerer Unwiſſenheit und unſeres Unvermögens ohnerachtet, ſich dennoch unter allen unſern Erkenntnißvermögen eine gewiſſe beſtimte Proportion befindet, vermöge welcher das eine dem andern gleich oder ungleich iſt. Und dieſe Proportion heißt **die Gemüthsfähigkeit**, oder **die Gemüthsgeſtalt**, oder **der Kopf**, oder dasjenige, was die Franzoſen das Genie eines Menſchen nennen. Ein iedweder Menſch hat ſeinen eigenen Kopf, und die Natur hat mit der gröſten Mannigfaltigkeit die Gemüther der Menſchen gebildet, daß man ſagen kan, ein Menſch habe eben ſo wohl einen andern Kopf, als man ſagen muß, er habe ein anderes Geſicht, als alle übrige Menſchen.

§. 644.

In den meiſten Menſchen iſt, nach Ausſage der unleugbaren Erfahrung, ein Erkenntnißvermögen, welches merklich gröſſer iſt, als alle übrige. Und von dieſem Vermögen bekomt der Menſch, deſſen Kopf man unterſucht, oder auf deſſen Gemüthsfähigkeit man achtung giebt, den Namen. Z. E. Ein witziger Kopf oder Menſch hat ausnehmend viel Witz, oder der Witz iſt bey demſelben das ſtärkſte und vollkommenſte Erkenntnißvermögen. Bey einem ſcharfſinnigen Kopfe iſt, die Scharfſinnigkeit, das gröſte Vermögen; bey einem vorſichtigen, die Vorſehung; bey einem verſtändigen vernünftigen Menſchen, der Verſtand und die Vernunft u. ſ. w. Ueberhaupt ſchreibt man einem Menſchen einen **muntern Kopf** zu, wenn viele ſeiner Erkenntnißvermögen Fertigkeiten ſind; oder wenn er, alle oder die meiſten Erkenntnißvermögen, in einem hohen Grade beſitzt. Beſitzt er aber entweder in keinem, oder in wenigen Erkenntnißvermögen, gar keine oder kleinere Fertigkeiten, ſo heißt er **ein langſamer Kopf**. Je mehrere und gröſſere theoretiſche Fertigkeiten iemand beſitzt, deſto

mun=

munterer iſt ſein Kopf, und deſto vollkommener und geſchickter iſt der Menſch. Es kan aber ein langſamer Kopf in einen muntern verwandelt werden, und alsdenn wird er **aufgemuntert** oder aufgeweckt. Wird aber ein munterer Kopf in einen langſamen verwandelt, ſo wird der Menſch **eingeſchläfert**, und er wird ein Schlummerkopf.

§. 645.

Durch die Verſchiedenheit der Köpfe bey verſchiedenen Menſchen werden eben, verſchiedene Menſchen, zu denen verſchiedenen und mannigfaltigen Beſchäftigungen, aufgelegt, welche mit und nach Erkenntniß verrichtet werden müſſen. Die Glückſeligkeit des ganzen menſchlichen Geſchlechts, und eines iedweden Menſchen ins beſondere, erfodert eine unendliche Menge von Handlungen, welche von unendlich verſchiedener Art ſind. Unendlich viele derſelben müſſen, mit und nach Erkenntniß, verrichtet werden, und da wird zu einer Art dieſer Handlungen eine Erkenntniß erfodert, die von derjenigen Erkenntniß unterſchieden iſt, welche zu einer andern Art dieſer Handlungen erfodert wird. Z. E. die Hiſtorie erfodert, wenn man ſie lernen will, viel Gedächtniß, aber keinen tiefſinnigen Verſtand; die Mathematik erfodert tiefſinnigen Verſtand, aber keine Schönheit des Geiſtes. Und ſo verhält es ſich auch, auſſer der Gelehrſamkeit, mit allen übrigen Arten der menſchlichen Beſchäftigungen. Folglich wird ein Menſch, durch ſeinen Kopf, eben zu einer gewiſſen Art der menſchlichen Geſchäfte aufgelegt; weil er, vermöge deſſelben, eben diejenige Erkenntniß erlangen kan, die zu ihrer Verrichtung erfodert wird. Und GOtt hat den menſchlichen Gemüthern eben ſo viele verſchiedene Geſtalten gegeben, damit ein iedwedes Geſchäfte, welches zur menſchlichen Glückſeligkeit nöthig iſt, unter den Menſchen Köpfe finde, die ſich dazu beſonders ſchicken. Wie groß iſt nicht die Güte und Weisheit GOttes! Durch dieſe Einrichtung des Kopfs eines ieden Menſchen hat GOtt, einen iedweden, zu einer Lebensart berufen, und wer dieſem Rufe folget, der iſt der Stim-

me GOttes gehorſam, und er wird allemal in ſeiner Art ein Meiſter werden können. Daher haben, die Köpfe der Menſchen, ihre verſchiedenen Namen von dem Gegenſtande bekommen, zu deſſen Erkenntniß ſie beſonders aufgelegt ſind: z. E. hiſtoriſche Köpfe ſind zur Hiſtorie aufgelegt, poetiſche, philoſophiſche, mathematiſche, muſicaliſche Köpfe u. ſ. w. Wie vortreflich wäre es alſo nicht, wenn man die Köpfe junger Leute ſorgfältig prüfte, und einen iedweden zu den Beſchäftigungen anführte, zu denen ſein Kopf von der Natur eingerichtet iſt! Doch müſſen wir bemerken, daß es ausnehmend vollkommene und geſchickte Köpfe giebt, welche die Natur zu allen menſchlichen Geſchäften geſchickt gemacht hat, und die an den Graden ihrer Erkenntnißvermögen die allermeiſten Menſchen übertreffen, und wie Rieſen hervorragen. Und da können ſolche Köpfe **allgemeine Köpfe** genannt werden, weil ſie ſich zu allen Gegenſtänden der menſchlichen Erkenntniß, und ihrer gehörigen Erkenntniß, gut ſchicken. Solche Leute mögen ſich auf eine Wiſſenſchaft legen, auf welche ſie wollen, ſie mögen eine Lebensart ergreifen, welche ſie wollen, und ſie mögen thun was ſie wollen, ſie beweiſen allemal, daß ſie es mit Geſchick thun oder thun können. Und man kan einem Menſchen einen **höhern Kopf**, ein **groſſes Genie**, zuſchreiben, in ſo ferne er merklich gröſſere Erkenntnißvermögen, viel mehr Verſtand, Witz, Gedächtniß u. ſ. w. beſitzt, als die allermeiſten Menſchen. Selten macht die Natur ſolche Meiſterſtücke, allein ſie beweiſt doch ofte, wie vortreflich die menſchliche Natur ausgebildet werden könne.

§. 646.

Der Kopf eines Menſchen kan ofte verändert werden, und das geſchieht, ſo ofte ein Erkenntnißvermögen gröſſer wird oder kleiner als vorher, und zwar in Beziehung auf die übrigen: denn alsdenn wird die Proportion derſelben geändert §. 643. Es kan der Kopf eines Menſchen verändert werden, ohne daß er deswegen einen Kopf von einer andern Art bekommen ſolte; wenn nemlich alle ſeine Erkenntniß-

kenntnißvermögen, nach einerley Proportion, ab- oder zu-nehmen. So kan iemand ein philoſophiſcher Kopf bleiben, und ſein Kopf kan doch auf dieſe Art verändert werden. Allein es kan auch der Kopf eines Menſchen, in einen Kopf von einer andern Art, verwandelt werden; wenn ſeine Erkenntnißvermögen nicht nach Proportion vermehrt und vermindert werden, ſondern dergeſtalt, daß unter ihnen nachher eine andere Proportion entſteht, als vorher da geweſen. Man ſetze, das Gedächtniß eines Menſchen ſey ſo groß als zwölfe, und der Verſtand als ſechſe, geſetzt dieſe Vermögen würden noch einmal ſo groß, das Gedächtniß vier und zwanzig und der Verſtand zwölf: ſo iſt in beyden Fällen das Gedächtniß noch einmal ſo groß als der Verſtand, und alſo iſt zwar eine Veränderung in dem Kopfe vorgegangen, allein die Proportion iſt nicht verändert; und der Menſch hat, der Art nach, noch den vorigen Kopf, obgleich eine groſſe Veränderung in demſelben vorgegangen. Allein man ſetze, das Gedächtniß werde nicht gröſſer, aber der Verſtand werde ſo groß als neune, ſo iſt die Proportion geändert, das Gedächtniß iſt nicht mehr um die Helfte, ſondern nur um den vierten Theil gröſſer als der Verſtand. Folglich iſt überhaupt begreiflich, wie ein poetiſcher Kopf in einen philoſophiſchen, ein hiſtoriſcher in einen poetiſchen verwandelt werden könne u. ſ. w. Die Erfahrung lehrt, dieſe Verwandelungen, auch zur Gnüge. Ja es iſt möglich, daß ein munterer Kopf eingeſchläfert werden, und ein Schlummerkopf aufgewecket werden kan; wenn jener ſeine Fertigkeiten verliehrt, und dieſer viele Fertigkeiten erlangt. Mancher junger Menſch iſt ein langſamer Kopf, ſo bald er aber unter fremde Leute komt, ſo wird er der munterſte Menſch. Und mancher munterer Kopf iſt, durch eine übel verſtandene Frömmigkeit, eingeſchläfert worden §. 644. Alle dieſe Veränderungen hangen von den Uebungen ab, wenn wir dieſelben thun oder unterlaſſen. In dem erſten Falle werden die Erkenntnißvermögen zu Fertigkeiten erhöhet, und in dem andern verliehren wir die einmal erlang-

ten Fertigkeiten wieder §. 575. Folglich hanget auch, die Veränderung des Kopfs, ſehr von der Gewohnheit ab. Nemlich wenn eine Fertigkeit ſo groß wird, daß wir endlich nicht mehr auf die Handlung achtung geben dürfen, wenn wir ſie verrichten wollen, ſo wird ſie eine **Gewohnheit** genannt. Wenn wir eine Handlung ſehr ofte thun, ſo wird ſie ſo alt, daß wir ſie keiner Aufmerkſamkeit mehr würdigen §. 523. Folglich iſt es ganz natürlich, daß wir endlich eine Handlung ohne Aufmerkſamkeit verrichten können, wenn die Fertigkeit ſehr groß wird. Alsdenn haben wir die Handlung unendlich ofte gethan, und ſie iſt alſo was ſehr altes. Wer aus Gewohnheit flucht, der flucht ohne Bewußtſeyn. Es iſt demnach klar, daß die Gewohnheiten, und folglich auch unſere Lebensart und Erziehung, als wovon unſere Gewohnheiten abhangen, einen groſſen Einfluß in die Veränderungen unſeres Kopfs haben. Und daher iſt begreiflich, wie der Kopf eines Menſchen verändert werden kan, wenn derſelbe in eine andere Lebensart komt. Und manche Eltern ſind ſchuld daran, daß ihre Kinder langſame Köpfe bleiben, weil ſie dieſelben ſo ſchlecht erziehen.

Der

Der dritte Theil,

von dem

Begehrungsvermögen.

Das erſte Capitel.

Von den nächſten Gründen des Begehrungsvermögens in der Seele.

Der erſte Abſchnit.

Von der Gleichgültigkeit.

§. 647.

Bisher haben wir die eine Helfte unſerer Seele, den Inbegrif ihrer Erkenntnißvermögen, unterſucht, und wir wollen nun zu der Betrachtung ihrer andern Helfte, oder des Inbegrifs aller ihrer Begehrungsvermögen, fortgehen. Ehe wir aber dieſe andere Art der Vermögen unſerer Seele betrachten können, müſſen wir vorher, die nächſten Urſachen derſelben in der Seele, unterſuchen. Wir werden künftig überzeugt werden, daß unſere Begehrungsvermögen nicht anders, als Folgen unſerer Erkenntnißvermögen, anzuſehen ſind, und daß alle Begierden und Verabſcheuungen aus einer Erkenntniß entſtehen. Allein wir werden auch überzeugt werden, daß nicht, aus einer iedweden Erkenntniß, eine Begierde und Verabſcheuung entſtehe. Da nun dieſes diejenige Erkenntniß iſt, die uns in einer Gleichgültigkeit gegen den Gegenſtand läßt: ſo müſſen wir vor allen Dingen von der Gleichgültigkeit handeln, und hernach wollen wir die Eigenſchaften derjenigen Erkenntniß unterſuchen, aus welcher Begierden und Verabſcheuungen entſtehen. Nemlich wir haben ein Beurtheilungsvermögen, und wir ſtellen uns alſo von vielen Dingen, ihre Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten, oder beyde zugleich vor §. 617. Wenn wir uns die Vollkommenheit

menheit oder Unvollkommenheit vorſtellen, ſo thun wir dieſes entweder auf eine anſchauende oder ſymboliſche Art §. 623. **Nun gefält uns eine Sache**, wenn wir ihre Vollkommenheit auf eine anſchauende Art erkennen; oder wenn wir ſie uns anſchauend als gut, in ſo ferne ſie gut iſt, vorſtellen §. 99. Eine Sache kan in vielerley Abſicht gut ſeyn, man kan ſie ſich als nützlich, als ehrbar, als rechtmäßig, als rühmlich vorſtellen, und wer kan alle Arten der Vollkommenheiten und der Güte einer Sache namhaft machen? Wenn uns alſo etwas gefält, ſo iſt es genung, wenn wir es uns nur irgends in einer Abſicht als gut vorſtellen, wenn nur dieſes auf eine anſchauende Art geſchieht. **Eine Sache mißfält uns**, wenn wir ihre Unvollkommenheit auf eine anſchauende Art erkennen; oder wenn wir ſie uns anſchauend als böſe vorſtellen, in ſo ferne ſie böſe iſt §. 100. Nun kan eine Sache in vielerley Abſicht als böſe vorgeſtelt werden, man kan ſie ſich als ſchädlich, ſchändlich, laſterhaft, gottlos u. ſ. w. vorſtellen. Wenn uns alſo etwas mißfält, ſo iſt es genung, wenn man es ſich irgends in einer Abſicht als böſe vorſtelt, wenn es nur auf eine anſchauende Art geſchieht. Von der Richtigkeit dieſer Erklärungen muß ſich ein jeder aus ſeiner eigenen Erfahrung überzeugen, und auf ſolche Fälle achtung geben, da ihm etwas gefält oder mißfält. Da wird er nun allemal auf den erſten Blick erkennen, daß er ſich etwas als gut oder als böſe vorſtelle, wenn es ihm gefält oder mißfält. Wenn uns das Geſicht einer Perſon gefält, ſo halten wir es für ſchön, mißfält es uns aber, ſo halten wir es für häßlich. Allein das wichtigſte bey dieſer Sache iſt, daß man ſich überzeuge, daß das Gefallen und Mißfallen, aus einer anſchauenden Erkenntniß, entſtehe. Man rede hundertmal von einem häßlichen Geſichte, oder von einer ekelhaften Speiſe, man wird nicht eher ein Mißfallen fühlen, bis man nicht entweder ein ſolches Geſicht ſieht, und eine ſolche Speiſe ſieht, ſchmeckt und riecht; oder bis man nicht ſo ſtark auf dieſe Dinge achtung gibt, daß man

ſie in ihrer Abweſenheit wie vor den Augen hat. Und eben ſo verhält es ſich auch mit denen Dingen, die uns gefallen ſollen. Was uns nun weder gefält noch mißfält, das iſt uns **gleichgültig**, oder dagegen ſind wir gleichgültig. Alles dasjenige iſt uns demnach gleichgültig, deſſen Vollkommenheit wir weder anſchauend erkennen, noch die Unvollkommenheit deſſelben, was wir uns weder als gut noch als böſe in irgends einer Abſicht anſchauend vorſtellen. So iſt ein Menſch gegen die Ehre gleichgültig, wenn ſie ihm weder gefält noch mißfält, desgleichen gegen einen Menſchen und deſſen Zufälle.

§. 648.

Wenn uns etwas gleichgültig iſt, ſo iſt es uns entweder ganz gleichgültig, oder nur eines Theils und in gewiſſer Abſicht. **Eine Sache iſt uns ganz gleichgültig**, wenn wir ſie uns in keinerley Abſicht als gut oder als böſe anſchauend vorſtellen; oder wenn wir, keine einzige ihrer Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, anſchauen. Von ſolchen Sachen kan ich kein Beyſpiel anführen: denn wäre es gut gewählt, ſo gefiele es uns in dieſer Abſicht, wäre es aber ſchlecht gewählt, ſo mißfiele es uns, und es wäre uns alſo nicht ganz gleichgültig. Ich werde aber balde aus Gründen zeigen, daß wir gegen viele Dinge ganz gleichgültig ſind. **Eine Sache iſt uns nur zum Theil oder beziehungsweiſe gleichgültig**, wenn wir ſie uns in gewiſſer Abſicht weder als gut, noch als böſe, anſchauend vorſtellen; oder wenn wir weder eine gewiſſe beſtimte Vollkommenheit, noch das Gegentheil derſelben, in der Sache anſchauend gewahr werden. Geſetzt, daß ein Ehrgeitziger dadurch ſein Glück ſucht, daß ihn gewiſſe vornehme Perſonen hochachten und nicht verachten: ſo kan er ofte mit Gleichgültigkeit anhören, daß er von andern Leuten gelobt und getadelt wird, wenn ihn nur die vornehmen Perſonen, bey denen er ſich in Hochachtung ſetzen will, loben. Er iſt deswegen gegen das Lob und den Tadel anderer Leute nicht ganz gleichgültig, ſondern nur in ſo ferne

als er ſieht, daß ihr Lob ſein Glück nicht befördern, und ihr Tadel daſſelbe nicht hindern kan. So können uns gewiſſe Dinge gleichgültig ſeyn in Abſicht auf unſere Geſundheit, weil wir ſie weder als Mittel noch als Hinderniſſe derſelben anſchauend erkennen, und was dergleichen mehr iſt. Nun fragt ſichs, woher die Gleichgültigkeit entſtehe? Und da entſpringet ſie, aus einer doppelten Quelle. Einmal, aus der gänzlichen Unwiſſenheit einer Sache. Und zwar erſtlich, wenn uns eine Sache ganz unbekannt iſt, wenn wir ſie uns gar nicht vorſtellen: ſo haben wir von ihr gar keinen Begrif, und noch vielweniger von ihrer Vollkommenheit und Unvollkommenheit, und folglich ſind uns ſolche ganz unbekannte Dinge gänzlich gleichgültig. Wer ſich nun nicht für allwiſſend hält, der muß nothwendig zugeſtehen, daß ihm unendlich viele Dinge ganz gleichgültig ſind. Zum andern wenn uns eine Sache eines Theils unbekannt iſt, ſo ſind wir zum Theil gegen ſie gleichgültig, in Abſicht der Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, die uns in der Sache unbekannt ſind. Daher ſehen wir, daß ofte unſere Gleichgültigkeit gegen eine Sache abnimt, ie mehr wir ſie kennen lernen. Anfänglich kan uns ein Menſch ſehr gleichgültig ſeyn, weil uns viele ſeiner Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten unbekannt ſind, die uns aber bey einer mehrern Bekanntſchaft immer mehr und mehr bekannt werden. Zum dritten kan uns eine Sache gleichgültig ſeyn, in ſo ferne wir von ihren Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten abſtrahiren. Daher, die abſtracten Unterſuchungen in den Wiſſenſchaften, gemeiniglich unſer Gemüth gegen den Gegenſtand gleichgültig laſſen. Zum andern entſteht, die Gleichgültigkeit, aus einer ſymboliſchen Erkenntniß. In ſo ferne wir uns eine Sache blos ſymboliſch vorſtellen, in ſo ferne haben wir von ihr keine anſchauende Erkenntniß, und folglich kan ſie uns weder gefallen noch mißfallen. Haben wir von einer Sache gar keine andere als eine ſymboliſche Erkenntniß, ſo bleiben wir gegen ſie ganz gleichgültig, und ſolten

wir

wir ſie uns gleich als vollkommen oder unvollkommen vorſtellen. Und wenn wir uns, die Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Sache, anſchauend und ſymboliſch zugleich vorſtellen: ſo bleiben und ſind wir allemal gegen ſie gleichgültig, in ſo ferne wir ſie uns ſymboliſch vorſtellen. Die ſymboliſche Erkenntniß ſelbſt kan uns gefallen oder mißfallen, weil wir ſie in unſerer Seele fühlen, und alſo anſchauend erkennen. Wir ſagen nur, daß uns der Gegenſtand gleichgültig bleibe, in ſo ferne wir ihn ſymboliſch erkennen. Man muß das Gefallen und Mißfallen über die Zeichen der Sache, und über die ſymboliſche Erkenntniß nicht verwechſeln, mit dem Gefallen und Mißfallen über die Sache. Ein Wortforſcher kan mit vielem Vergnügen in der Bibel leſen, und er bleibt gegen den Inhalt derſelben doch gleichgültig. Bey der ſymboliſchen Erkenntniß haben wir, eine ungemein ſchwache und kleine Erkenntniß, von der Sache ſelbſt: denn ſie wird, durch die ſtärkere Vorſtellung der Zeichen, bey nahe ganz unterdruckt. Folglich iſt es nicht möglich, daß ſie eine ſo groſſe Würkung ſolte hervorbringen können, als das Gefallen und Mißfallen über die Sache iſt. Daher komts, daß, die gelehrten Unterſuchungen der Dinge, unſer Gemüth in einer ſo groſſen Gleichgültigkeit gegen dieſelben laſſen; weil ſie mehrentheils ganz oder gröſtentheils ſymboliſch ſind. Manche Leute ſind gegen viele Güter dieſer Welt, gegen Reichthum, Cron und Scepter, gegen die Ehre u. ſ. w. gleichgültig. Sie bilden ſich ein, es rühre dieſes aus ihrer groſſen Frömmigkeit und Tugend her. Allein wenn man die Sache genauer unterſucht, ſo findet man, daß ihre Gleichgültigkeit entweder aus der Unwiſſenheit, oder aus der ſymboliſchen Erkenntniß, herrührt. Wenn ein einfältiges Bauerweib, gegen alle königliche Hoheit, gleichgültig iſt: ſo kan man ihr dieſes eben ſo wenig zur Tugend anrechnen, als wenn ein wilder Americaner, gegen viele Bequemlichkeiten des Lebens, ganz unempfindlich iſt.

§. 649.

Ein ganz gleichgültiges Gemüth iſt ein Gemüth, in deſſen ganzer Vorſtellung nicht eine einzige Vorſtellung angetroffen wird, welche ein Gefallen oder Mißfallen verurſacht. Ein Menſch würde alſo ein gänzlich gleichgültiges Gemüth beſitzen, wenn er nicht die allergeringſte Vorſtellung hätte, die ihm entweder ſelbſt, oder deren Gegenſtand ihm gefiele, oder mißfiele. So bald alſo ein Menſch nur eine einzige allerkleinſte Vorſtellung beſitzt, die ihm entweder ſelbſt gefält oder mißfält, oder deren Gegenſtand ihm gefält oder mißfält, ſo bald iſt ſein Gemüth nicht mehr ganz gleichgültig. Nun kan man ſich leicht überzeugen, daß das menſchliche Gemüth niemals, nicht einmal einen einzigen Augenblick, in dem Zuſtande einer gänzlichen Gleichgültigkeit ſich befinden könne. Denn in einem ſolchen Zuſtande kan nicht die geringſte Begierde oder Verabſcheuung da ſeyn, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Folglich könnte auch alsdenn keine Vorſtellung gewürkt werden: denn das geſchieht allemal durch eine Begierde. Folglich müſte, in einem ſolchen Zuſtande, die Vorſtellungskraft der Seele gar nicht thätig und würkſam ſeyn, und das iſt ſchlechterdings unmöglich, ſo lange die Seele würklich iſt. Wenn die Seele in einen Zuſtand der gänzlichen Gleichgültigkeit geriethe, ſo würde ſie untergehen, und vernichtet werden §. 169. Allein das Gemüth iſt eines Theils gleichgültig, wenn in ihm einige Vorſtellungen würklich ſind, die entweder gar kein Gefallen und Mißfallen verurſachen, oder welche dieſes in gewiſſer Abſicht nicht thun. Wenn alſo nicht alle Vorſtellungen, die zugleich in unſerm Gemüthe ſind, in allen Abſichten Gefallen oder Mißfallen erwecken: ſo iſt unſer Gemüth zum Theil gleichgültig. Wenn gar keine Gleichgültigkeit in unſerm Gemüthe, zu einer gewiſſen Zeit, ſeyn ſolte: ſo müſte zu derſelben Zeit keine Unwiſſenheit und keine ſymboliſche Erkenntniß in Abſicht auf die Dinge, die wir uns vorſtellen, in unſerm Gemüthe angetroffen werden. Allein,

lein, welcher Menſch kan ſich rühmen, daß er auch nur eine einzige Sache ſo vollſtändig einſehe, daß gar keine Unwiſſenheit in Abſicht auf dieſelbe übrig ſey. Folglich hält, auch in dieſem Stücke, die Natur eine Mittelſtraſſe. Unſer Gemüth iſt niemals ganz gleichgültig, es iſt aber auch niemals ohne alle Gleichgültigkeit.

§. 650.

Es iſt bisher von denen Dingen gehandelt worden, von denen man ſagt, daß ſie einem Menſchen oder einem andern denkenden Weſen gleichgültig ſind; und wir haben uns überzeugt, daß alles dasjenige einem Menſchen gleichgültig ſey, wovon er keine Kenntniß hat, oder was er ſich blos ſymboliſch vorſtelt. Manchmal aber nennt man auch Dinge, an und vor ſich betrachtet, gleichgültig. Die Gleichgültigkeit, von der wir bisher geredet haben, befindet ſich in der Erkenntniß eines denkenden Weſens, und man kan, gegen die beſten und ſchlimſten Dinge, auf dieſe Art gleichgültig ſeyn und bleiben. Allein man ſchreibt auch Dingen ſelbſt, ſie mögen erkannt oder nicht erkannt, anſchauend oder ſymboliſch erkannt werden, eine Gleichgültigkeit zu; und da verſteht man, durch **gleichgültige Dinge**, ſolche Dinge, die weder gut noch böſe ſind. Und man theilt ſie ein in **ſchlechterdings gleichgültige Dinge**, und in ſolche Dinge, die beziehungsweiſe gleichgültig ſind. Jene ſind ſolche Dinge, die gar nicht und in keinerley Abſicht gut oder böſe ſind, die weder eine Vollkommenheit noch Unvollkommenheit haben und verurſachen. Dergleichen Dinge ſind ſchlechterdings unmöglich, denn alle mögliche Dinge ſind vollkommen und gut §. 98. 99. und alle endliche Dinge ſind gut und böſe zugleich §. 199. Allein **beziehungsweiſe gleichgültige Dinge** ſind ſolche Dinge, die weder zu einer gewiſſen Vollkommenheit, noch zu der ihr entgegengeſetzten Unvollkommenheit, etwas beytragen. So haben manche Gottesgelehrte das Reiten, Tanzen, Fechten, unter die gleichgültigen Dinge gerechnet; weil ſie nach ihrer Meinung die Frömmigkeit nicht

beför-

befördern, und auch nicht hindern, und alſo in Abſicht auf die Frömmigkeit gleichgültig ſind. In der beſten Welt giebts auch ſolche gleichgültige Dinge nicht. Denn da in dieſer Welt ein ſo groſſer allgemeiner Zuſammenhang iſt, als in einer Welt ſeyn kan §. 440. und da ſonderlich alle Dinge wie Zwecke und Mittel, und wie nützliche Dinge, mit einander verbunden ſind §. 444. 446. ſo iſt nichts in der beſten Welt, welches nicht mit einer iedweden Vollkommenheit in dieſer Welt in einer Verbindung ſtehen ſolte, und alſo kan es in keinerley Abſicht gleichgültig ſeyn. Wenn wir alſo alle Dinge dergeſtalt uns anſchauend vorſtellen könnten, wie ſie beſchaffen ſind, ſo würden wir gegen kein Ding gleichgültig ſeyn können. Und das iſt die Urſach, warum GOtt gegen Nichts gleichgültig iſt, wie wir in der natürlichen Gottesgelahrheit zeigen werden.

* *

Der andere Abſchnit,

Von dem Vergnügen und Mißvergnügen.

§. 651.

Das **Vergnügen** iſt der Zuſtand der Seele, welcher daher entſteht, wenn uns etwas gefält; oder welcher, aus der anſchauenden Erkenntniß der Vollkommenheit, entſteht. Oder man kan auch ſagen, es beſtehe in derjenigen Veränderung oder Beſtimmung, welche die Seele innerlich empfindet, wenn ſie was guts ſich anſchauend vorſtelt. Wenn daher einige Weltweiſe das Vergnügen, durch eine Empfindung des Guten, erklären: ſo muß man dieſe Erklärung nur nicht ſo verſtehen, als wenn alles Vergnügen ein Vergnügen der Sinne und weiter nichts wäre. Das **Mißvergnügen** iſt der Zuſtand der Seele, welcher daher entſteht, wenn uns etwas mißfält; oder welcher, aus der anſchauenden Erkenntniß der Unvollkommenheit,

menheit, entſteht. Oder man kan auch ſagen, das Mißvergnügen beſtehe in derjenigen Veränderung oder Beſtimmung, welche die Seele innerlich empfindet, wenn ſie etwas Böſes anſchauend erkennt. Wenn daher einige das Mißvergnügen, durch eine Empfindung des Böſen, erklären: ſo läßt ſich dieſe Erklärung recht gut vertheidigen, wenn man nur nicht blos das Mißvergnügen der Sinne darunter verſteht. Der **Zuſtand der Gleichgültigkeit** iſt der Zuſtand der Seele, in welchem ſie weder ein Vergnügen noch ein Mißvergnügen empfindet. Die Richtigkeit dieſer Erklärungen erhellet, aus den Unterſuchungen des 647. Abſatzes. Alles Vergnügen und Mißvergnügen entſtehet entweder aus einer wahren anſchauenden Erkenntniß des Guten und Böſen, oder aus einer falſchen §. 489. Jene heiſſen **ein wahres Vergnügen** und **ein wahres Mißvergnügen**, dieſe aber **ein Scheinvergnügen** und **ein Scheinmißvergnügen** Das wahre Vergnügen entſteht aus dem Anſchauen wahrer Vollkommenheiten und Güter, in ſo ferne wir ſie richtig erkennen; und das wahre Mißvergnügen aus dem Anſchauen der wahren Unvollkommenheiten und Uebel, in ſo ferne wir ſie richtig erkennen. So iſt das Vergnügen über GOtt, die Wahrheit und Tugend, wahr, wenn wir uns alle dieſe Dinge richtig vorſtellen. Und eben ſo iſt das Mißvergnügen über die Sünde, den Irrthum, die Krankheit, wahr, wenn wir dieſe Dinge richtig erkennen. Das Scheinvergnügen entſteht entweder daher, wenn wir uns das Böſe als gut, oder das wahre Gute irrig vorſtellen. Das Vergnügen über die Sünde, in ſo ferne ſie Sünde iſt, iſt ein Scheinvergnügen. Man kan aber auch über GOtt ein Scheinvergnügen empfinden, wenn man ſich ihn irrig vorſtelt. Das Scheinmißvergnügen entſteht entweder daher, wenn man ſich das Gute als böſe vorſtelt, oder wenn man ſich wahre Uebel auf eine irrige Art vorſtelt. So iſt das Mißvergnügen über die Tugend falſch, es kan aber auch iemand über die Sünde ein Scheinmißvergnügen empfinden.

Wir behaupten nicht, daß das Scheinvergnügen gar kein Vergnügen, und das Scheinmißvergnügen gar kein Mißvergnügen ſey: denn das iſt unſerm unleugbaren Gefühl zuwider. Sondern es iſt falſch, weil in dem wahren Vergnügen und Mißvergnügen unſtreitig mehr Wahrheit anzutreffen iſt, als in dem Scheinvergnügen und Scheinmißvergnügen.

§. 652.

Ein einfaches Vergnügen entſteht aus der anſchauenden Erkenntniß einer einfachen Vollkommenheit, und **das einfache Mißvergnügen** aus der anſchauenden Erkenntniß einer einfachen Unvollkommenheit. **Das zuſammengeſetzte Vergnügen** entſteht aus der anſchauenden Erkenntniß einer zuſammengeſetzten und mannigfaltigen Vollkommenheit; und **das zuſammengeſetzte Mißvergnügen** aus der anſchauenden Erkenntniß einer zuſammengeſetzten und mannigfaltigen Unvollkommenheit §. 651. 97. Alles Vergnügen und Mißvergnügen, ſo wir in uns ſelbſt erfahren, iſt allemal zuſammengeſetzt; weil wir uns alsdenn allemal, viel Gutes und Böſes zugleich, vorſtellen. Folglich können wir kein Beyſpiel, von dem einfachen Vergnügen und Mißvergnügen, anführen. Unterdeſſen iſt unleugbar, daß, das zuſammengeſetzte Vergnügen, ein Inbegrif vieler einfachen Vergnügen ſey; gleichwie das zuſammengeſetzte Mißvergnügen als ein Ganzes betrachtet werden muß, welches aus vielen einfachen Mißvergnügen zuſammengeſetzt iſt. **Das ſinnliche Vergnügen und Mißvergnügen** entſteht aus einer ſinnlichen und undeutlichen Erkenntniß des Guten und Böſen, welche entweder blos dunkel, oder verworren iſt: wie z. E. das Vergnügen und Mißvergnügen über eine angenehme, oder ekelhafte Speiſe. Hieher gehört **das Vergnügen und Mißvergnügen der Sinne**, wenn der Gegenſtand derſelben eine gegenwärtige Sache iſt, die wir empfinden, z. E. das Vergnügen über eine Muſik, einen ſchönen Garten u. ſ. w. Das Vergnügen und Mißvergnügen der

Sinne

Sinne iſt allemal ſinnlich, allein nicht alles ſinnliche Vergnügen und Mißvergnügen iſt ein Vergnügen und Mißvergnügen der Sinne. Man kan ein ſinnliches Vergnügen und Mißvergnügen über GOtt, den Irrthum und andere Dinge haben, die nicht in die Sinne fallen. **Das vernünftige Vergnügen und Mißvergnügen** entſteht, aus einer deutlichen anſchauenden Erkenntniß des Guten und Böſen, wie z. E. das Vergnügen über die Gründlichkeit der Erkenntniß u. ſ. w. Das vernünftige iſt nicht allemal wahr, und das ſinnliche nicht allemal falſch; ſondern das Vergnügen und Mißvergnügen beyder Arten kan wahr, oder falſch ſeyn.

§. 653.

Die Erfahruug lehrt uns, daß in der Seele, zu gleicher Zeit und in einem und eben demſelben Augenblicke, Vergnügen und Mißvergnügen neben einander ſeyn können; wenn in der dermaligen ganzen Vorſtellung unſerer Seele einige Vorſtellungen angetroffen werden, die uns gefallen, und andere, die uns mißfallen §. 651. Alsdenn ſind Vergnügen und Mißvergnügen mit einander vergeſellſchaftet §. 495. Wenn nun alles Vergnügen der Seele zuſammengenommen ſtärker iſt, als das damit vergeſellſchaftete Mißvergnügen, ſo nennt man dieſen Zuſtand **das Uebergewicht des Vergnügens**; iſt aber das Mißvergnügen ſtärker als das Vergnügen, welches mit ihm vergeſellſchaftet iſt, ſo nennt man dieſen Zuſtand **das Uebergewicht des Mißvergnügens.** Dieſe Zuſtände können entweder in Abſicht auf die ganze Vorſtellung angenommen werden, welche in einer gewiſſen Zeit die ganze Seele ausfült; oder in Abſicht auf einen gewiſſen beſondern Gegenſtand. In der erſten Abſicht hat die Seele zu einer gewiſſen Zeit ein überwiegendes Vergnügen, wenn alles ihr Vergnügen, welches zu derſelben Zeit in ihr würklich iſt, ſtärker iſt, als alles Mißvergnügen, welches ſie zu derſelben Zeit empfindet. Und auf eine ähnliche Art kan ſie, ein überwiegendes Mißvergnügen, haben. In der andern Abſicht kan man

z. E. ſagen, daß ein Vater über ſeinen Sohn ein überwiegendes Vergnügen habe, wenn ſein Vergnügen über denſelben ſtärker iſt, als das Mißvergnügen über denſelben. Und auf eine ähnliche Art kan man ſagen, daß ein Vater über ſeinen Sohn, oder über irgends einen andern Gegenſtand, ein überwiegendes Mißvergnügen empfinde. In dem Uebergewichte des Vergnügens iſt das Vergnügen nicht allemal klärer, als das Mißvergnügen, ſondern dieſes kan klärer ſeyn als jenes, welches demohnerachtet ſtärker iſt: weil, die ſtärkſten Vorſtellungen, nicht allemal die klärſten ſind. So kan ein Menſch, in dem Uebergewichte des Vergnügens, ſo traurig werden, daß er weint. Und in dem Uebergewichte des Mißvergnügens iſt, das Mißvergnügen, nicht allemal klärer, als das Vergnügen; ſondern dieſes kan klärer ſeyn als jenes, welches demohnerachtet ſtärker iſt §. 494. So kan ein Menſch einen verzehrenden Gram in ſeiner Seele ernähren, und dennoch in manchen Augenblicken luſtig werden und lachen, wenn er an ſeinen Gram nicht denkt. Wenn nun das Vergnügen eben ſo ſtark iſt, als das damit vergeſellſchaftete Mißvergnügen, ſo nennt man dieſes **den Zuſtand des Gleichgewichts**. Wenn uns eine Sache im gleichen Grade gefält und mißfält, ſo befinden wir uns in Abſicht auf dieſelbe in dieſem Zuſtande. Und wir können allemal abnehmen, daß wir uns in dieſem Zuſtande befinden, ſo ofte wir uns nicht entſchlieſſen können, etwas zu thun oder zu laſſen. Das Gleichgewicht iſt in Abſicht auf den Willen, was die zweifelhafte Erkenntniß in Abſicht auf den Verſtand iſt. Bey dieſer kan man gar nicht mit ſich ſelbſt eins werden, ob man die Sache für wahr oder für falſch halten ſolle; und bey jenem kan man nicht mit ſich ſelbſt eins werden, ob man die Sache vielmehr begehren als verabſcheuen, oder vielmehr verabſcheuen als begehren ſolle, wie künftig erhellen wird. Unſer Wille befindet ſich bey dem Gleichgewichte in dem Zuſtande einer Waage, welche von beyden Seiten durch gleich ſtarke Gewichte gezogen wird, und daher hat es eben dieſen Namen erhalten.⌋

§. 654.

Vergnügen und Mißvergnügen ſind Empfindungen und Vorſtellungen §. 651. Folglich gilt von ihnen alles, was wir von dem Verhältniſſe der ſtärkern und ſchwächern Vorſtellungen gegen einander erwieſen haben §. 508. 538. 539. 523. Folglich können wir, ohne fernern Beweis, folgende Wahrheiten annehmen. 1) Durch ein ſtärkeres Vergnügen werden nicht nur, die ſchwächern Vergnügen von anderer Art, verdunkelt; ſondern auch die Mißvergnügen, ſie mögen nun neben demſelben zugleich da ſeyn, oder vor demſelben vorhergehen, oder auf daſſelbe folgen. Folglich wird in dem Uebergewichte des Vergnügens alles Mißvergnügen, es mag nun zugleich da ſeyn, oder vorhergegangen ſeyn, oder nachfolgen, verdunkelt und unterdruckt. Dieſes erfährt ein ieder bey ſich ſelbſt, wenn er recht vergnügt iſt. In den Umarmungen eines geliebteſten Freundes vergißt man leicht aller mißvergnügten Umſtände, und luſtige aufgeräumte Leute können nicht leicht durch ein Mißvergnügen niedergeſchlagen werden. 2) Durch ein ſtärkeres Mißvergnügen wird nicht nur alles ſchwächere Mißvergnügen von anderer Art verdunkelt; ſondern auch alles ſchwächere Vergnügen, ſie mögen nun neben demſelben zugleich in der Seele da ſeyn, oder vor demſelben vorhergehen, oder auf daſſelbe folgen. Folglich wird, in dem Uebergewichte des Mißvergnügens, alles Vergnügen verdunkelt, welches zugleich da iſt, oder vorhergegangen, oder nachfolgt §. 653. Wenn ein Menſch ſich grämt, und auf irgend eine andere Art überwiegend mißvergnügt iſt: ſo ſchmeckt ihm weder Eſſen noch Trinken, er iſt gegen alle Reitzungen fühllos, er ſtelt ſich das menſchliche Leben dergeſtalt auf der ſchlimmen Seite vor, daß er der gröſten Vergnügen zu vergeſſen ſcheint, die er vordem genoſſen hat. 3) Durch ein ſchwächeres Vergnügen werden, die ſtärkern Vergnügen und Mißvergnügen von anderer Art, erhöhet und erleuchtet, die entweder mit ihm zugleich da ſind, oder die vorhergegangen ſind, oder die nachfolgen. Bey einem tugendhaften

haften Menſchen wird, das Vergnügen über GOtt, und das Mißvergnügen über das wahre Elend dieſes Lebens, ungemein erhöhet, durch das ſchwache Vergnügen, welches er über die Güter dieſer Welt empfindet. 4) Durch ein ſchwächeres Mißvergnügen wird, nicht nur das ſtärkere Mißvergnügen von anderer Art, ſondern auch das ſtärkere Vergnügen erhöhet und erleuchtet, welche entweder mit ihm in der Seele zugleich da ſind, oder vor ihm dageweſen ſind, oder auf daſſelbe folgen. Das ſchwächere Mißvergnügen über das Gute bey einem Tugendhaften, erhöhet bey ihm ungemein, das Vergnügen über die geiſtliche und ewige Glückſeligkeit, und das Mißvergnügen über die Sünde, und die daher entſtehende ewige und geiſtliche Unglückſeligkeit.

§. 655.

Unſer Vergnügen und Mißvergnügen iſt verſchiedener Grade fähig, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden können. 1) Ueber ie mehrere und mannigfaltigere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten das Vergnügen und Mißvergnügen entſtehen, folglich ie zuſammengeſetzter ſie ſind, deſto gröſſer ſind ſie §. 652. Ein Menſch iſt viel vergnügter, wenn er in ſeinem Zuſtande viele Güter antrift, die ihn vergnügen. Und wenn mißvergnügte Leute ihr Mißvergnügen recht groß vorſtellen wollen, ſo führen ſie unendlich viele Urſachen deſſelben an. 2) Je gröſſer das Gute und Böſe iſt, ie wichtiger und erheblicher beydes iſt, worüber unſer Vergnügen und Mißvergnügen entſtehen, deſto gröſſer ſind ſie. Ein Vergnügen über ein groſſes Gut iſt ſo groß, als viele Vergnügen über kleinere Güter zuſammengenommen; und eben ſo verhält es ſich auch mit dem Mißvergnügen. Daher komt es, daß unſer Vergnügen und Mißvergnügen dadurch gewaltig vermehrt werden, wenn wir uns den Gegenſtand als was Groſſes vorſtellen, wenn es gleich nicht wahr ſeyn ſolte. Und wenn zwey Perſonen ein Vergnügen und Mißvergnügen über einerley Güter und Uebel empfinden, ſo hat derjenige ein

gröſſer

gröſſer Vergnügen und Mißvergnügen, der ſie für gröſſere Güter und Uebel hält, als der andere. 3) Aus einer ie vollkommenern, gröſſern und ſtärkern anſchauenden Erkenntniß das Vergnügen und Mißvergnügen entſteht, folglich aus einer ie richtigern, klärern, deutlichern, lebhaftern und gewiſſern anſchauenden Erkenntniß, deſto gröſſer und vollkommener ſind ſie. 4) Je gröſſer und ſtärker die Vergnügen und Mißvergnügen anderer Art ſind, zwiſchen denen oder mitten unter denen ein Vergnügen und Mißvergnügen dennoch empfunden wird, deſto gröſſer und ſtärker muß es ſeyn. Freylich, wenn ſonſt kein Vergnügen und Mißvergnügen anderer Art in der Seele angetroffen wird, oder wenn es ſehr dunkel und ſchwach iſt: ſo kan ein gewiſſes Vergnügen oder Mißvergnügen ſehr lebhaft empfunden werden, weil das Gemüth alsdenn nicht zerſtreuet iſt; allein deswegen iſt es nicht gleich um ſo viel ſtärker. Wenn aber z. E. das Vergnügen über GOtt, mitten unter allen Mißvergnügen, welches uns die Sünde und andere Uebel verurſachen, und mitten unter den Vergnügungen über andere Güter, dennoch in einer gehörigen Stärke fortdauern kan, ſo muß es ſehr groß ſeyn, weil es ſo viele Hinderniſſe zu überwinden im Stande iſt. Bey dieſer Gelegenheit können wir einige gewöhnliche Ausdrücke erklären, und dadurch die Natur des Vergnügens und Mißvergnügens etwas erläutern. Alles dasjenige **ergözt** oder **vergnügt** uns, welches eine Urſach des Vergnügens iſt. So ſagt man, daß die Tugend und Sünde die Menſchen ergözen. Dasjenige, was das Vergnügen vermehrt, wird **bequem** oder **angenehm** genennt. So verſteht man, durch die Bequemlichkeit des Lebens, alles dasjenige, was unſer Vergnügen vermehrt. Und wenn man iemanden beſucht, und man trift bey ihm ſchon Geſellſchaft an, ſo iſt man ihm ein angenehmer Gaſt, wenn man ſein Vergnügen vermehrt. **Unbequem** iſt alles dasjenige, wodurch das Vergnügen vermindert wird, man nennt es auch **unangenehm**; als wenn man iemanden, zu einer unbequemen

Zeit, beſucht. Durch Unbequemlichkeiten des Lebens verſteht man eben alles dasjenige, was unſer Vergnügen vermindert. Dasjenige, wodurch das Mißvergnügen vermehrt wird, heißt **beſchwerlich**. So fält uns ein Beſuch beſchwerlich, wenn man ſchon mißvergnügt iſt, und wenn uns derſelbe woran hinderlich fält, und alſo die Urſachen unſeres Mißvergnügens vermehrt. Was aber das Mißvergnügen vermindert, **das thut uns ſanfte**, oder iſt nicht unangenehm, als wenn man eine Wunde hat, ſo wird ofte ein neuer Verband uns ſehr ſanfte thun. Und ein Beſuch iſt uns nicht unangenehm, wenn er unſer Mißvergnügen vermindert.

§. 656.

Aus den Unterſuchungen der Grade des Vergnügens und Mißvergnügens laſſen ſich einige Erfahrungen erklären, die wir, von der unterſchiedenen Stärke des Vergnügens und Mißvergnügens, haben. Nemlich das Gute und das Böſe, welches uns ergötzt und mißvergnügt macht, iſt entweder zu der Zeit, da wir das Vergnügen und Mißvergnügen darüber empfinden, gegenwärtig, oder es iſt vergangen, oder es iſt zukünftig. Wenn das erſte iſt, ſo empfinden wir innerlich oder zugleich äuſſerlich das Gute und das Böſe, in den andern Fällen aber ſtellen wir es uns durch die Einbildungskraft vor, oder wir ſehen es vorher. Da nun die Empfindungen der Art nach ſtärkere und klärere Vorſtellungen ſind, als die Einbildungen und Vorherſehungen §. 538. ſo iſt auch, das Vergnügen und Mißvergnügen über das Gegenwärtige, gewöhnlicher Weiſe ſtärker und klärer, als das Vergnügen und Mißvergnügen über das Vergangene und Zukünftige; und es iſt daher ganz natürlich, daß durch das erſtere die letztern gewaltig verhindert, verdunkelt und geſchwächt werden. Daher lehrt uns die Erfahrung, daß man, über einen gegenwärtigen vergnügten oder mißvergnügten Augenblick, gar leicht das Vergnügen und Mißvergnügen über vergangene und zukünftige Dinge aus der Acht läßt. Unterdeſſen da auch

die Empfindungen geſchwächt, und verdunkelt werden können, §. 539. ſo kan ebenfals ein Mißvergnügen und Vergnügen, wenn es gleich über ein gegenwärtiges Uebel oder Gut entſteht, verhindert, verdunkelt und geſchwächt werden, wenn man entweder ein vergangenes oder zukünftiges Uebel und Gut ſich viel ſchlimmer und beſſer anſchauend vorſtelt; oder wenn man, durch viele kleinere Mißvergnügen und Vergnügen über das Vergangene und Zukünftige, die Aufmerkſamkeit zerſtreuet, daß ſie zuſammengenommen viel ſtärker und klärer werden, als das Mißvergnügen und Vergnügen über das Gegenwärtige. So kan ein Menſch durch eine vergangene Noth, und durch die ſchmerzhafte Erinnerung vieler begangenen Uebel, oder durch eine bevorſtehende Noth, und durch die Befürchtung vieler bevorſtehenden Uebel, ſo mißvergnügt werden, daß er das Vergnügen über Eſſen und Trinken, und andere angenehme gegenwärtige Umſtände, kaum fühlt. Und eben ſo kan ein Menſch, den Betrachtungen vergangener und zukünftiger Güter, ſo ſehr nachhängen, daß er ſeine gegenwärtigen elenden Umſtände kaum fühlt. Ein ſterbender Frommer fühlt kaum ſeine gegenwärtigen Schmerzen, indem er ſich in dem Vorſchmacke der ewigen Freuden zu verliehren ſcheint. Und wenn ein Vergnügen oder Mißvergnügen ſo beſchaffen iſt, daß das Gemüth ohne demſelben ſich entweder in dem Zuſtande der Gleichgültigkeit wenigſtens bey nahe, oder in dem Zuſtande des Gleichgewichts befinden würde: ſo iſt es bey nahe das einzige in der Seele, welches alſo gar keine Hinderniſſe in derſelben antrift §. 651. 653. Folglich iſt es eben deswegen ſo lebhaft, und es wird eben deswegen mit einem ſo groſſen Bewußtſeyn gefühlt, weil die Aufmerkſamkeit mit geſamleten Kräften daſſelbe anſchauen kan §. 521. Phlegmatiſche Leute, die ein träges einförmiges und ſtilles Leben füren, ſind ſich eines Schmauſſes wer weiß wie ſtark und lange bewußt. Und eben ſo verhält es ſich auch mit den geringſten Schmerzen, die ſie in ihrem Körper fühlen.

§. 657.

Es äuſſert ſich hier noch ein merkwürdiger Umſtand, durch welchen unſer Vergnügen und Mißvergnügen, einen verſchiedenen Grad der Stärke, bekomt. Nemlich alles Gute und Böſe kan, in Abſicht auf uns, in zwey Arten abgetheilt werden. Zu der erſten gehören **unſere Güter**, welche uns vollkommener machen, ſie mögen nun entweder unſere Seele, oder unſern Körper, oder unſern äuſſerlichen Zuſtand vollkommener machen. **Unſere Uebel** machen uns ſelbſt unvollkommener, entweder in Abſicht unſerer Seele, oder unſeres Körpers, oder unſeres äuſſerlichen Zuſtandes. Die übrigen Güter und Uebel ſind, in Abſicht auf uns, **fremde Güter** und **Uebel**. Die erſtern kan man auch, **eigenthümliche Güter** und **Uebel** nennen. Meine Geſundheit und Krankheit iſt, in Abſicht auf mich, ein eigenthümliches Gut und Uebel; aber die Geſundheit und Krankheit eines andern Menſchen iſt, in Abſicht auf mich, ein fremdes Gut und Uebel. Doch kan etwas zu beyden Arten zugleich, aber in verſchiedener Abſicht, gehören, wenn man an den Gütern und Uebeln anderer Antheil nimt, z. E. an der Geſundheit und Krankheit der Unſrigen. Die eigenthümlichen Güter und Uebel ſind entweder **innerliche** und einheimiſche, oder **äuſſerliche Güter** und **Uebel**. Jene ſind in mir und meinem innerlichen Zuſtande würklich, als Geſundheit und Krankheit; dieſe aber auſſer mir, in meinem äuſſerlichen Zuſtande, als Ehre, Reichthum, Verachtung, Verluſt der zeitlichen Güter. Und nun können wir, zwey wichtige Anmerkungen, machen. Einmal, das Vergnügen und Mißvergnügen über eigenthümliche Güter und Uebel iſt gewöhnlicher Weiſe viel ſtärker, als über fremde, ob wir gleich erkennen, daß die letztern viel gröſſer ſind, als die erſten. Und das komt daher, weil wir uns unſerer ſelbſt viel ſtärker bewußt ſind, als anderer Dinge. Und da wir an den eigenthümlichen Gütern und Uebeln Antheil nehmen, und bey ihnen intereßirt ſind: ſo werden wir mehr gereitzt auf ſie achtung zu geben, als auf fremde.

Bey

Bey den leztern denkt man: was gehen ſie mir an? Wenn uns die Zähne wehe thun, ſo fühlen wir den Schmerz ſtärker, als den Schmerz, den ein kranker Menſch vor unſern Augen leidet, ob wir gleich ſelbſt erkennen, daß er viel mehr ausſteht, als wir. Daher komts, daß ein jeder Nothleidender ſich für den elendeſten Menſchen hält, und daß er allemal bereit iſt, ſeine Noth mit anderer Noth zu vertauſchen. Unſer eigen Glück freuet uns mehr, als das Glück anderer leute. Und fremde Güter und Uebel machen uns nicht eher vergnügt oder mißvergnügt, bis wir nicht irgends auf eine Art an ihnen Antheil nehmen, und ſie als unſer eigen betrachten. Ein intereßirter Menſch iſt, bey aller fremden Noth, unempfindlich. Wer aber denkt: ich bin ein Menſch und nichts Menſchliches iſt in Abſicht auf mich ganz fremde, der fühlt auch die Noth ſeiner Nebenmenſchen. Folglich wächſt unſer Vergnügen und Mißvergnügen nicht vornemlich, durch die Vorſtellung der Gröſſe des Guten und Böſen in dem Gegenſtande; ſondern vornemlich durch die Gröſſe des Antheils, den wir an ihnen nehmen. Daher können wir auch nicht verbunden werden, fremde Menſchen überhaupt mehr zu lieben als unſere Verwandten, ob wir gleich geſtehen müſſen, daß ſie viel vollkommener ſind als die leztern. Zum andern, die innerlichen Güter und Uebel erwecken uns gewöhnlicher Weiſe ein ſtärkeres Vergnügen und Mißvergnügen, als die äuſſerlichen, weil ſie uns näher angehen, und alſo unſere Aufmerkſamkeit ſtärker beſchäftigen. Der Verluſt der äuſſerlichen Güter greift uns, wenn übrigens alles von beyden Seiten gleich iſt, nicht ſo ſtark an, als Krankheiten und dergleichen Uebel, die in unſerm innerlichen Zuſtande befindlich ſind. Und welches äuſſerliche Gut kan uns ſo ſtark vergnügen, als das Gefühl des guten Gewiſſens?

§. 658.

Wenn wir ein Gut oder ein Uebel anſchauend erkennen, ſo ſtellen wir uns entweder jenes blos als gut, und dieſes blos als böſe vor; oder wir ſtellen uns den Gegen-

ſtand als etwas Gutes und Böſes zugleich vor. Wenn wir uns etwas blos als gut anſchauend vorſtellen, ſo entſteht daher **ein reines Vergnügen**; welches deswegen rein genannt wird, weil es mit keinem Mißvergnügen untermengt iſt. Ein reines Vergnügen kan entweder über einen Gegenſtand entſtehen, welcher gar keine Unvollkommenheiten an ſich hat, wie z. E. das Vergnügen über GOtt, oder über eine Sache, die wir blos von ihrer guten Seite betrachten. Alsdenn können uns die Unvollkommenheiten derſelben entweder unbekannt ſeyn, oder wir abſtrahiren von ihnen, oder wir ſtellen uns dieſelben blos ſymboliſch vor. So genießt ſogar mancher Sünder über die Liebe, über eine gute Mahlzeit, über die erſten Ausübungen der Sünde, ein reines Vergnügen. Wenn wir uns aber etwas blos als ein Uebel anſchauend vorſtellen, ſo entſteht daher **ein bloſſes Mißvergnügen**, welches mit gar keinem Vergnügen vermiſcht iſt. Ein bloſſes Mißvergnügen entſteht allemal, wenn uns an einer böſen Sache die Vollkommenheiten derſelben ganz unbekannt ſind, oder wenn wir von ihnen abſtrahiren, oder wenn wir uns dieſelben blos ſymboliſch vorſtellen. So geht es mehrentheils uns Menſchen, wenn wir in eine Noth verwickelt ſind. Wir ſchauen dieſelbe anfangs blos von der böſen Seite an, und wenn uns auch iemand die gute Seite derſelben zeigt, ſo ſtellen wir uns dieſelbe doch nur ſymboliſch vor. Nun geſchieht es ſehr ofte, daß wir in einem Gegenſtande ſeine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten zugleich anſchauen, und alsdenn empfinden wir über denſelben zugleich ein Vergnügen und Mißvergnügen. Und da iſt, ein dreyfacher Fall, möglich. Erſtlich, wenn das Vergnügen und Mißvergnügen über eine und eben dieſelbe Sache einander gleich ſind, wenigſtens ſo viel man merken kan, und alsdenn ſtehen wir in dem **Zuſtande des Gleichgewichts in Abſicht auf dieſelbe Sache.** Dahin gehören alle die Fälle, in denen wir zwar geneigt ſind eine Sache zu begehren oder zu verabſcheuen, allein in denen wir noch zu keinem Entſchluſſe

kom=

kommen können, welches unter beyden man thun will. Zum andern, wenn das Vergnügen über eine Sache ſtärker iſt als das Mißvergnügen, welches wir zu eben der Zeit über dieſelbe empfinden, und alsdenn haben wir ein **ſüſſes Mißvergnügen**, z. E. über eine vortrefliche Tragödie, oder wenn wir einem guten Freunde einen Dienſt leiſten, der uns beſchwerlich iſt. Zum dritten, wenn das Mißvergnügen über eine Sache ſtärker iſt, als das Vergnügen, welches wir zu eben der Zeit über dieſelbe empfinden, und alsdenn haben wir ein **bitteres Vergnügen**; und hieher gehören alle die Fälle, da man etwas thut, welches uns mehr Verdruß als Vergnügen macht, als wenn man mit Gewalt eine Arzeney nimt, die uns ſehr ekelhaft iſt. Nun ſind, alle endliche Dinge, gut und böſe zugleich §. 199. Wenn man alſo ein endliches Ding betrachtet, wie es in ſeinem ganzen Umfange beſchaffen iſt: ſo muß es uns gefallen und mißfallen zugleich, und kein einziges derſelben kan uns ein reines Vergnügen, oder ein bloſſes Mißvergnügen geben. Wenn wir alſo wollen, ſo kan uns allemal alles Böſe in der Welt einiges Vergnügen geben, und man kan es ſich nicht befremden laſſen, wenn alle zeitlichen Güter uns ein Mißvergnügen verurſachen.

§. 659.

Eine Vollkommenheit, in ſo ferne ſie ſinnlich erkannt wird, heißt eine **Schönheit**; und eine Unvollkommenheit, in ſo ferne ſie auf eben die Art erkannt wird, heißt eine **Häßlichkeit**. Jederman gibt zu, daß das wahre Schöne was guts und vollkommenes ſey, und daß das wahre Häßliche was böſes und unvollkommenes ſey. Allein man nennt eine Vollkommenheit nicht eher ſchön, bis man ſie nicht ſinnlich ſich vorſtelt, und eine verworrene innerliche Empfindung davon hat. Daher ſagt man: der Wein ſchmeckt ſchön, eine Blume riecht ſchön, eine Muſic klingt ſchön, ein Geſicht ſieht ſchön aus. Und eben ſo nennt man eine Unvollkommenheit nicht eher häßlich, bis man ſie nicht ſinnlich ſich vorſtelt, und eine verworrene innerliche

nerliche Empfindung davon hat. Daher ſagt man: eine Speiſe ſchmeckt garſtig oder häßlich, ein häßlicher Geruch, ein häßliches Geſicht u. ſ. w. Es kan ſeyn, daß man dieſe Wörter ofte in einer andern Bedeutung nimt; allein wo iſt ein Wort zu finden, welches beſtändig in einerley Bedeutung gebraucht wird? So viel aber iſt klar, daß dasjenige, was wir die Schönheit nennen, alsbald verſchwindet, ſo bald man ſich ſeine Vollkommenheit deutlich vorſtelt, z. E. wenn man ſich die Accorde in der Muſic, durch geometriſche Verhältniſſe in Zahlen, vorſtelt. Und wenn man die häßlich klingenden Töne eben ſo vorſtelt, ſo fühlt man die Häßlichkeit gar nicht mehr. Da nun das Vollkommene ein Vergnügen, und das Unvollkommene ein Mißvergnügen verurſacht, wenn beydes anſchauend erkannt wird: §. 651. ſo iſt es auch ganz natürlich, daß uns das Schöne gefält und das Häßliche mißfält, wenn wir beydes anſchauend erkennen; und es iſt unmöglich, daß das Vergnügen an den Schönheiten, und das Mißvergnügen über die Häßlichkeiten, überhaupt eine Sünde ſeyn ſolte.

§. 660.

Alles unſer Vergnügen und Mißvergnügen iſt veränderlich, weil es würkliche Beſtimmungen unſerer Seele ſind, die ein endliches Ding iſt, und die Würklichkeit aller endlichen Dinge veränderlich iſt §. 193. Beyde entſtehen aus einer anſchauenden Erkenntniß, und ſo bald dieſelbe verändert wird, werden ſie auch verändert §. 651. Nun iſt unſere Erkenntniß, vielen und mannigfaltigen Veränderungen, unterworfen: bald wird ſie klärer, bald dunkeler; bald ſtärker, bald ſchwächer; bald gröſſer und den Gegenſtänden proportionirter, bald kleiner; bald verändert ſich unſere wahre Erkenntniß in eine falſche, bald die falſche in eine richtige; bald wird ſie gewiſſer, bald ungewiſſer. Alle dieſe Veränderungen verändern auch, das Vergnügen und Mißvergnügen. Ja das Vergnügen über eine Sache kan ganz aufhören, wenn unſere Erkenntniß aufhört anſchauend zu ſeyn, und kan wohl gar mit Recht oder Unrecht in

ein Mißvergnügen verwandelt werden, wenn wir die Sache nicht mehr als gut, ſondern als böſe betrachten. Auf eine ähnliche Art kan das Mißvergnügen über eine Sache ganz aufhören, und wohl gar in ein Vergnügen verwandelt werden. Manchmal verändern ſich auch die Gegenſtände, das Gute wird böſe, und das Böſe gut, und es iſt alſo ganz natürlich, daß ſich unſer Vergnügen und Mißvergnügen über ſolche Dinge ebenfals ändert. Es iſt alſo unmöglich, und wider alle Erfahrung, daß wir irgends ein Vergnügen und Mißvergnügen haben ſolten, welches ganz unveränderlich wäre. Unterdeſſen verſteht es ſich von ſelbſt, daß einiges Vergnügen und Mißvergnügen ſchwerer verändert werden kan, als ein anderes; und da nennt man jene **ein beſtändiges und dauerhaftes Vergnügen und Mißvergnügen**, und die übrigen, die leichter geändert werden können, heiſſen **ein veränderliches** oder **vergängliches Vergnügen** und **Mißvergnügen**. Es komt hier nicht vornemlich, auf den Gegenſtand, an: denn unſer Vergnügen über GOtt, und andere unveränderliche Dinge, iſt nur leider ofte gar zu veränderlich. Wenn ein Vergnügen und Mißvergnügen, auf einer richtigen und gewiſſen Erkenntniß, beruhet, ſo iſt es dauerhaft. Und ſonderlich rechnet man, zu dem dauerhaften Vergnügen, alles Vergnügen, welches nicht leicht ganz aufhören, und in ein Mißvergnügen verwandelt werden kan; und zu dem dauerhaften Mißvergnügen alles dasjenige, was nicht leicht aufhören, und in ein Vergnügen verwandelt werden kan. Das Vergnügen über die Sünde iſt ſehr veränderlich. Ehe man ſichs verſieht, gehn dem Sünder die Augen auf, und es verwandelt ſich daſſelbe in ein herbes Mißvergnügen.

Das

Das andere Capitel.
Von dem Begehrungsvermögen ſelbſt.

Der erſte Abſchnit.
Von dem Begehrungsvermögen überhaupt.

§. 661.

Wenn wir uns einen recht deutlichen Begrif, von einer Begierde und von einer Verabſcheuung, machen wollen; ſo müſſen wir dasjenige, was dabey in dem Körper vorgeht, abſondern: denn das gehört nicht weſentlich zu der Begierde und Verabſcheuung, ſondern es iſt nur bey manchen Begierden und Verabſcheuungen nöthig, um ſie völlig zu vollſtrecken. Nun wollen wir uns nur Ein Beyſpiel vorſtellen, wenn wir hungern und eine Speiſe begehren, und eine andere verabſcheuen. In dem erſten Falle ſtellen wir uns 1) ein Vergnügen über die Speiſe vor, nach welcher wir Verlangen tragen. Was uns gar nicht gefält, das begehren wir auch nicht. 2) Wir ſehen dieſes Vergnügen vorher, und erkennen, daß es in uns würklich gemacht werden könne. Ganz unbekante Güter begehren wir nicht, und was wir uns in Abſicht auf uns als kein zukünftiges Gut vorſtellen, das begehren wir auch nicht. Niemand hungert nach einer Speiſe, die ihm ganz unbekannt iſt; und welcher unverrückter Menſch begehrt die königliche Würde, wenn er zwar ein Vergnügen darüber hat, allein ſie nicht als ein Gut vorherſieht, welches ihm bevorſteht? 3) Wir erkennen zum voraus, daß dieſes Vergnügen durch unſere Kräfte könne hervorgebracht werden, und wir bemühen uns daher, daſſelbe zu würken. Und daher entſteht es nun, daß wir durch unſern Körper alles dasjenige thun, was bey dem Eſſen geſchieht, weil ſonſt das Vergnügen über die Speiſe nicht entſtehen kan. Unterdeſſen ſieht ein iedweder, daß in unſerer Seele die gröſte Begierde nach einer Speiſe ſeyn kan, obgleich der Körper

die Bewegungen nicht vornimt, welche wir vorzunehmen pflegen, wenn wir eſſen. Folglich entſteht noch keine Begierde, wenn wir gleich ein Vergnügen über ein bevorſtehendes Gut vorherſehen, ſo lange wir nicht vorauserkennen, daß es durch unſere Kraft hervorgebracht werden könne. Geſetzt, daß mir morgen etwas ſehr angenehmes bevorſtehe, und daß ich es auch vorherſehe; da ich erkenne, daß es über mein Vermögen geht, die Zeit zu beſchleunigen: ſo werde ich auch nicht begehren, daß der morgende Tag heute kommen ſoll, ich müſte denn in der Verwirrung meiner Erkenntniß ſelbſt nicht recht wiſſen, was ich begehre. Folglich **begehren wir**, wenn wir uns bemühen, oder beſtreben, oder wenn wir die Kraft unſerer Seele beſtimmen, ein vorhergeſehenes Vergnügen würklich zu machen, oder eine vorhergeſehene Vorſtellung, die uns vergnügt, gegenwärtig zu machen. **Die Begierden** ſind Beſtrebungen, oder Bemühungen, oder Beſtimmungen der Kraft unſerer Seele, ein vorhergeſehenes Vergnügen hervorzubringen. Nicht ein iedes Vergnügen verurſacht eine Begierde, und noch vielweniger iſt das Vergnügen ſelbſt eine Begierde.

§. 662.

Nun ſetze man, daß ich eine Speiſe vor mir ſehe, vor der mir ekelt: ſo verabſcheue ich ſie, wenn ich ſie nicht genieſſe, und wenn ich wohl gar den erſten Biſſen, den ich in den Mund geſteckt, wieder von mir werfe. Und da lehrt die Erfahrung, daß bey dieſer Verabſcheuung folgende Stücke vorkommen. 1) Wir ſtellen uns ein Mißvergnügen, eine Empfindung vor, die uns mißfält. Was uns ganz gleichgültig iſt, was uns gar nicht mißfält, das verabſcheuen wir auch nicht. 2) Wir ſehen dieſes Mißvergnügen vorher, und ſtellen uns vor, daß es uns bevorſtehe. Ein Uebel mag uns noch ſo unangenehm ſeyn, ſtellen wir uns vor, daß wir vor demſelben ganz ſicher ſind, und daß es uns gar nicht bevorſtehe, ſo verabſcheuen wir es auch nicht; wir müſten denn, in der Verwirrung des

Gemüths

Gemüths uns einbilden, daß es uns bevorſtehe. 3) Wir erkennen zum voraus, daß es durch unſere Kräfte könne gehindert werden, und wir bemühen uns daher, es zu verhindern. Was wir uns als ein bevorſtehendes aber ganz unvermeidliches Uebel und Mißvergnügen vorſtellen, das kan uns zwar einen groſſen Schmerz verurſachen; allein wir verabſcheuen es nicht, es müſte denn unſer Gemüth in einer groſſen Unordnung ſeyn. Ein Miſſethäter, der geköpft werden ſoll, wird zwar ſehr mißvergnügt ſeyn können; allein wer tadelt ihn nicht, wenn er ſeine Strafe verabſcheuet, oder ſich bemühet, ſie zu hindern? Folglich **verabſcheuen wir**, wenn wir uns bemühen, oder beſtreben, oder wenn wir die Kraft unſerer Seele beſtimmen, ein vorhergeſehenes Mißvergnügen, oder eine vorhergeſehene Empfindung, die uns mißfält, zu verhindern. Da nun etwas gehindert wird, wenn ſein Gegentheil würklich wird §. 174. ſo verabſcheuen wir eine Sache, wenn wir ihr Gegentheil begehren. **Die Verabſcheuungen** ſind Beſtrebungen, oder Bemühungen, oder Beſtimmungen der Kraft unſerer Seele, ein vorhergeſehenes Mißvergnügen zu verhindern. Nicht ein iedwedes Mißvergnügen verurſacht eine Verabſcheuung, und noch vielweniger iſt das bloſſe Mißvergnügen eine Verabſcheuung. Was der Körper bey den Verabſcheuungen thut, gehört nicht ſelbſt zu der Verabſcheuung: denn unſere Seele kan z. E. eine Arzney verabſcheuen, und wir ſchütten ſie doch manchmal mit Gewalt in den Hals. Man kan alſo ſagen, daß, gleichwie die Begierden unſerer Seele nichts anders ſind, als Bemühungen ihrer Kraft, eine vorhergeſehene angenehme innerliche Empfindung hervorzubringen; alſo die Verabſcheuungen derſelben in dem Beſtreben ihrer Kraft beſtehen, vorhergeſehene unangenehme innerliche Empfindungen zu verhindern.

§. 663.

Da wir nun begehren und verabſcheuen, ſo kan auch die Seele begehren, und verabſcheuen §. 61. und ſie beſitzt alſo ein Vermögen dazu, und das iſt **das Begehrungsvermö-**

vermögen. Man nennt es auch manchmal den Willen, und da braucht man das Wort in einer weitern Bedeutung. Ein geringes Nachdenken kan uns überzeugen, daß, da die Seele eine Vorſtellungskraft der Welt iſt, ihre ganze Geſchäftigkeit darin beſtehe, daß ſie immer andere und andere Vorſtellungen in ſich hervorbringt. Da nun darin das Begehren beſteht, ſo ſind die Begierden die Handlungen der Kraft der Seele; und eine würkliche Seele begehrt unaufhörlich, weil eine würkliche Subſtanz unaufhörlich handeln muß §. 169. 164. Zugleich erhellet auch, aus den bisherigen Erklärungen der Begierden und Verabſcheuungen, das Geſetz, welches die Natur dem Begehrungsvermögen vorgeſchrieben hat. Nemlich: **wenn wir von einem vorhergeſehenen Vergnügen erkennen, daß es durch unſere Kraft könne hervorgebracht werden, ſo bemühen wir uns, es zu würken;** und das iſt das Geſetz, nach welchem alle unſere Begierden entſtehen §. 661. **Und wenn wir von einem vorhergeſehenen Mißvergnügen zum voraus erkennen, daß es durch unſere Kraft könne gehindert werden, ſo bemühen wir uns, es zu verhindern.** Dieſes iſt das Geſetz, nach welchem alle unſere Verabſcheuungen erfolgen §. 662. Daher iſt klar, daß, der Grund aller unſerer Begierden und Verabſcheuungen, in angenehmen oder unangenehmen Vorherſehungen und Vorauserkennungen liege; oder daß die Kraft unſerer Seele, durch vorhergehende angenehme und unangenehme Vorherſehungen und Vorauserkennungen, beſtimt werde zu begehren und zu verabſcheuen. Freylich können wir Begierden und Verabſcheuungen haben, bey denen wir uns der Beſtimmungsgründe nicht bewußt ſind. Allein daraus folgt nicht, daß keine ſolche Gründe vorhanden ſind. Wenn eine Begierde und Verabſcheuung, oder, mit einem Worte, eine Geſchäftigkeit der Vorſtellungskraft der Seele nicht, aus einer vorhergehenden Erkenntniß, entſtünde: ſo müſte ſie entweder übernatürlicher Weiſe entſtehen, oder gar keinen Grund haben, und das letzte iſt ſchlechterdings

unmöglich. Dieſe Geſetze des Begehrungsvermögens entdecken uns, die Weisheit und Güte des Urhebers unſerer Natur. Je unvollkommener ein Ding iſt, deſto mehr Verneinungen ſind in ihm, und deſto mehr nähert es ſich dem Nichts und dem Untergange; ie vollkommener es aber iſt, deſto weiter iſt es von ſeinem Untergange und von dem Nichts entfernt. Da nun unſere Seele, wie alle denkende Weſen, einen Trieb zu ihrer Erhaltung, und einen Abſcheu vor ihrem Untergange hat; ſo äuſſert ſich beydes dadurch, daß wir nichts anders begehren, als was wir uns als gut, und nichts anders verabſcheuen, als was wir uns als böſe vorſtellen. Dadurch iſt die Kraft der Seele beſtimt, ihre Vollkommenheit zu würken und ihre Unvollkommenheit zu verhindern, und ſich folglich immer weiter von dem Nichts und dem Untergange zu entfernen. Ja, da die Seele ein Theil der beſten Welt iſt, in dieſer Welt aber immer die meiſten und gröſten Vollkommenheiten, die iedesmal in ihr möglich ſind, hervorgebracht werden müſſen: ſo hat, das Begehrungsvermögen der Seele, dieſen Geſetzen unterworfen werden müſſen. Denn die denkenden Weſen ſind in der Welt, unter der Aufſicht GOttes, die Baumeiſter, welche nach Einſichten den Bau der beſten Welt fortſetzen. Sie muſten alſo nothwendig ſo eingerichtet werden, daß ſie nur dasjenige begehren können, was ihnen gut zu ſeyn dünkt, und dasjenige nur verabſcheuen, was ſie ſich als böſe vorſtellen.

§. 664.

Wir nehmen alſo durch die Erfahrung an, daß wir nichts begehren können, als in ſo ferne wir es uns als gut vorſtellen, und ſolte es auch gleich was böſes ſeyn; und daß wir nichts verabſcheuen können, als in ſo ferne wir es uns als böſe vorſtellen, und ſolte es auch gleich was guts ſeyn. Mit dieſer Theorie kan es vollkommen beſtehen, daß wir viel Guts nicht begehren, und viel Böſes nicht verabſcheuen, wie uns die Erfahrung lehrt. Nemlich wir begehren das Gute nicht: 1) was uns ganz unbekannt iſt; denn daſſelbe

kan

kan uns nicht gefallen §. 648. und es iſt unmöglich, daß wir Güter begehren ſolten, die uns ganz unbekannt ſind. 2) Was wir blos ſymboliſch erkennen. Gegen dergleichen Güter ſind wir ganz gleichgültig §. 648. und können ſie alſo unmöglich begehren. So erkennen viele Gelehrte GOtt, die Tugend, die Religion; weil aber ihre Erkenntniß blos ſymboliſch iſt, ſo haben ſie keine Begierde nach dieſen Dingen. 3) Was uns durch einen Irrthum mißfält. Alsdenn ſtellen wir uns das Gute als böſe vor: und weil das Begehrungsvermögen blind iſt, und durch die Erkenntniß geleitet wird; ſo iſt es ſo weit entfernt, daß wir daſſelbe begehren ſolten, daß wir vielmehr daſſelbe verabſcheuen. Weil vielen Menſchen die Tugend mißfält, ſo verabſcheuen ſie dieſelbe. 4) Was uns zwar gefält, was wir aber nicht vorherſehen. Alsdenn erkennen wir, daß es ganz vergeblich ſey, ein ſolches Gut zu begehren. Wem gefält nicht die Allwiſſenheit, wenn wir ſie in der Gottesgelahrheit gehörig unterſuchen? Allein welcher vernünftiger Menſch begehrt, allwiſſend zu werden? 5) Was uns zwar gefält, und was wir auch vorherſehen, allein wovon wir gar nicht zum voraus erkennen, daß es durch unſere Kraft könne hervorgebracht werden. Alsdenn erkennen wir die Vergeblichkeit unſerer Begierde darnach, und wir erwarten dieſes zukünftige Gut geruhig §. 661. Eben ſo kan man zeigen, daß wir viel Böſes gar nicht verabſcheuen: 1) was uns ganz unbekannt iſt. Solche Dinge können uns gar nicht mißfallen §. 648. und folglich könnten wir ſie auch nicht verabſcheuen. 2) Was wir uns blos ſymboliſch vorſtellen: denn gegen ſolche Dinge ſind wir ebenfals ganz gleichgültig §. 648. und da ſie uns alſo nicht mißfallen, ſo verabſcheuen wir ſie auch nicht. So haben viele Weltweiſe eine Erkenntniß von dem Laſter, da dieſelbe aber blos ſymboliſch iſt, ſo verabſcheuen ſie daſſelbe nicht. 3) Was uns gefält, weil wir es uns durch einen Irrthum als was Gutes vorſtellen. Es iſt ſo weit entfernt, daß wir ſolche Uebel, die uns gefallen, verabſcheuen ſolten, daß wir ſie vielmehr

begehren. So begehren wir Menſchen das Laſter, weil uns ein bezaubernder Irrthum verleitet, an demſelben ein Vergnügen zu finden. 4) Was uns zwar mißfält, was wir aber gar nicht vorherſehen: denn wir erkennen, daß wir eine ganz vergebliche Arbeit thun würden, wenn wir dergleichen Uebel verabſcheuen wolten. Denn da ſie uns gar nicht bevorſtehen, wenigſtens unſerer Meinung nach: ſo iſt es auch ganz unnöthig, uns zu bemühen, ſie zu verhindern. So können wir von manchen Krankheiten mit Verdruß reden, weil wir ſie aber nicht zu befürchten haben, ſo verabſcheuen wir ſie auch nicht. 5) Was uns zwar mißfält, und was wir auch vorherſehen, wovon wir aber nicht zum voraus erkennen, daß wir es durch unſere Kraft hindern können. Alsdenn betrachten wir es als ein ganz unvermeidliches Uebel, wir unterwerfen uns demſelben, und wir bemühen uns nur, es ſo gut zu ertragen, als möglich iſt §. 662.

§. 665.

Wenn man die Begierden und Verabſcheuungen, in Abſicht auf ihre Urſachen in der Seele, betrachtet: ſo entſtehen ſie ſämtlich aus der anſchauenden Erkenntniß, aus der Beurtheilung der Dinge, aus dem Vergnügen und Mißvergnügen, aus einer Vorherſehung und Vorauserkennung §. 663. Nun werden, alle dieſe Arten der Vorſtellungen, durch die Kraft der Seele gewürkt, wodurch ſie ſich die Welt nach der Lage ihres Leibes vorſtelt, wie in dem Vorhergehenden gezeigt worden. Folglich müſſen auch, die Begierden und Verabſcheuungen, durch dieſe Kraft gewürkt werden. Wenn die Vorſtellungskraft der Welt, den hinreichenden Grund der Begierden und Verabſcheuungen, würklich macht; ſo iſt gar kein Zweifel, daß ſie nicht auch dieſelben ſelbſt würklich machen ſolte. Betrachtet man aber die Begierden und Verabſcheuungen ſelbſt, ihrer weſentlichen Beſchaffenheit nach; ſo ſind ſie nichts anders, als die mannigfaltigen Geſchäftigkeiten und Handlungen der Vorſtellungskraft der Seele. Die Erkenntniß, welche

in

in der Seele nach und nach würklich wird, wird entweder *blos* als eine Abbildung ihrer Gegenſtände betrachtet, und *in ſo ferne* hanget ſie von den verſchiedenen Erkenntnißvermögen ab; oder man betrachtet ſie in Abſicht auf ihre Hervorbringung durch die Kraft der Seele, und in ſo ferne wird ſie durch eine Begierde gewürkt. Eine jede Kraft handelt, wenn ſie würklich iſt. Und wer zweifelt daran, daß eine handelnde Kraft ihre Handlungen würke? In ſo ferne alſo die Vorſtellungskraft handelt, und dadurch ihre Vorſtellungen würkt, in ſo ferne iſt ſie eine Begehrungskraft. Die neuern Weltweiſen erklären die Seele durch eine Vorſtellungskraft der Welt, und man hat ihnen deswegen vorgeworfen, als wenn ſie der Seele blos einen Verſtand zuſchreiben, ſie in einen bloſſen todten Spiegel verwandeln, und ihr keinen Willen beylegen. Allein dieſe Leute verſtehen die Sache nicht recht. Der Verſtand iſt ein bloſſes Vermögen, nicht aber die thätige Vorſtellungskraft, die wir der Seele zuſchreiben. Die Vorſtellungen ſind nicht bloſſe Leiden, und eine Vorſtellungskraft iſt kein todter Spiegel. Und wenn man blos dasjenige betrachtet, was in der Seele ſelbſt, bey den Begierden und Verabſcheuungen, vorgeht: ſo geſchieht dabey nichts weiter, als daß wir uns bemühen, eine vorhergeſehene Empfindung hervorzubringen, oder zu verhindern. Weil nun dieſes ofte nicht anders bewerkſtelliget werden kan, als wenn in der Körperwelt, der Gegenſtand der Empfindung, würklich gemacht oder verhindert wird: ſo iſt es eine Würkung der Begierden und Verabſcheuungen, welche aus der Vereinigung der Seele mit dem Körper entſteht, daß wir durch den Körper unſere Begierden und Verabſcheuungen zu vollſtrecken ſuchen.

§. 666.

Das Begehrungsvermögen iſt verſchiedener Grade der Vollkommenheit fähig, welche überhaupt nach folgenden Regeln beurtheilt werden können. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Begierden und Verabſcheuungen wir auf

einmal oder nach und nach haben, ie öfter wir begehren und verabſcheuen, folglich ie mehr Guts wir begehren und ie mehr Böſes wir verabſcheuen, deſto gröſſer iſt das Begehrungsvermögen. Ein Menſch, der wenige Begierden und Verabſcheuungen hat, der verräth eben dadurch eine groſſe Schwäche ſeines Begehrungsvermögens. 2) Je gröſſer und ſtärker unſere Begierden und Verabſcheuungen ſind, oder ie gröſſer das Gute und das Vergnügen iſt, welches wir durch eine Begierde würklich machen, und ie gröſſer das Uebel und Mißvergnügen iſt, welches wir zu verhindern ſuchen: deſto gröſſer iſt unſer Begehrungsvermögen. 3) Je gröſſer und vollkommener die Urſachen unſerer Begierden und Verabſcheuungen ſind, folglich ie gröſſer und vollkommener das Vergnügen und Mißvergnügen, die Vorherſehung und Vorauserkennung, und die dazu gehörigen Erkenntnißvermögen ſind, deſto gröſſer und vollkommener iſt das Begehrungsvermögen. Je kleiner und unvollkommener aber dieſe Urſachen ſind, deſto kleiner und unvollkommener iſt auch das Begehrungsvermögen. Die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Begehrungsvermögens hanget alſo, von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Erkenntnißvermögens, ab. Dieſe Grade können, in beſondern Fällen, auf eine mannigfaltige Art, mit einander vermiſcht ſeyn. Die Kleinigkeit eines Grundes unſerer Begierden kan, durch die überſchwengliche Gröſſe eines andern, ſo reichlich erſetzt werden, daß dennoch eine ſtarke Begierde entſtehen kan. Ofte begehren wir ein Gut ſehr ſtark, deſſen Vorherſehung und Vorauserkennung ſehr ſchwach iſt, wenn es uns nur ein ungemein groſſes Vergnügen macht. Daher verabſcheuen wir manche Uebel, die unvermeidlich ſind, ſehr ſtark, weil wir ein ſo erſtaunliches Mißvergnügen darüber empfinden, daß wir kaum merken, daß es uns unvermeidlich ſey. Aus allen dieſen Unterſuchungen erhellet demnach, daß die Begierden und Verabſcheuungen unſerer Seele bald gröſſer bald kleiner ſeyn können, und da verſteht man, durch Gemüths-

bewegungen oder Affecten, alle gröſſere Begierden und Verabſcheuungen, in ſo ferne ſie aus einer klaren Erkenntniß entſtehen. Wenn ein Menſch liebt, haßt, ſich fürchtet, zornig iſt, ſo befindet er ſich in einer Gemüthsbewegung. Nun kan jederman aus ſeiner eigenen Erfahrung wiſſen, daß er alsdenn merklich groſſe Begierden und Verabſcheuungen habe, weil er in dieſen Zuſtänden ſo ſehr geſchäftig iſt; und daß er ſich der Gründe bewußt ſey, weswegen er eine ſo groſſe Begierde und Verabſcheuung hat. Folglich entſtehen, die Gemüthsbewegungen, aus einer klaren Erkenntniß.

§. 667.

Wenn wir begehren und verabſcheuen, ſo haben wir allemal Bewegungsgründe, warum wir den Gegenſtand begehren oder verabſcheuen. Denn wenn wir begehren, ſo brauchen wir unſere Kraft, um etwas, das uns gut zu ſeyn ſcheint, hervorzubringen; und wenn wir verabſcheuen, ſo begehren wir, das Gegentheil einer Sache §. 661. 662. Folglich haben wir, bey allen unſern Begierden und Verabſcheuungen, einen Zweck, den wir zur Abſicht haben §. 266. 267. Folglich entſtehen, alle unſere Begierden und Verabſcheuungen, aus Bewegungsgründen §. 267. welche deshalb **Triebfedern des Gemüths** genannt werden, weil ſie die Kraft der Seele ſpannen und anſtrengen. Dieſe Triebfedern des Gemüths beſtehen nicht blos, in dem Vergnügen und Mißvergnügen über den Gegenſtand ſelbſt; ſondern auch in einer Vorherſehung und Vorauserkennung, daß wir im Stande ſind, den Gegenſtand hervorzubringen, oder zu verhindern §. 663. 664. Folglich können wir angetrieben werden, etwas zu begehren, wenn wir uns nicht nur daſſelbe vor ſich als was Guts anſchauend vorſtellen; ſondern wenn wir es auch in den zukünftigen Umſtänden betrachten, und anſchauend erkennen, daß wir alle Mittel in unſerer Gewalt haben, oder haben können, es hervorzubringen, daß dieſe Hervorbringung leichte ſey, und daß die Schwierigkeiten und Hinderniſſe derſelben gehoben werden können. Und eben ſo werden wir nicht nur angetrieben et-

was zu verabſcheuen, wenn wir es vor ſich betrachtet als etwas Böſes anſchauend erkennen; ſondern wenn wir es auch in den zukünftigen Umſtänden anſchauen, und gewahr werden, daß wir alle Mittel in unſerer Gewalt haben oder haben können, es zu verhindern, daß dieſe Verhinderung leicht ſey, und daß die Schwierigkeiten derſelben nicht unüberwindlich ſind. Manche Redner bilden ſich ein, daß ſie einem Menſchen, den ſie antreiben wollen, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, hinlängliche Bewegungsgründe vorgeſtelt haben, wenn ſie ihm daſſelbe als angenehm oder unangenehm, als gut oder als böſe vorgeſtelt haben. Allein wenn ſie vergeſſen, eine gehörige Vorherſehung und Vorauserkennung zugleich hervorzubringen: ſo werden dieſe Bewegungsgründe niemals hinlänglich ſeyn, eine Begierde und Verabſcheuung zu erwecken. Nun theilt man alle Erkenntniß in eine **rührende Erkenntniß** ein, und in eine **Erkenntniß, die nicht rührt.** Jene wird auch im weitern Verſtande eine lebendige Erkenntniß, und eine practiſche Erkenntniß; genannt und dieſe heißt im weitern Verſtande eine todte Erkenntniß. Jene beſteht in einer iedweden Erkenntniß, in ſo ferne ſie Bewegungsgründe enthält; und in ſo ferne eine Erkenntniß keine Bewegungsgründe enthält, in ſo ferne rührt ſie nicht. Folglich iſt alle ſymboliſche Erkenntniß, in ſo ferne ſie ſymboliſch iſt, in Abſicht auf ihren Gegenſtand, und eine iedwede Erkenntniß, die uns gleichgültig läßt, eine Erkenntniß, die nicht rührend iſt §. 647. 648. Blos die anſchauende Erkenntniß iſt rührend §. 647. Wenn wir uns alſo in dem Zuſtande eines reinen Vergnügens, eines bloſſen Mißvergnügens, des Uebergewichts des Vergnügens oder Mißvergnügens, befinden: ſo iſt, unſere dermalige ganze Vorſtellung, rührend §. 658. 653. Eine Erkenntniß, welche nicht rührend iſt, wird eine **ſpeculativiſche Erkenntniß** genannt, wenn ſie ſonſt ſehr vollkommen iſt. Eine Erkenntniß kan ſehr weitläuftig, richtig, groß, klar und gewiß ſeyn. Weil ſie aber dieſer Vollkommenheiten ohnerachtet blos ſymboliſch

liſch ſeyn kan, ſo rührt ſie nicht. So haben viele Menſchen eine vortrefliche Erkenntniß von GOtt, der ofte nichts weiter fehlt, als daß ſie nicht rührend iſt. Daher ſagt man, daß dieſe Leute, die ganze Lehre von GOtt, in eine trockene Speculation verwandeln. Und hieraus erhellet nun, daß es auſſer der Weitläuftigkeit, Gröſſe, Wahrheit, Klarheit und Gewißheit der Erkenntniß §. 489. 490. 491. 505. noch eine ſechste Hauptvollkommenheit derſelben gebe, die von den übrigen unterſchieden iſt, und von ihnen nicht nothwendig abhanget, nemlich das Rührende einer Erkenntniß. Eine armſelige, kleine, falſche, dunkele und ungewiſſe Erkenntniß kan rührend ſeyn. So viel iſt aber unleugbar, daß eine rührende Erkenntniß allemal vollkommener iſt, als eine Erkenntniß, die nicht rührt, wenn ſie übrigens einander gleich ſind. Jene iſt unleugbar ſtärker als dieſe, und alſo auch vollkommener §. 493. Ja ſie ſtimt zu mehrern Zwecken, weil ſie geſchickt iſt, Begierden und Verabſcheuungen zu erwecken. Folglich ie rührender die Erkenntniß iſt, oder ie mehrere und ſtärkere Begierden und Verabſcheuungen ſie erwecken kan, ie weitläuftiger, gröſſer, richtiger, klärer und gewiſſer ſie zu gleicher Zeit iſt, deſto gröſſer und vollkommener iſt ſie; ie weniger ſie aber rührt, deſto kleiner und unvollkommener iſt ſie.

§. 668.

Wenn wir begehren, ſo ſtrengen wir unſere Kraft an, um ein vorhergeſehenes Vergnügen, ſamt ſeinem Gegenſtande, hervorzubringen §. 661. und wenn wir verabſcheuen, ſo ſtrengen wir unſere Kraft an, um ein vorhergeſehenes Mißvergnügen, ſamt ſeinem Gegenſtande, zu verhindern §. 662. Da nun die unleugbare Erfahrung lehrt, daß eine Vorſtellung, ein Vergnügen und Mißvergnügen, eine Sache, immer ſchwerer hervorzubringen und zu verhindern iſt, als eine andere: ſo kan nicht ein iedes Vergnügen und Mißvergnügen, durch eine iede Anſtrengung unſerer Kraft, gewürkt und verhindert werden; ſondern es wird, in einem iedweden Falle, zu dem Ende ein gewiſſer beſtimter Grad

unſerer Kraft erfodert §. 255. Hierauf gründet ſich, eine doppelte Eintheilung unſerer Begierden und Verabſcheuungen. 1) Sie ſind entweder **würkende Begierden und Verabſcheuungen**, oder **unwürkende**. Jene ſind ſolche ſtarke Anſtrengungen unſerer Kraft, als nöthig iſt, um den begehrten Gegenſtand würklich zu machen, und den verabſcheuten zu verhindern. Sind unſere Begierden und Verabſcheuungen nicht ſo groß und ſtark, ſo ſind ſie unwürkend. Wir können allemal aus dem Erfolge abnehmen, ob unſere Begierden und Verabſcheuungen würkend ſind, oder nicht. Geſetzt ein Menſch begehre die Tugend, und verabſcheue das Laſter: übt er würklich die Tugend aus, und unterläßt er würklich das Laſter, ſo ſind ſeine Begierden und Verabſcheuungen würkend; denn eine Würkung kan unmöglich erfolgen, wenn nicht die Handlung, wodurch ſie gewürkt wird, groß genung iſt. Wenn er aber die Tugend nicht ausübt, und das Laſter nicht unterläßt: ſo ſind ſeine Begierden und Verabſcheuungen unwürkend, und wenn er auch ein noch ſo groſſes Geſchrey, von der Aufrichtigkeit ſeines Herzens, machen ſolte. Zum 2) ſind die Begierden und Verabſcheuungen entweder **entſchlieſſende, beſchlieſſende Begierden und Verabſcheuungen**, oder **Begierden und Verabſcheuungen, die nicht entſchlieſſend ſind**, oder die mit keinem Entſchluſſe verbunden ſind. Jene ſind ſo groß, daß ſie, unſerer Vorauserkennung nach, hinlänglich ſind, den Gegenſtand zu würken oder zu verhindern; dieſe aber ſind unſerm Bedünken nach kleiner, als zur Hervorbringung oder Verhinderung des Gegenſtandes nöthig iſt. Wenn wir etwas beſchlieſſen, ſo ſind wir allemal verſichert, daß wir die Sache zu Stande bringen werden. So lange wir aber eine Sache noch nicht beſchlieſſen, ſo lange ſehen wir ſelbſt, daß ſie nicht zu Stande kommen werde, wenn wir ſie nicht ſtärker mit der Zeit begehren, als vor der Hand geſchieht. Nun können wir uns, in dieſem Stücke, gewaltig irren. Folglich iſt es, einmal, möglich, daß wir einen Grad unſerer Kraft für hinlänglich halten können, um eine Sache hervorzubrin-

gen

gen oder zu verhindern, der doch nicht hinreichend iſt; weil wir unſere Kräfte durch ein Vergröſſerungsglas betrachten, uns mehr Geſchicklichkeit zutrauen als wir beſitzen, die künftigen Hinderniſſe nicht ſehen, oder ihre Wegräumung für leichter halten, als ſie in der That iſt u. ſ. w. Folglich können, unſere beſchlieſſenden Begierden und Verabſcheuungen, unwürkend ſeyn. Wie ofte beſchlieſſen wir Menſchen nicht einen Rath, aus welchem nichts wird? Der Naturaliſt entſchließt ſich, vollkommen tugendhaft durch ſeine eigenen Kräfte zu werden; allein er iſt dazu zu ohnmächtig. Und zum andern können wir unſere Kräfte für kleiner halten, als ſie ſind, wir können uns weniger Geſchicklichkeit zutrauen als wir haben, wir können uns Hinderniſſe vorſtellen wo keine ſind, und kleine Hinderniſſe können uns unüberwindlich zu ſeyn ſcheinen u. ſ. w. Folglich können wir aus Zaghaftigkeit ofte etwas nicht beſchlieſſen, und wir machen es doch würklich, und es können alſo Begierden und Verabſcheuungen würkend ſeyn, die nicht beſchlieſſend ſind. Der Fromme geräth ofte in den Zuſtand eines ängſtlichen Gewiſſens, und da bildet er ſich ein, er werde eine Verſuchung nicht überwinden können; wenn es aber zum Treffen komt, kan ers doch. Mancher Studierender hat ſich nicht entſchloſſen, ein groſſer Gelehrter zu werden. Er ſtudiret zaghaftig fort, und wird doch ein groſſer Gelehrter.

§. 669.

Die rührende Erkenntniß verurſacht Begierden und Verabſcheuungen §. 667. So viel Arten der Begierden und Verabſcheuungen es alſo giebt, in ſo viele Arten kan man die rührende Erkenntniß abtheilen. Folglich kan man, vermöge des vorhergehenden Abſatzes, dieſe Erkenntniß auf eine zweyfache Weiſe eintheilen. Einmal in **die lebendige, und todte Erkenntniß.** Jene verurſacht würkende Begierden und Verabſcheuungen; und dieſe verurſacht entweder gar keine Begierden und Verabſcheuungen, oder doch nur ſolche, die nicht würkend ſind, und ſolten ſie auch gleich entſchlieſſend, und mit einem Vorſatze verbunden

ſeyn

ſeyn §. 669. So nimt man die Wörter, lebendige und todte Erkenntniß, in einer engern Bedeutung, als es §. 667. geſchehen iſt. So ſagt man: daß ein unbekehrter Menſch eine todte Erkenntniß von den göttlichen Wahrheiten habe, weil er durch dieſelbe nicht würklich from wird; ob man gleich zugeſteht, daß einem Unbekehrten die Frömmigkeit gefallen könne, daß er ſie begehren könne, und wohl gar ſich entſchlieſſen könne, from zu ſeyn. Der Bekehrte aber bekomt, in der Wiedergeburt, eine lebendige Erkenntniß, und die iſt mit der Ausführung verbunden. Eine ſolche Erkenntniß iſt allemal zu den Handlungen zureichend, und ſie iſt iederzeit mit der gehörigen Ausübung verbunden. Man kan demnach allemal aus dem Ausgange erkennen, ob die Erkenntniß lebendig oder todt ſey. Eine iedwede rührende Erkenntniß hat eine **rührende** und bewegende **Kraft**, welche in den Bewegungsgründen der Erkenntniß, die ſie in ſich enthält, beſteht §. 667. Und **das Leben der Erkenntniß** beſteht in derjenigen Kraft, wodurch ſie würkende Begierden und Verabſcheuungen verurſacht; die Kraft einer todten Erkenntniß iſt, **eine todte Kraft der Erkenntniß.** Nun iſt vor ſich klar, daß das leben der Erkenntniß eine Vollkommenheit ſey, und alſo iſt die lebendige Erkenntniß vollkommener als die todte. Zum andern verurſacht eine rührende Erkenntniß entweder entſchlieſſende Begierden und Verabſcheuungen, oder nur ſolche Begierden und Verabſcheuungen, welche nicht entſchlieſſend ſind §. 668. Jene iſt **eine vollſtändig rührende Erkenntniß**, welche demohnerachtet todt im engern Verſtande ſeyn kan; und dieſe iſt **eine unvollſtändig rührende Erkenntniß**, welche demohnerachtet lebendig im engern Verſtande ſeyn kan §. 668. Jene enthält **vollſtändige Bewegungsgründe**, und man ſchreibt ihr **eine völlig oder vollſtändig rührende Kraft** zu; dieſe aber enthält **unvollſtändige Bewegungsgründe**, und man ſchreibt ihr **eine unvollſtändig rührende Kraft** zu. Wenn wir noch nicht in gewiſſen Fällen zu einem Entſchluſſe kommen

kön-

können, ſo dünkt uns, daß wir die Sache noch nicht völlig unterſucht haben, und wir haben alſo nur noch unvollſtändige Bewegungsgründe. Wenn wir uns aber entſchlieſſen, etwas zu thun oder zu unterlaſſen; ſo bilden wir uns wenigſtens ein, daß nichts weiter zu unterſuchen übrig ſey, und unſere Bewegungsgründe ſind, wenigſtens unſerer Meinung nach, vollſtändig. Auch hier iſt ohne Beweis klar, daß eine vollſtändig rührende Erkenntniß gröſſer und vollkommener ſey, als eine unvollſtändig rührende, wenn ſie übrigens einander gleich ſind. Die allervollkommenſte rührende Erkenntniß iſt lebendig, und rührt zugleich auf eine vollſtändige Art. Ob uns eine Erkenntniß vollſtändig rühre oder nicht, das wiſſen wir allemal aus unſerer Erfahrung: denn wir ſind uns in allen Fällen bewußt, ob wir den Gegenſtand beſchlieſſen, oder ob wir ihn ohne Vorſatz und Entſchluß begehren.

§. 670.

Es iſt eine ſehr nöthige Unterſuchung: ob unſer Begehrungsvermögen allemal Begierden und Verabſcheuungen würke, welche den Gegenſtänden und der Erkenntniß derſelben proportionirt ſind, oder nicht? Wir wollen dieſe Frage, in drey beſondere Fragen, zergliedern. 1) Sind unſere Begierden und Verabſcheuungen allemal ſo groß, nicht gröſſer und kleiner, als die lebendige Erkenntniß, oder als alle Bewegungsgründe zuſammen genommen, wodurch ſie erweckt werden? Und dieſe Frage müſſen wir, ohne alle Einſchrenkung, bejahen. Die Begierden und Verabſcheuungen ſind die Würkungen dieſer Bewegungsgründe, und dieſe bringen eben den Grad der Kraft der Seele in Bewegung, wodurch jene gewürkt werden. Nun iſt die Würkung allemal, der lebendigen Kraft, gleich §. 255. Folglich ſind, die Begierden und Verabſcheuungen, dem Leben der Erkenntniß gleich. Je rührender die Erkenntniß iſt, deſto gröſſere Begierden und Verabſcheuungen würkt ſie; ie weniger ſie aber rührend iſt, deſto kleiner und ſchwächer ſind die Begierden und Verabſcheuungen. Und in dieſem

ſem Verſtande muß man ſagen, daß das Begehrungsvermögen dem Erkenntnißvermögen proportionirt ſey. 2) Sind unſere Begierden und Verabſcheuungen, der Erkenntniß des Guten und Böſen, gleich, und kan man ſagen: daß wir alle Dinge ſtark begehren, die wir uns als groſſe Güter, und ſchwach, die wir uns als kleine Güter vorſtellen; und daß wir alle die Dinge ſtark verabſcheuen, die wir uns als groſſe Uebel vorſtellen, und ſchwach, die wir uns als kleine Uebel vorſtellen? Dieſe Frage müſſen wir verneinen. Wir können uns ofte zwey Güter vorſtellen, das eine als ſehr groß und das andere als ſehr klein, und das kleine begehren wir doch ſtärker. So begehren viele Menſchen die zeitliche Glückſeligkeit viel ſtärker, als die ewige; ob ſie gleich völlig überzeugt ſind, daß ſie vielmals gröſſer ſey, als die zeitliche. Und ſo verhält es ſich auch mit den Uebeln, die wir verabſcheuen. Die Stärke unſerer Verabſcheuungen richtet ſich nicht allemal, nach der Vorſtellung der Gröſſe der Unvollkommenheit in den Gegenſtänden. Und das komt daher, weil wir, die Gröſſe des Guten und Böſen, uns todt und ſymboliſch vorſtellen können. Ich kan alſo erkennen, daß das eine noch einmal ſo gut und böſe ſey, als das andere; wenn ich mir nun das Gröſſere nicht ſo lebendig vorſtelle als das Kleinere, ſo begehre und verabſcheue ich es nicht ſo ſtark, als das Kleinere. Folglich ſind unſere Begierden nicht allemal, unſerer Erkenntniß der Grade des Guten und Böſen in den Gegenſtänden, proportionirt. Und dieſes iſt eine wahre Unvollkommmenheit, weil ſie von dem Mangel des Lebens unſerer Erkenntniß herrührt. 3) Sind unſere Begierden und Verabſcheuungen, den Gegenſtänden ſelbſt, proportionirt? Kan ich allemal ſchlieſſen: ie beſſer eine Sache iſt, deſto ſtärker begehren wir ſie, ie ſchlechter ſie aber iſt, deſto ſchwächer; und ie gröſſer ein Uebel iſt, deſto mehr, ie kleiner es aber iſt, deſto weniger verabſcheuen wir es? Die tägliche Erfahrung lehrt uns, von unſern Begierden und Verabſcheuungen, das Gegentheil. Und das komt von unſerer Unwiſſenheit her, weil uns, der

wahre

wahre Grad der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Dinge, unbekannt iſt, und weil wir uns groſſe Dinge als klein vorſtellen können. Daher begehren und verabſcheuen wir groſſe Dinge ſchwach, und kleine ſtark. Das Begehrungsvermögen iſt alſo um ſo viel vollkommener, ie proportionirter die Begierden und Verabſcheuungen dem wahren Grade des Guten und Böſen in den Gegenſtänden ſind, und darin beſteht die Proportion des Begehrungsvermögens mit den Gegenſtänden ſelbſt.

§. 671.

Wenn unſer Gemüth ſich, in Abſicht auf eine Sache, in einem Gleichgewichte befindet, ſo gefält ihm dieſelbe und mißfält ihm in gleichem Grade §. 653. Folglich ſind die Bewegungsgründe, wodurch wir bewogen werden, dieſe Sache zu begehren, den Bewegungsgründen gleich, die uns bewegen, ſie zu verabſcheuen. Und wenn dieſe Gleichheit vollkommen und gänzlich iſt, ſo ſteht unſer Gemüth in einem **vollkommenen Gleichgewichte** §. 667. Da nun, unſere Begierden und Verabſcheuungen, den Bewegungsgründen gleich ſind §. 670. ſo begehren und verabſcheuen wir, in dem Zuſtande des Gleichgewichts, den Gegenſtand zugleich, und zwar im gleichen Grade. Folglich kan man dieſen Zuſtand auch durch denjenigen Zuſtand erklären, in welchem wir eine gewiſſe Sache zu gleicher Zeit begehren und verabſcheuen, und zwar in gleichem Grade. Daher kan man auch, ſo lange das Gleichgewicht daurt, ſich zu nichts entſchlieſſen. Denn, entſchlöſſe ich mich, die Sache zu begehren, ſo müſte ich mich auch zugleich entſchlieſſen, ſie zu verabſcheuen; weil die Verabſcheuung der Begierde, in dieſem Zuſtande, gleich iſt. Folglich müſte ich den Entſchluß faſſen, eine Handlung zugleich zu thun und zu unterlaſſen. Iſt dieſes wohl möglich? Wenn ich mich entſchlieſſe etwas zu thun, und es zugleich zu verabſcheuen, ſo reiſſe ich mit der einen Hand nieder, was ich mit der andern aufbaue, und ich widerſpreche mir ſelbſt. So lange ich alſo in einem Gleichgewichte ſtehe, ſo lange

kan

kan ich mich nicht entſchlieſſen, ob ich die Sache begehren oder verabſcheuen will; und ſo bald ich zu einem Entſchluſſe komme, ſo bald iſt das Gleichgewicht gehoben, er falle nun auf eine Seite aus, auf welche er will, und ich gerathe alsdenn in den **Zuſtand des Uebergewichts** §. 653. das iſt, in einen Zuſtand, in welchem wir eine Sache entweder mehr begehren als verabſcheuen, oder mehr verabſcheuen als begehren. Alsdenn macht uns die Sache Vergnügen und Mißvergnügen zugleich, aber in einem ungleichen Grade. Iſt das Vergnügen gröſſer als das Mißvergnügen, ſo begehren wir die Sache ſtärker, als wir ſie verabſcheuen; und zwar iſt die Begierde um ſo viel ſtärker als die Verabſcheuung, um wie viel die Bewegungsgründe der Begierde gröſſer ſind, als die Bewegungsgründe der Verabſcheuung. Iſt aber das Mißvergnügen über eine Sache ſtärker, als das Vergnügen über eben dieſelbe: ſo verabſcheuen wir ſie mehr als wir ſie begehreu, und zwar iſt die Verabſcheuung um ſo viel ſtärker als die Begierde, um wie viel die Bewegungsgründe der Verabſcheuung gröſſer ſind, als die Bewegungsgründe der Begierde §. 670. Es iſt demnach klar, daß man ſich einen höchſt ungereimten und falſchen Begrif von der Freyheit des Willens macht, wenn man ſie durch das Vermögen erklärt, ſich, in dem Zuſtande des vollkommenen Gleichgewichts, in Abſicht auf eine gewiſſe Handlung zu entſchlieſſen, ſie entweder zu thun oder zu unterlaſſen: denn wir haben gezeigt, daß in dem Gleichgewichte des Gemüths kein Entſchluß möglich iſt. Und es iſt ſehr lächerlich, wenn man den Rath giebt, man ſolle in dem Gleichgewichte das ſicherſte thun. Denn wenn man eins unter zweyen begehren ſoll, und ſie kommen uns beyde gleich gut und gleich böſe vor, ausgenommen daß uns das eine ſicherer zu ſeyn ſcheint als das andere, ſo iſt das Gleichgewicht ſchon gehoben. Die gröſſere Sicherheit des einen giebt uns ſchon, das Uebergewicht der Bewegungsgründe auf ſeiner Seite. So ofte wir etwas ungern und mit Widerwillen

willen thun oder unterlaſſen, ſo ofte befindet ſich unſer Gemüth in dem Zuſtande des Uebergewichts.

§. 672.

Die bisherigen Betrachtungen überzeugen nns demnach, daß der unmittelbare Gegenſtand aller unſerer Begierden ein vorhergeſehenes Vergnügen, und der unmittelbare Gegenſtand aller unſerer Verabſcheuungen ein vorhergeſehenes Mißvergnügen ſey. Manchmal haben unſere Begierden weiter keinen Gegenſtand, z. E. die Begierde nach GOtt kan nichts anders ſeyn, als ein Beſtreben nach einer zukünftigen Empfindung des Vergnügens über GOtt. Manchmal aber haben ſie zu ihrem mittelbaren Gegenſtande eine zukünftige Sache, welche, wenn ſie würklich wird, das Vergnügen und das Mißvergnügen verurſacht, welches wir zunächſt begehren und verabſcheuen. Alsdenn fließt, aus unſern Begierden und Verabſcheuungen, zugleich das Bemühen, dieſe zukünftige Sache hervorzubringen oder zu verhindern, als wenn wir z. E. eine Speiſe begehren oder verabſcheuen. Aus allem dieſen iſt demnach klar, daß der Gegenſtand aller unſerer Begierden und Verabſcheuungen was Zukünftiges ſey, wenigſtens etwas, ſo wir uns als zukünftig vorſtellen, wir mögen uns nun in dieſem Stücke irren oder nicht. Folglich können wir gegenwärtige und vergangene Sachen, in ſo ferne wir ſie uns als gegenwärtig und vergangen vorſtellen, weder begehren noch verabſcheuen; indem es nicht möglich iſt, daß wir ſie in ſo ferne ſolten hervorbringen oder verhindern können. Underdeſſen ſcheint dieſes der Erfahrung zuwider zu ſeyn, indem wir uns über dergleichen Dinge freuen, und betrüben, Freude aber iſt eine Begierde, und Betrübniß eine Verabſcheuung. Allein bey genauerm Nachdenken wird man finden, daß, wenn man vergangene und gegenwärtige Sachen zu begehren ſcheint, man nichts anders begehrt, als die Fortdauer derſelben, oder die Wiederholung des Vergnügens über dieſelben, oder die guten Folgen und Würkungen, die wir uns davon verſprechen. Eben

ſo, wenn wir vergangene und gegenwärtige Dinge zu verabſcheuen ſcheinen: ſo verabſcheuen wir ihre Fortdauer, oder die Wiederholung des Mißvergnügens darüber, oder die böſen Folgen derſelben, die wir vorherſehen. Alle dieſe Sachen aber ſind zukünftige Sachen. Wenn wir ein vergangenes Uebel verabſcheuen, ſo ſtellen wir uns entweder allemal vor, daß ſeine böſen Folgen noch nicht aufhören, oder wir ſuchen das Mißvergnügen zu verhindern, welches die Erinnerung an daſſelbe verurſacht. Unterdeſſen geben wir zu, daß wir in der Verwirrung unſeres Gemüths, und durch einen Irrthum, vergangene und gegenwärtige Dinge begehren und verabſcheuen können, wenn wir ſie uns als zukünftig vorſtellen. Und wenn wir durch eine Bedingung annehmen, daß etwas zukünftig ſey: ſo können wir es begehren und verabſcheuen, und wenn es auch gleich nicht einmal möglich iſt, und wenn es auch gleich in dieſer Welt nicht möglich iſt und geſchieht. So können wir durch ein Gedicht, durch eine Tragödie, durch einen Roman, durch die Hiſtorie, in eine andere Welt, oder in die vergangene Zeit zurücke geſetzt werden, und folglich kan man ſich alsdenn ſehr lebhaft Dinge als zukünftig vorſtellen, die nicht zukünftig ſind. Und es iſt alſo der Natur des Begehrungsvermögens nicht zuwider, wenn alsdenn Begierden und Verabſcheuungen entſtehen.

* *

Der andere Abſchnit.

Von dem ſinnlichen Begehrungsvermögen.

§. 673.

Alle unſere Begierden und Verabſcheuungen entſtehen, aus einer rührenden Erkenntniß §. 667. und es wird alſo das Begehrungsvermögen, durch das Erkenntnißvermögen, beſtimt; oder jenes iſt ſo wohl ſeiner Möglichkeit, als auch ſeiner Würklichkeit nach, in dieſem gegründet.

Nun

Nun iſt die Erkenntniß entweder ſinnlich, oder deutlich §. 485. 524. Folglich entſtehen, die Begierden und Verabſcheuungen, aus einer rührenden Erkenntniß, die entweder ſinnlich, oder deutlich iſt. In dem erſten Falle ſind es **ſinnliche Begierden, und Verabſcheuungen.** Durch eine ſinnliche Begierde bemühen wir uns, ein vorhergeſehenes ſinnliches Vergnügen zu würken; und, die Bewegungsgründe einer ſolchen Begierde, ſind undeutliche Vorſtellungen. Durch eine ſinnliche Verabſcheuung bemühen wir uns, ein vorhergeſehenes ſinnliches Mißvergnügen zu verhindern, und, die Bewegungsgründe einer ſolchen Verabſcheuung, ſind undeutliche Vorſtellungen. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß wir ſinnlich begehren und verabſcheuen: wenn uns hungert und durſtet, wenn wir uns fürchten, und in hundert andern Fällen, haben wir, ſinnliche Begierden und Verabſcheuungen. Folglich haben wir ein Vermögen, ſinnlich zu begehren und zu verabſcheuen, und das nennen wir **das untere oder ſinnliche Begehrungsvermögen.** Das untere Erkenntnißvermögen enthält, den hinreichenden Grund des untern Begehrungsvermögens in ſich, und die ſinnliche Erkenntniß iſt der Grund der ſinnlichen Begierden und Verabſcheuungen, oder des Gebrauchs des untern Begehrungsvermögens. Weil wir ein ſinnliches Erkenntnißvermögen beſitzen, ſo können wir ſinnlich begehren, und verabſcheuen; und weil wir ofte eine ſinnliche Erkenntniß haben, die rührend iſt, ſo begehren und verabſcheuen wir auch ofte ſinnlich. Alle unſere ſinnliche Begierden und Verabſcheuungen werden, durch die Vorſtellungskraft der Welt, gewürkt, welche unſere Seele beſitzt §. 665. Und das untere Erkenntnißvermögen, mit dem ſinnlichen Begehrungsvermögen zuſammengenommen, wird **die Sinnlichkeit** genennt, oder auch mit einem bibliſchen Ausdrucke **das Fleiſch.**

§. 674.

Alle ſinnliche Begierden und Verabſcheuungen entſtehen aus undeutlichen Bewegungsgründen §. 673. und

das werden **ſinnliche Bewegungsgründe**, oder ſinnliche Triebfedern des Gemüths genennt. Alle unſere ſinnliche Erkenntniß iſt entweder ganz dunkel, oder verworren §. 485. Folglich ſind, alle ſinnliche Bewegungsgründe, von zweyerley Art. Einmal **dunkele Bewegungsgründe**, deren wir uns gar nicht bewußt ſind. Es entſtehen demnach, einige ſinnliche Begierden und Verabſcheuungen, aus ganz dunkeln Vorſtellungen, ſo daß wir uns gar nicht bewußt ſind, warum wir etwas begehren und verabſcheuen. Wir können uns dieſer Begierden und Verabſcheuungen ſelbſt, auch wohl ihres Gegenſtandes, bewußt ſeyn; allein wir ſind uns nicht bewußt, warum wir ihn begehren oder verabſcheuen. So können wir einen Abſcheu vor einem Menſchen haben, daß wir ihn gar nicht leiden können. Wir fühlen dieſen Abſcheu, und ſind uns deſſelben bewußt, und auch des Menſchen, den wir verabſcheuen; allein wir wiſſen nicht, warum wir ihn verabſcheuen. Und eben ſo können wir eine ungemeine Neigung zu einem Menſchen haben, deren Gründe wir nicht wiſſen. Zum andern **verworrene Bewegungsgründe**, deren wir uns zwar bewußt ſind, aber nur auf eine verworrene Art. Und wenn wir um derſelben willen etwas begehren oder verabſcheuen, ſo ſind wir uns nicht nur der Begierden und Verabſcheuungen ſelbſt, ſamt ihres Gegenſtandes bewußt, ſondern auch derer Gründe, die uns dazu bewegen. So haben wir ofte einen Abſcheu vor einem Menſchen, und wir ſind uns der Gründe davon bewußt, wenn er z. E. eine lächerliche und ekelhafte Aufführung hat. Ofte ſind wir uns auch der Gründe bewußt, warum wir eine Neigung zu einem Menſchen haben, weil er z. E. eine artige gefällige und einſchmeichelnde Aufführung gegen uns beobachtet.

§. 675.

Bey denenjenigen Begierden und Verabſcheuungen, welche aus blos dunkeln Bewegungsgründen entſtehen, iſt nichts weiter mehr zu bemerken, als daß es einige derſelben

gibt,

gibt, welche merklich groß und ſtark ſind. Und da nennt man die ſtarken Begierden, welche aus blos dunkeln Bewegungsgründen entſtehen, **natürliche Triebe**; und man kan ſie auch blinde Triebe oder Begierden nennen, weil wir uns ihrer Gründe nicht bewußt ſind, und alſo dadurch die Gegenſtände blindlings begehren. Und ſo kan man vielleicht dasjenige erklären, was man die Sympathie nennt, und die natürliche Liebe, welche einige Weltweiſe ſo gar den Pflanzen zugeſchrieben haben. So ſind Hunger und Durſt, ſamt dem Triebe zum Beyſchlafe, ſolche blinde Triebe. Jederman weiß, daß es ſehr heftige Begierden ſind, und daß ſie in uns rege werden, wenn wir auch an ihre Bewegungsgründe gar nicht denken. Die ſtarken Verabſcheuungen im Gegentheil, welche aus blos dunkeln Bewegungsgründen entſtehen, werden **ein natürlicher Abſcheu** genennt; und man kan ſie auch einen blinden Abſcheu nennen, weil wir dadurch Sachen verabſcheuen, ob wir gleich nicht wiſſen warum, und alſo auf eine blinde Art. Und vielleicht beſteht darin dasjenige, was man eine Antipathie, und einen natürlichen Haß nennt, welchen einige Weltweiſe ſo gar den Pflanzen zugeſchrieben haben. So haben wir, einen natürlichen Abſcheu, vor dem Tode. Ein Wurm krümt ſich, wenn er ſterben ſoll. Einige Weltweiſe haben die Anmerkung gemacht, daß uns die Natur blinde Triebe zu allen Dingen eingepflanzt habe, die ſchlechterdings zu unſerer eigenen Erhaltung und zur Erhaltung unſeres Geſchlechts erfodert werden, und einen blinden Abſcheu vor allen Dingen, die unſern Untergang verurſachen. Die meiſten dieſer Dinge ſind ſo beſchaffen, daß wir ſie nach klaren Bewegungsgründen nicht begehren und verabſcheuen würden. Wer würde, wenn ihm die gewöhnlichen Nahrungsmittel fehlen, ſtinkend Waſſer und verfaultes Fleiſch zu ſich nehmen, wenn ihn nicht der blinde Hunger und Durſt dazu triebe? Wer würde Kinder zeugen und erziehen, wenn er alle Noth überlegte, die damit verbunden iſt, wenn nicht eine blinde Begierde ihn dazu nöthigte?

Es offenbaret ſich alſo hier eine beſondere Güte und Weisheit des Urhebers unſerer Natur. Unter allen natürlichen Trieben iſt hier ſonderlich noch **die Neugierigkeit** zu bemerken, oder der blinde Trieb, was Neues zu erkennen, oder das was wir noch nicht erkant haben: ſie mag nun entweder **eine hiſtoriſche Neugierigkeit** ſeyn, welche uns zu einer hiſtoriſchen Erkenntniß; oder **eine philoſophiſche**, welche uns zu einer philoſophiſchen; oder **eine mathematiſche**, welche uns zu einer mathematiſchen Erkenntniß antreibt. Die Erfahrung lehrt uns, wie ſtark bey uns dieſe Begierde zu ſeyn pflegt; und wir ſind uns der Bewegungsgründe bey den ſtärkſten Anwandelungen der Neugierigkeit ſo wenig bewußt, daß wir vielmehr uns ofte ſchämen müſſen, wenn wir die Gründe entwickeln, die uns manchmal antreiben, was Neues zu erkennen. Und dieſe Neugierigkeit iſt der Grund, warum, die Neuigkeit einer Vorſtellung, eine Urſache ihrer Klarheit iſt. Durch dieſelbe wird die Vorſtellungskraft der Seele in einem hohen Grade würkſam gemacht, und folglich geben wir auf das Neue in einem hohen Grade Achtung, nnd daher muß nothwendig ein hoher Grad der Klarheit entſtehn §. 507. Mit der Neugierigkeit iſt ofte **die Verwunderung** verbunden, welche in der anſchauenden Erkenntniß der Neuigkeit einer Vorſtellung und ihres Gegenſtandes beſteht. Sie iſt weder eine Begierde noch Verabſcheuung, ob gleich beyde daher entſtehen können; weil wir ofte unendliche Kleinigkeiten bewundern, und dabey in einem ruhigen Gemüthszuſtande uns befinden können. Die Erfahrung lehrt uns, daß wir nur ſolche Sachen bewundern, die wir bisher noch nicht gewußt haben; und wenn wir uns über etwas noch ſo ſehr verwundern, ſo hören wir mit der Zeit auf es zu bewundern, wenn es uns was altes wird. Daher iſt nun klar, daß das Wunderbare ein Grund der Klarheit und Lebhaftigkeit der Erkenntniß iſt, weil es die Neugierigkeit reizt, wodurch die Aufmerkſamkeit unendlich befördert wird.

§. 676.

Von denenjenigen ſinnlichen Begierden und Verabſcheuungen, welche aus einer klaren Erkenntniß entſtehen, iſt ebenfals nichts weiter zu bemerken, als daß ſie manchmal ſehr groß und heftig werden können, und man nennt ſie alsdenn ſinnliche Gemüthsbewegungen §. 666. Wer auf ſich ſelbſt Achtung giebt, der wird finden, daß wenn er liebt, ſich freuet, hoft, ſich fürchtet, betrübt iſt u. ſ. w. allemal eine merklich groſſe Begierde und Verabſcheuung bey ihm angetroffen werde, und daß er ſich allemal der Bewegungsgründe ſeiner Liebe, ſeines Zorns u. ſ. w. bewußt iſt, aber nur auf eine verworrene Art. Wir finden daher, daß die ſinnlichen Gemüthsbewegungen allemal aufhören oder geſchwächt werden, ſo bald die vernünftige Ueberlegung die Oberhand behält, und ſo bald wir die Urſachen derſelben deutlich unterſuchen. Man nennt ſie auch Beunruhigungen des Gemüths, weil ſie nicht nur aus einer höchſt verworrenen Erkenntniß entſtehen, ſondern weil auch durch ſie die Kraft der Seele ſehr ſtark angegriffen und angeſtrengt wird, ſo daß der Menſch dadurch, in ſeinen vernünftigen Ueberlegungen und Geſchäften, geſtöhrt wird. Sie heiſſen auch Leidenſchaften, und es würde ſehr ungegründet ſeyn, wenn man ſie deswegen ſo nennen wolte, weil ſich die Seele bey denenſelben blos leidentlich verhielte. Es iſt vielmehr klar, daß die Seele ſich niemals thätiger, würkſamer und geſchäftiger, erweißt, als mitten in den Leidenſchaften, und durch dieſelben. Leute, die keiner ſtarken und vielen Leidenſchaften von Natur fähig ſind, ſind auch deswegen träge und phlegmatiſche Leute. Es kan ſeyn, daß manche geglaubt haben, die Leidenſchaft werde durch die heftige Bewegung des Bluts in dem Körper, welche zu der Zeit einer Leidenſchaft in dem Körper angetroffen wird, hervorgebracht. Und es entſtehen manche Leidenſchaften ſo plötzlich, daß wir freylich nicht fühlen, wie ſie die Seele ſelbſt würkt, indem ſie gleichſam wie eine ſchwere Laſt von auſſen her auf die Seele fallen. Allein dar-

daraus folgt nichts weniger, als daß ſie keine Handlungen der Seele ſind. Vielleicht hat man ſie deswegen Leidenſchaften genennt, weil die Menſchen mehrentheils von denſelben wie Sclaven beherrſcht werden, und weil ſie niemals eine völlige Herrſchaft über alle ihre Leidenſchaften erlangen können. Ofte entſtehen ſie wider den Willen eines Menſchen, und ofte dauren ſie auch wider ſeinen Willen fort. So viel aber iſt gewiß, daß es recht merkwürdige Veränderungen der Seele ſind. Sie ſind wie die ſtarken Winde zu betrachten, welche den glücklichen Lauf eines Schifs ungemein befördern, aber auch hindern können. Die allermeiſten Handlungen der Menſchen entſtehen aus ihren Leidenſchaften, und ſie verdienen alſo allerdings eine recht ausführliche Unterſuchung. Man hat daher eine eigene Wiſſenſchaft von den Leidenſchaften, welche man **die Lehre von den Leidenſchaften** nennt. Sie iſt von dreyerley Art. Erſtlich **die pſychologiſche Lehre von den Leidenſchaften** handelt ihre Theorie ab, und zeigt ihre Natur und Beſchaffenheit, ſamt den Veränderungen, denen ſie unterworfen ſind, und die ſie in der Seele verurſachen. Dieſe Lehre handeln wir jetzo ab. Da ſie aber eine beſondere Materie der Pſychologie iſt, ſo würde es eine Ausſchweifung ſeyn, wenn wir ſie ausführlich abhandeln wolten. Das muß in einer eigenen Abhandlung geſchehen, und wir wollen nur hier die Grundſätze dieſer Lehre feſtſetzen. Zum andern, **die äſthetiſche Lehre von den Leidenſchaften** zeigt, wie man ſie erwecken, vermehren, vermindern, unterdrücken und bezeichnen ſoll, und ſie gehört zur Aeſthetik §. 527. Und zum dritten **die practiſche Lehre von den Leidenſchaften** handelt von den Pflichten, die wir in Abſicht auf dieſelben zu beobachten haben.

§. 677.

Alle ſinnliche Gemüthsbewegungen ſind entweder ſtarke Begierden, oder ſtarke Verabſcheuungen, oder beydes zu gleicher Zeit §. 676. Folglich kan man ſie, in drey

Claſſen, abtheilen. 1) Diejenigen, welche in einer ſtarken Begierde beſtehen. Dieſe entſtehen allemal aus einem ſtarken ſinnlichen Vergnügen, deſſen wir uns bewußt ſind §. 661. 670. Und wenn alſo eine ſolche Leidenſchaft in der Seele entſteht, ſo muß zugleich ein ſtarkes Vergnügen entſtehen, welches die ganze Summe des Vergnügens, ſo alsdenn in der Seele angetroffen wird, vermehrt, und daher werden ſie **angenehme Leidenſchaften** genannt. Und da durch ein ſtärkeres Vergnügen die ſchwächern Mißvergnügen, welche zugleich in der Seele ſind, vermindert werden §. 654. ſo werden ſie auch ſanfte oder beſänftigende **Leidenſchaften** genannt §. 655. Eine iedwede angenehme Leidenſchaft wird, eine **Freude**, genannt. Dieſer Ausdruck iſt ſo allgemein, daß man ſagt, man freue ſich über vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge u. ſ. w. Ein ieder weiß aus der Erfahrung, daß man durch eine Freude noch vergnügter gemacht wird, als man vorher war, und daß durch die Freude das Mißvergnügen, welches etwa in uns würklich iſt, gewaltig geſchwächt und verdunkelt wird. Wenn wir uns alſo freuen, ſo haben wir eine ſtarke Begierde, oder wir bemühen uns in einem hohen Grade, ein ſinnliches Vergnügen, deſſen wir uns bewußt ſind, in uns zu würken, hervorzubringen, zu erhalten, oder zu wiederholen. 2) Diejenigen Leidenſchaften, welche in einer ſtarken Verabſcheuung beſtehen §. 676. Dieſe entſtehen allemal aus einem ſtarken ſinnlichen Mißvergnügen, deſſen wir uns bewußt ſind §. 661. 670. und wenn alſo eine ſolche Leidenſchaft entſteht, ſo werden wir mißvergnügter als wir vorher waren, weil die Summe alles Mißvergnügens unſerer Seele dadurch zunimt. Daher werden ſie, **beſchwerliche Leidenſchaften**, genannt. Und da durch ein ſtärkeres Mißvergnügen, das ſchwächere Vergnügen, vermindert wird §. 654. ſo werden wir durch ſolche Leidenſchaften weniger vergnügt, als wir vorher waren, und ſie heiſſen demnach **unangenehme Leidenſchaften** §. 655. Eine iedwede unangenehme Leidenſchaft heißt **Betrübniß**.

Dieſer Ausdruck iſt ſo allgemein, daß man ſagt, man betrübe ſich über vergangene gegenwärtige und zukünftige Gegenſtände, ja über die Gegenſtände aller unangenehmen Leidenſchaften. Ein jeder weiß aus ſeiner Erfahrung, daß er durch eine Betrübniß noch mißvergnügter und weniger vergnügt werde, als er den Augenblick vorher war. Wenn wir uns betrüben, ſo bemühen wir uns in einem hohen Grade, ein ſinnliches Mißvergnügen, deſſen wir uns bewußt ſind, zu verhindern, oder aus der Seele wegzuſchaffen. 3) **Die vermiſchten Leidenſchaften** beſtehen in heftigen Begierden und Verabſcheuungen zuſammengenommen, und ſie ſind vergleichungsweiſe die ſtärkſten Leidenſchaften, z. E. der Zorn. Wenn wir die unangenehmen Leidenſchaften unangenehm oder beſchwerlich nennen: ſo geſchieht dieſes um ihres Grundes und nächſten Gegenſtandes willen, als welche in einem ſinnlichen Mißvergnügen beſtehen. Allein ſie ſelbſt ſind, wie alle Leidenſchaften, und alle natürlichen Triebe und aller natürlicher Abſcheu, ſehr groſſe, folglich, überhaupt davon zu reden, vollkommenere Begierden und Verabſcheuungen §. 666. Indem alſo die Seele ſolche ſtarke Begierden und Verabſcheuungen hat, fühlt ſie die Stärke ihrer Kraft, und die Vollkommenheit derſelben, und folglich iſt ſie darüber vergnügt §. 647. Folglich verurſachen, auch die unangenehmen Leidenſchaften, der Seele ein Vergnügen, und man hängt ofte, einer Betrübniß, mit Vergnügen nach. Dieſes Vergnügen wird bey manchen unangenehmen Leidenſchaften noch dadurch vermehrt, daß die Seele glaubt, ſie habe Recht, und handele pflichtmäßig, edelmüthig u. ſ. w. wenn ſie traurig, zornig iſt u. ſ. w. und daß ſie ſich vorſtelt, ſie ſey vor den Uebeln ſicher, worüber ſie ſich betrübt. Hieher gehört z. E. die Betrübniß, die durch eine Tragödie, und betrübte Hiſtorie, in uns hervorgebracht wird.

§. 678.

Bey unſern ſinnlichen Gemüthsbewegungen treffen wir zwey Erſcheinungen an, die ſich aus unſerer Theorie

von dem Begehrungsvermögen ſehr leicht erklären laſſen. Einmal lehrt die Erfahrung, daß die Zeit der Arzt der Leidenſchaften ſey, oder daß die heftigſten Gemüthsbewegungen von ſelbſt mit der Zeit nachlaſſen und gänzlich aufhören. Die Betrübniß über den Tod einer geliebten Perſon mag noch ſo heftig ſeyn, die Zeit vertilgt dieſelbe nach und nach. Denn unſere Seele iſt, beſtändigen Veränderungen, unterworfen. Wenn nun eine Leidenſchaft entſteht, ſo iſt ſie was Neues, und wird alſo ſehr lebhaft empfunden §. 550. Iſt ſie nun nicht gar zu ſtark, ſo können wir, aller unſerer übrigen Gedanken ohnerachtet, dennoch noch auf ihre Urſachen Achtung geben, und dergleichen Leidenſchaften können alſo ſehr lange dauren. Wenn ſie aber ſo heftig geworden ſind als möglich, ſo müſſen ſie verändert werden. Nun können ſie nicht zunehmen, alſo iſt es natürlich, daß ſie wieder von ſelbſt abnehmen. Es dringen immer mehrere und mehrere Gedanken in die Seele, wodurch das Gemüth von den Urſachen der Leidenſchaft abgezogen wird, und alſo muß ſie abnehmen. Daher lehrt die Erfahrung, daß ein mäßiger Gram viele Jahre in der Seele fortdauren kan, eine ſehr heftige Betrübniß aber daurt nicht lange. Zum andern lehrt uns die Erfahrung, daß die heftigſten Leidenſchaften unausſprechlich ſind, oder einen Menſchen ſtum machen. Denn ie heftiger die Leidenſchaft iſt, deſto gröſſer iſt das Mißvergnügen oder Vergnügen, und deſto ſtärker iſt die anſchauende Erkenntniß §. 647. Ie ſtärker die anſchauende Erkenntniß iſt, deſto ſchwächer und dunkeler iſt die ſymboliſche §. 623. Folglich geben wir alsdenn wenig oder gar nicht, auf die Zeichen und Worte Achtung. Und wir können, in den heftigſten Leidenſchaften, entweder gar nicht reden, oder ſehr wenig und unterbrochen. So bald man aber viel zu reden anfängt, ſo bald wird die ſymboliſche Erkenntniß ſtark, folglich die anſchauende ſchwach. Da nun alsdenn das Vergnügen und Mißvergnügen abnimt, ſo nimt auch die Leidenſchaft ab. Wenn ein Menſch zornig iſt, und dabey ſehr viel ſpricht,

ſo iſt ſein Zorn nicht ſtark, und er ſchadet ihm nichts, weil er ihn vom Herzen wegſpricht, wie man zu reden pflegt. Ein ſtummer Zorn iſt allemal wüthender, und ſchadet der Geſundheit. Wer alſo vorgibt, er fühle eine ſtarke Leidenſchaft, der iſt ein Lügner, wenn er mit vieler Beredſamkeit uns dieſes ſagen kan. Dieſes iſt eine wichtige Anmerkung für die Redner und Dichter, wenn ſie die Sprache der Leidenſchaften nachahmen wollen. Es iſt ein lächerlicher Fehler, wenn man in pathetiſchen Stellen periodiſch, zierlich, mit vielen Gleichniſſen, ſeine Gedanken ausdruckt. Wer in unangenehmen Leidenſchaften viel redet, braucht nicht viel Troſt, er tröſtet ſich ſelbſt, indem er durchs Reden ſein Herz erleichtert. Ein ſtummer Betrübter aber braucht Troſt, und man hat ſchon ſehr viel gewonnen, wenn man ihn nur zum Reden bringt, und einen geduldigen Zuhörer abgibt.

§. 679.

Eine Leidenſchaft iſt immer ſtärker als die andere, und eine und eben dieſelbe Leidenſchaft kan abnehmen und vermehrt werden. Da ſie nun insgeſamt, ihren Bewegungsgründen, gleich ſind §. 670. ſo werden ihre verſchiedenen Grade durch die verſchiedenen Grade ihrer Bewegungsgründe verurſacht, und alles dasjenige, was dieſe Bewegungsgründe vermehrt und ſtärker macht, das macht auch die Leidenſchaft gröſſer; und was jene vermindert, das ſchwächt auch dieſe. Folglich 1) ie mehreres, mannigfaltigeres und zuſammengeſetzteres ſinnliches Vergnügen und Mißvergnügen, in den Bewegungsgründen der Leidenſchaften, enthalten iſt, deſto gröſſer ſind die Leidenſchaften; ie weniger aber in denſelben enthalten iſt, deſto kleiner ſind ſie. Folglich ie mehr Guts wir uns zugleich vorſtellen, wenn wir uns freuen, und ie mehr Böſes, wenn wir uns betrüben, deſto ſtärker iſt die Leidenſchaft. Wenn daher iemand ſich über eine gegenwärtige Sache freuet oder betrübt, deren Vollkommenheit oder Unvollkommenheit er blos empfindet; ſo iſt ſeine Leidenſchaft vergleichungsweiſe

nicht ſo ſtark, als wenn er auch noch Gutes und Böſes an dem Gegenſtande, durch die Einbildungskraft, erkennt, und vorherſieht. Daher lehrt uns die Erfahrung, daß Leute in ſehr heftigen Leidenſchaften nicht nur, durch das gegenwärtige Gute an den Gegenſtänden, erfreuet, und durch das gegenwärtige Uebel betrübt werden; ſondern ſie verſtärken, ihre Freude und Betrübniß, auch durch die Erinnerung und Vorherſehung des vergangenen und zukünftigen Guten und Böſen in dem Gegenſtande. So machts ein Dankbarer, bey dem Genuſſe einer gegenwärtigen Wohlthat. Er erinnert ſich der ſchon genoſſenen Wohlthaten, und er ſieht noch mehr Wohlthaten vorher, und ſeine Dankbarkeit wird dadurch um ſo viel feuriger. 2) Je gröſſer und wichtiger das Gute und Böſe iſt, welches uns ein ſinnliches Vergnügen und Mißvergnügen verurſacht, wenigſtens unſerer Meinung nach, deſto gröſſer iſt die Leidenſchaft, welche dadurch erregt wird. Wenn wir über ein Uebel betrübt ſind, ſo betrachten wir es entweder als eine Kleinigkeit, oder als ein ſehr groſſes Uebel. In dem erſten Falle ſind wir wenig betrübt, in dem andern aber in einem hohen Grade. Wenn daher Leute über eine Kleinigkeit in einen wüthenden Zorn gerathen: ſo betrachten ſie dieſelbe mitten im Zorne als eine ſehr groſſe Beleidigung, und werden noch zorniger, wenn man dieſes nicht zugeben will. 3) Je richtiger, lebhafter, gewiſſer und rührender die Bewegungsgründe der Leidenſchaften, folglich das ſinnliche Vergnügen und Mißvergnügen, die Vorherſehung und Vorauserkennung ſind, deſto gröſſer iſt die Leidenſchaft §. 655. Wir ſehen daher aus der Erfahrung, daß Leute in heftigen Leidenſchaften ſehr ſchwere, ja manchmal unmögliche, Dinge verlangen und unternehmen, weil die Vorherſehung und Vorauserkennung ſo lebhaft und gewiß iſt. Ein Zorniger will nichts geringers als den Untergang ſeines Feindes, und eine iede Leidenſchaft ſtelt uns allemal den Gegenſtand als eine Sache vor, die wir mit unſern Kräften würklich machen oder verhindern können.

§. 680.

§. 680.

Aus den mannigfaltigen Abänderungen der Freude entſtehen, verſchiedene Arten der angenehmen Leidenſchaften. Und da kan die Freude über etwas Gegenwärtiges, oder Vergangenes, oder Zukünftiges entſtehen. Die Freude über das Gegenwärtige wird, **die Frölichkeit**, genannt. Man kan ſie auch, die Luſtigkeit, nennen. In frölichen und luſtigen Geſellſchaften freuet man ſich, über das Angenehme in dem gegenwärtigen Zuſtande. Wenn man frölich iſt, ſo freuet man ſich über das Gegenwärtige um ſeiner guten Folgen willen, und indem man ſich bemühet, das ſinnliche Vergnügen über das Gegenwärtige zu erhalten, fortzuſetzen, und zu wiederholen §. 672. Die Freude über das Vergangene iſt, **die Zufriedenheit**. So iſt ein Vater mit ſeinem Sohne zufrieden, wenn er ſich über ſeine bisherige gute Aufführung freuet, oder über eine Probe ſeiner Geſchicklichkeit, die er glücklich abgelegt hat. Die Zufriedenheit entſteht über die noch künftigen guten Folgen des Vergangenen, und ſie iſt ein Beſtreben, das Vergnügen über daſſelbe zn wiederholen und fortzuſetzen §. 672. Wenn die Zufriedenheit über eine Handlung desjenigen entſteht, der zufrieden iſt, ſo iſt ſie **die Zufriedenheit mit ſich ſelbſt**, oder die Beruhigung in ſich ſelbſt. So iſt ein Menſch mit ſich ſelbſt zufrieden, wenn er denkt, er habe ſeine Sachen gut gemacht, und wenn er ſich über etwas freuet, ſo er ſelbſt gethan hat. Eine Freude, welche darüber entſteht, daß uns ein gewiſſes Uebel nicht mehr bevorſteht, iſt **das Frohſeyn**. So ſagt man: ich bin froh, daß dieſes oder jenes nicht geſchehen iſt. Ein Miſſethäter iſt froh, wenn ihm die zuerkannte Strafe geſchenkt wird. Die Freude über ein zukünftiges Gut entſteht entweder über ein bevorſtehendes Gut, ſo wir uns als ungewiß, oder als ganz gewiß bevorſtehend vorſtellen. In dem erſten Falle heißt ſie **die Hofnung**, in dem andern aber **die Zuverſicht**. Was wir hoffen, daran zweifeln wir noch, und zwar mehr oder weniger, nach dem die Hofnung ſtärker oder

ſchwä-

ſchwächer iſt. Was wir aber zuverſichtlich erwarten, an deſſen Erlangung zweifeln wir gar nicht mehr. Wenn ein General den Sieg blos hoft, ſo macht er immer auch Anſtalten zur Flucht. Wenn er ihn aber zuverſichtlich erwartet, ſo denkt er gar nicht, daß es ihm fehlen könne, und er theilt ſchon zum voraus die eroberten Länder aus. Die Freude über das Zukünftige wird **das Verlangen** genannt, in ſo ferne ſie die Gegenwart des Zukünftigen heftig begehrt. Folglich kan Hofnung und Zuverſicht mit einem Verlangen verbunden ſeyn, ſie können aber auch ohne demſelben ſeyn. Geſetzt, ein Menſch freue ſich über den bevorſtehenden Beſuch eines guten Freundes: ſo begehrt er manchmal, daß die Stunden verkürzt werden möchten, er kan die Zeit nicht erwarten, und er wünſcht, daß ſein Freund ſchon ietzt kommen möchte. Alsdenn hoft er dieſen Beſuch mit Verlangen, und er ſagt hernach, er habe ein rechtes Verlangen nach ſeinem Freunde gehabt. Ein zuverſichtliches Verlangen nach einem Gute, welches ſchwer zu erlangen iſt, heißt **der Muth**, und ein höherer Grad des Muths iſt **die Kühnheit.** So geht ein Soldat muthig und kühn in den Streit, wenn er aller Schwierigkeiten ohnerachtet den Sieg erwartet, und die Zeit nicht erwarten kan, bis er zum Schlagen angeführt wird. Daher wächſt der Muth, wenn mit der Vermehrung der Schwierigkeit die Zuverſicht wächſt, nimt aber dieſe ab, ſo ſinkt der Muth. Daher komts, daß das Glück, den muthigen und kühnen Leuten, beyſteht. In einer ſtarken Leidenſchaft ſtrengen wir unſere Kräfte gewaltig an, und folglich können wir in derſelben viel mehr ausrichten, als wenn das Gemüth durch keine Leidenſchaft erhitzt iſt.

§. 681.

Die Ehrliebe iſt die Freude über die Ehre. Ein Ehrliebender betrachtet die Ehre als ein groſſes Gut; und da er ſich alſo ein ſtarkes Vergnügen von derſelben verſpricht: ſo thut er alles, was er kan, um geehrt zu werden, damit er dieſes Vergnügen genieſſen möge. Die Freude

über

über die Unvollkommenheit eines andern iſt **die boshafte Freude**, oder die Ungunſt. Man ſagt, es fälle iemand ein ungünſtiges Urtheil von dem andern, wenn er die Unvollkommenheiten deſſelben vorſtelt und erzählt, und ſich deshalb freuet. Wir können uns auf verſchiedene Art einbilden, daß es uns gut und nützlich ſey, wenn ein anderer unvollkommen iſt, und folglich iſt es möglich, daß man ſich über ſeine Unvollkommenheiten freuen kan. In der Sittenlehre wird erwieſen, daß dieſe Leidenſchaft allemal ſündlich ſey. **Die Verſpottung** iſt die boshafte Freude, über die Schande eines andern. Dieſe Leidenſchaft entſteht allemal, wenn ein anderer von uns, oder von andern, oder von ſich ſelbſt lächerlich und verächtlich gemacht, oder irgends auf eine Art beſchimpft wird, und wir uns darüber freuen. Die Freude über die Vollkommenheit eines andern iſt, **die Liebe**. Wenn wir eine Perſon oder eine andere Sache lieben, ſo betrachten wir es als was guts, daß ſie vollkommen iſt, wir haben darüber ein Vergnügen, und wir bemühen uns, dieſes Vergnügen in uns hervorzubringen. Daher treibt uns auch die Liebe allemal an, wenn es nöthig und möglich iſt, den geliebten Gegenſtand vollkommen zu machen, und in ſeiner Vollkommenheit zu erhalten, damit unſer Vergnügen darüber erhalten werden könne. **Die Dankbarkeit** iſt die Liebe des Wohlthäters, oder wenn wir iemanden lieben um der Wohlthaten willen, die wir von ihm genieſſen, oder empfangen haben, oder erwarten. Wenn uns iemand wohlthut, ſo iſt es ganz natürlich, daß wir ihn deswegen für vollkommen halten; und da wir an dieſer ſeiner Vollkommenheit ſo viel Antheil nehmen, ſo iſt das Vergnügen um ſo viel ſtärker §. 657. und es entſteht daher, die Dankbarkeit, ganz natürlich. Die Liebe eines Elenden iſt **die Barmherzigkeit**. Dieſe Leidenſchaft beſteht darin, wenn wir neben dem Elende die Vollkommenheit des Elenden betrachten, ein Vergnügen darüber ſchöpfen, und es als was guts anſehen, wenn er von ſeinem Elende befreyet würde. Daher entſteht auch aus der Barmher-

zigkeit ein Bemühen, den Elenden von ſeinem Elende zu befreyen. Die Liebe zu einem Gegenſtande, den wir vergleichungsweiſe für vollkommen halten, heißt **die Gunſt.** Wenn ein Menſch unſer Günſtling iſt, oder wenn wir ihm günſtig ſind: ſo vergleichen wir ihn mit andern, und bemerken in ihm eine Vollkommenheit, die wir bey andern nicht antreffen. Weil er uns nun ein Vergnügen verurſacht, welches uns andere nicht verſchaffen, ſo lieben wir ihn vorzüglich, und das heißt, wir ſind ihm günſtig. Die Liebe zu einem Geringern als wir ſind, iſt **die Gewogenheit.** Wenn wir iemanden um ſeine Gewogenheit bitten, ſo geben wir eben dadurch zu verſtehen, daß wir uns für geringer halten als ihn, es mag nun dieſes ein bloſſes Ehrenwort, oder unſere wahre Meinung ſeyn. Niemand verſichert einen andern, den er für ſeines Gleichen hält, im Ernſt ſeiner Gewogenheit. Nur Vornehmere, Höhere, denen wir unterworfen ſind, haben das Recht, uns ihrer Gewogenheit zu verſichern. Die Gewogenheit gegen iemanden, welcher der ihm gewogenen Perſon gar nicht oder ſehr wenig nützlich ſeyn kan, iſt **die Gnade.** Wir betrachten dieſes Wort hier nicht als einen Titel, oder als ein Ehrenwort; denn da iſt mancher Edelmann ſeinem Schneider, Kaufmann, Verwalter u. ſ. w. gnädig, da er doch von dieſen Leuten mehr Nutzen hat, als er ihnen zu verſchaffen vermögend oder Willens iſt. Allein ein König erweiſet einem Unterthan eine Gnade, und er hat von demſelben manchmal ſo wenig Vortheil zu erwarten, daß es kaum der Mühe werth iſt, deſſelben Erwehnung zu thun.

§. 682.

Auf eine ähnliche Art entſtehen, aus den mannigfaltigen Abänderungen der Betrübniß, verſchiedene Arten der unangenehmen Leidenſchaften. Wir können uns betrüben über gegenwärtige, vergangene und künftige, Dinge. Die Betrübniß über ein gegenwärtiges Uebel iſt **der Harm,** oder der Gram, oder das Härmen. Wenn wir uns grämen, ſo ſind wir heftig über ein gegenwärtiges Uebel miß-

vergnügt, um ſeiner künftigen übeln Folgen willen §. 672. und wir bemühen uns, dieſes Mißvergnügen aus unſerer Seele zu vertilgen, und die Fortſetzung und Wiederholung deſſelben zu verhüten. So grämt ſich mancher über ſeinen Geldmangel, der ihn drückt, oder über eine Krankheit, die er am Halſe hat. Die Betrübniß über das Vergangene iſt **die Traurigkeit**, alsdenn trauren wir, und tragen Leid um etwas. So trauret man um den Verluſt eines Verwandten oder Freundes, der geſtorben iſt. Wenn wir traurig ſind, ſo verabſcheuen wir die bevorſtehenden übeln Folgen eines vergangenen Uebels, und bemühen uns, das Mißvergnügen darüber zu verhindern, und zu vertilgen. Die Traurigkeit über etwas, welches der Traurige ſelbſt gethan hat, iſt **die Reue**. So bereuen wir unſere begangenen Sünden, wenn wir darüber traurig ſind, und uns bemühen, die böſen Folgen derſelben zu verhindern. Wenn wir uns über etwas Zukünftiges betrüben, ſo betrachten wir es entweder als unausbleiblich und gewiß bevorſtehend, oder wir ſind nicht ganz gewiß, daß dieſes Uebel kommen werde. In dem letzten Falle iſt dieſe Betrübniß **die Beſorgniß**, und in dem erſten **die Furcht**. Wenn wir ein Uebel blos beſorgen, oder wenn uns die Zukunft blos einen Kummer macht: ſo ſind wir noch nicht gewiß verſichert, das das Uebel eintreffen werde. Wenn wir uns aber vor einem Uebel fürchten, ſo ſehen wir es als gewiß bevorſtehend an. Die Furcht bey den Soldaten ſetzt voraus, daß ſie gewiß vermuthen, daß ſie den Kürzern ziehen werden. Die Furcht vor einem Uebel, welches wir uns als ſehr groß vorſtellen, iſt **das Grauen**. Man ſagt, es graue einem, wenn einem die Haut ſchaudert, und die Haare zu Berge ſtehen, folglich wenn man das befürchtete Uebel für ſehr groß hält. Wenn uns vor einem Uebel grauet, welches wir für ganz unvermeidlich halten, ſo iſt dieſes Grauen **die Verzweifelung**. Wir verſtehen hier nicht blos die gänzliche Verzweifelung, wenn ein Menſch nichts Guts mehr hoft, und ſeine gänzliche Unglückſeligkeit für ſo unvermeidlich hält, daß er

ſie

ſie mit Grauſen hereinbrechen ſieht; ſondern wir können auch verzweifeln an dem Aufkommen eines kranken Freundes, an der Erlangung eines Amts u. ſ. w. und wir werden durch dieſe Verzweifelung nicht einmal verſucht, uns zu erhängen oder zu erſäufen. Das Grauen über ein Uebel, welches uns ganz unerwartet und unverſehens überfält, iſt **der Schreck**; und ein höherer Grad des Schrecks wird **die Beſtürzung** genannt, ſonderlich wenn wir nicht gleich wiſſen, ob dasjenige, worüber wir erſchrecken, gut oder böſe ſey, wir aber gewiß zu ſeyn glauben, daß es eins unter beyden in einem ſehr hohen Grade ſey. Jedermann wird aus ſeiner eigenen Erfahrung wiſſen, was Schreck und Beſtürzung ſey, und er wird ſich alſo leicht von der Richtigkeit dieſer Erklärungen überzeugen können.

§. 683.

Die Betrübniß über die Ungewißheit der Hofnung iſt, **die Kleinmüthigkeit**. Ein Kleinmüthiger hat gute Hofnung, allein er gibt zu ſtark auf die Gründe der Ungewißheit der Hofnung achtung, und daher läßt er den Muth ſinken, und wird kleinmüthig. Die Betrübniß über den Verzug einer Sache, nach welcher uns verlanget, iſt **die Sehnſucht**. Wenn man dieſe Leidenſchaft fühlt, ſo ſehnt man ſich nach der Gegenwart der Sache, die man verlangt, die Zeit wird einem zu lange, und iedermann weiß, wie verdrießlich dieſer Zuſtand iſt. Die Betrübniß über eine Sache, die wir uns vorher als gut vorgeſtelt haben, heißt **der Ueberdruß**, oder der Ekel. Wenn Eheleute einander überdrüßig werden, oder wenn man einer Lebensart, oder eines Menſchen, der uns zu lange und zu ofte beſucht, überdrüßig wird: ſo verabſcheuet man, was man anfänglich gerne geſehen, und man bekomt einen Ekel an Dingen, die einem vordem angenehm geweſen. Die Betrübniß über die Verachtung iſt **die Schaam**. Wenn wir uns ſchämen, ſo verdrießt es uns, daß wir verachtet, verlacht und verſpottet werden, und wir ſind deshalb betrübt. Die Betrübniß über die Unvollkommenheit eines andern iſt das

Mitleiden, oder das Beyleid. Wenn wir Mitleiden mit iemanden tragen, ſo empfinden wir ein Mißvergnügen über das Böſe, über die Noth, oder über irgends eine andere Unvollkommenheit, die wir in dem Gegenſtande unſeres Mitleidens antreffen, und es beſteht in einem ſtarken Bemühen daſſelbe zu verhindern, und alſo die Unvollkommenheit des andern aus dem Wege zu räumen. Die Betrübniß über die Vollkommenheit eines andern wird, **der Haß**, genennt. Wenn wir einen gewiſſen Gegenſtand haſſen, ſo betrachten wir die Vollkommenheit, das Gute, das Glück deſſelben, in Abſicht auf uns, als etwas Böſes, weil ſie unſerer Meinung nach eine Hinderniß unſerer Vollkommenheit ſind. Und da uns dieſes mißvergnügt macht, ſo bemühen wir uns, indem wir den Gegenſtand haſſen, ſeine Vollkommenheit irgends auf eine Art zu verhindern; und es iſt demnach der Haß ein Beſtreben, den Gegenſtand unvollkommener zu machen. Manchmal entſteht der Haß daher, weil wir in der Meinung ſtehen, als ſolten wir die Vollkommenheit beſitzen, die wir bey dem andern antreffen. Daher begehren wir dieſe Vollkommenheit zu beſitzen, und ſind darüber betrübt, daß ſie ein anderer beſitzt. Dieſe Betrübniß iſt eine beſondere Art des Haſſes, und wird **der Neid** genennt. Und **der Zorn** iſt ein Schreck, oder eine Beſtürzung, welche aus einem Mißvergnügen über eine Beleidigung entſteht, welche der Gegenſtand, auf den wir zürnen, würklich gemacht hat. Dieſe Leidenſchaft kan ſehr vermiſcht ſeyn. Sie kan mit einer boßhaften Freude verbunden ſeyn, über die Unvollkommenheiten, die wir dem Beleidiger verurſachen, und dieſe Freude heißt **die Rachſucht**; ſie kan mit einem Mitleiden verbunden ſeyn, wenn wir diejenige Perſon lieben, welche von dem Gegenſtande unſers Zorns beleidiget worden; mit der Schaam, wenn uns der Beleidiger an unſerer Ehre gekränkt hat u. ſ. w. Und daher kommts, daß der Zorn eine der heftigſten Leidenſchaften zu ſeyn pflegt.

§. 684.

Aus der bisherigen Theorie von den Leidenſchaften laſſen ſich, ein Paar betrübte Zuſtände des Gemüths, erklären, die Schwermuth und die Raſerey. Nemlich die **Schwermuth** iſt der Zuſtand des Gemüths eines Wahnwitzigen, in welchem blos die unangenehmen Leidenſchaften herrſchen. Ein Schwermüthiger, oder ein melancholiſcher Menſch, iſt immer betrübt. Wenn er einen gewöhnlichen Gebrauch des Verſtandes beſäſſe, ſo würde er leicht einſehen, daß er keine Urſach zu einer beſtändigen Betrübniß habe. Folglich iſt er in der That wahnwitzig §. 634. Und aus der Verrückung kan ſehr leicht, die Schwermuth, entſtehen. Ein verrückter Menſch hält, ſeine Einbildungen, für Empfindungen §. 597. Wenn nun zum guten Glücke ſeine Einbildungskraft, auf lauter angenehme Einbildungen, fält: ſo iſt er ein luſtiger Verrückter, und träumt wachend von lauter Glückſeligkeit. Fält aber ſeine Einbildungskraft auf unangenehme Einbildungen, ſo iſt er ein ſchwermüthiger Verrückter. Die Schwermuth kan manchmal aus einer Phantaſterey entſtehen, und man kan ſie alsdenn keine Verrückung des Gemüths nennen. Es gibt Schwermüthige, die ſonſt geſunden Verſtand haben, und ihn auch durch ihr Verhalten an den Tag legen. Allein eine einzige betrübte Grille macht ſie ſchwermüthig. Die Schwermuth, welche aus einem herrſchenden Zorne entſteht, iſt **die Raſerey.** Ein Raſender ſtelt ſich immer einen Feind vor, der ihn beleidigen will, oder beleidiget hat. Daher wüthet und ſchäumt er, und man muß ihn als einen Menſchen betrachten, der beſtändig bereit iſt, um ſich zu ſchlagen.

§. 685.

Wir müſſen dieſe kurze Unterſuchung der menſchlichen Leidenſchaften noch, mit einigen allgemeinen Anmerkungen, begleiten. 1) Wenn man annimt, daß alle dieſe Leidenſchaften aus einer ſinnlichen Erkenntniß entſtehen, ſo ſind es lauter ſinnliche Gemüthsbewegungen; und alſo kan man ſehr leicht erklären, was eine ſinnliche Liebe, ein ſinnliches

Mitleiden, eine ſinnliche Reue ſey u. ſ. w. 2) Eine Leidenſchaft kan immer aus einer andern entſtehen, und wenn man die Lehre von den Leidenſchaften ausführlicher abhandelt, ſo muß man, dieſe natürliche Verbindung der Leidenſchaften unter einander, zeigen. Und dieſe Verbindung kan man leicht entdecken, wenn man ihre Erklärungen mit einander vergleicht. 3) Dieſe Leidenſchaften können, auf unendliche Art, mit einander vergeſellſchaftet werden, und da würde es ohne Zweifel eine vergebliche Arbeit ſeyn, wenn ein Weltweiſer es unternehmen wolte, alle mögliche Arten der Verbindungen der Leidenſchaften zu beſtimmen. Unterdeſſen iſt es doch in beſondern Fällen ſehr gut, wenn man die menſchlichen Leidenſchaften will kennen lernen, auf dieſe Verbindung Achtung zu geben. 4) Wenn man ſich von der Richtigkeit dererjenigen Erklärungen, die ich von den Leidenſchaften angenommen habe, überzeugen will; ſo muß man ſich dadurch nicht irre machen laſſen, wenn die Namen der Leidenſchaften etwa, in vielen Fällen, in einer andern Bedeutung gebraucht werden. In dieſen Namen herrſcht, eine babyloniſche Verwirrung der Sprache. Manchmal verſteht man durch dieſe Namen ein bloſſes Vergnügen oder Mißvergnügen, manchmal eine Begierde oder Verabſcheuung die nicht ſtark iſt; und der eine Weltweiſe erklärt einen Namen einer Leidenſchaft ſo, der andere anders, und ein ieder meint, er habe es am beſten getroffen. Manchmal benennt man, einen ganzen Inbegrif vieler Leidenſchaften, mit dem Namen, wodurch wir etwa nur Eine Leidenſchaft ausdrucken. Ein vernünftiger Weltweiſer ſieht hier vornemlich auf die Sache ſelbſt. 5) Wir wollen nicht behaupten, daß wir alle einfache Leidenſchaften ohne Ausnahme namhaft gemacht haben, und wir überlaſſen es alſo eines iedweden eigenem Nachdenken, ob er, durch Hülfe der Erfahrung, noch mehrere Leidenſchaften entdecken kan, denen das menſchliche Gemüth manchmal unterworfen iſt.

Der dritte Abſchnit.
Von dem Willen.

§. 686.

Manchmal begehren wir etwas, weil wir ein vernünftiges Vergnügen darüber empfinden, weil wir es uns deutlich als gut vorſtellen, weil wir es deutlich vorherſehen, und vernünftig vorauserkennen, daß wir vermögend ſind, es würklich zu machen. So können wir, Tugend und Gelehrſamkeit, begehren. Eine Begierde, welche durch deutliche Bewegungsgründe verurſacht wird, heißt eine **vernünftige Begierde**, und alsdenn **wollen** wir den Gegenſtand. Ofte verabſcheuen wir etwas, weil wir ein vernünftiges Mißvergnügen darüber empfinden, weil wir es deutlich als ein Uebel erkennen, weil wir es deutlich vorherſehen, und vernünftig vorauserkennen, daß wir vermögend ſind, es zu verhinderu. So können wir, Laſter und Irrthum, verabſcheuen. Eine Verabſcheuung, welche durch deutliche Bewegungsgründe verurſacht wird, heißt eine **vernünftige Verabſcheuung**, oder ein **Nichtwollen**. Folglich haben wir ein Vermögen, etwas vernünftig zu begehren und zu verabſcheuen, und dieſes nennt man **das obere oder vernünftige Begehrungsvermögen**, oder es iſt **der Wille**. Man ſagt: man wolle eſſen oder trinken, oder man wolle nicht u. ſ. w. und da verſteht man, durch dieſes Wort, das ganze Begehrungsvermögen; und auch ſo gar das ſinnliche, daher man auch von einem Hunde ſagt, er wolle freſſen. Allein wir nehmen das Wort hier in einer eingeſchrenktern Bedeutung, und da verſteht man darunter entweder das ganze obere Begehrungsvermögen, ſo daß man auch das Vermögen vernünftig zu verabſcheuen dahin rechnet; oder man verſteht darunter blos das Vermögen vernünftig zu begehren, und ſchließt davon das Vermögen vernünftig zu verabſcheuen aus. Weil unſere Seele ein oberes Erkenntnißvermögen beſitzt, ſo iſt es ihr möglich, vernünftig zu begehren und zu verabſcheuen; und folglich iſt der

der Wille eine Folge des Verſtandes. Und weil ſie würklich viele Dinge deutlich erkennt, ſo begehrt und verabſcheuet ſie auch vernünftig, und es iſt demnach, der Gebrauch des Verſtandes, die Urſach der vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen. Alles, was wir von dem Begehrungsvermögen überhaupt erwieſen haben §. 661-672. das läßt ſich auch mit leichter Mühe auf den Willen anwenden, und das kan ein ieder vor ſich ſelbſt thun. Wir wollen hier nur noch, eine einzige Anmerkung, machen. Nemlich wenn wir etwas nach deutlichen Einſichten begehren, ſo folgt daraus nicht, daß wir ſein Gegentheil nach deutlichen Einſichten verabſcheuen. Wir können zwar ſagen, daß wir es verabſcheuen, aber das kan nach ſinnlicher, und wohl gar nach blos dunkeler, Erkenntniß geſchehen. Geſetzt ein Menſch ſey ſo böſe, daß er nach Ueberlegung und deutlicher Erkenntniß das Laſter ausübe: ſo würde er der gröſte Böſewicht ſeyn, wenn er zugleich die Tugend nach deutlicher Erkenntniß verabſcheuete. Dadurch würde, ſeine laſterhafte Geſinnung, den höchſten Grad erreichen. Nein, die Menſchenliebe befihlt uns, nicht alle laſterhafte Leute für ſo boßhaft zu halten. Viele derſelben verabſcheuen zwar die Tugend, allein ſie kennen ſie nicht recht, und haben ihre Schönheit niemals vernünftig unterſucht. Sie verabſcheuen ſie alſo blos ſinnlich, und alsdenn haben ſie noch nicht ein ſo verderbtes Herz, als wenn ſie die Tugend auch nach deutlicher Erkenntniß verabſcheueten. Dieſe Betrachtung iſt ſehr wichtig, wenn man die Boßheitsſünden der Menſchen als ein Menſchenfreund mit Mäßigung beurtheilen will; und wenn man nicht dasjenige, was aus bloſſer Nachläßigkeit und Uebereilung geſchieht, für vorſetzliche Bosheit halten will, wie die Menſchenfeinde zu thun gewohnt ſind. Eben ſo wenig kan man ſagen, daß ein Menſch, welcher die Tugend vernünftig begehrt, gleich deswegen in einem ſo hohen Grade tugendhaft ſey, daß er das Laſter vernünftig verabſcheue: denn er kan es blos ſinnlich verabſcheuen.

§. 687.

§. 687.

Alle unſere Begierden und Verabſcheuungen werden, durch vorhergehende Bewegungsgründe, und durch eine lebendige Erkenntniß, beſtimt §. 667. Folglich werden es auch alle vernünftige Begierden, und Verabſcheuungen. Die Bewegungsgründe dieſer Begierden und Verabſcheuungen ſind **die vernünftigen Bewegungsgründe**, und ſie beſtehen in dem vernünftigen Vergnügen und Mißvergnügen, und in der deutlichen Vorherſehung und Vorauserkennung derſelben. In dieſen Bewegungsgründen beſteht **das vernünftige Leben der Erkenntniß**, und eine Erkenntniß, welche vernünftige Bewegungsgründe enthält, iſt **eine vernünftig rührende Erkenntniß.** Alle Triebfedern des Gemüths ſind demnach entweder ſinnliche, oder vernünftige Bewegungsgründe §. 667. 674. Wenn man alſo ſagen wolte, daß wir etwas wollen oder nicht wollen könnten ohne alle vernünftige Bewegungsgründe, ſo behauptet man etwas unmögliches und ungereimtes. Denn da es unmöglich iſt, daß wir etwas ohne alle Bewegungsgründe begehren oder verabſcheuen ſolten §. 663. ſo haben wir auch, bey allen unſern vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen, Bewegungsgründe. Wären dieſe nun nicht deutlich und vernünftig, und wir wolten demohnerachtet, oder wolten nicht, ſo hieſſe das eben ſo viel als: wir beſtimmten unſere Kraft, um ein deutlich vorhererkanntes Vergnügen oder Mißvergnügen zu würken oder zu verhindern, denn das heißt vernünftig begehren und verabſcheuen; wir hätten aber keine deutliche Erkenntniß von demjenigen, was wir vernünftig begehrten und verabſcheueten, wenn wir ohne deutliche Bewegungsgründe etwas wollen und nicht wollen könnten. Da nun dieſes ein offenbarer Widerſpruch iſt, ſo werden, alle unſere vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen, durch vorhergehende deutliche Bewegungsgründe beſtimt. Da wir nun, in dem Zuſtande der Gleichgültigkeit, gar keine Bewegungsgründe haben §. 651. 667. ſo haben wir auch in demſelben keine vernünftigen Bewegungs-

gründe, und folglich können wir, in dieſem Zuſtande, weder vernünftig begehren noch verabſcheuen. Dieſe Wahrheit iſt von manchen in den neuern Zeiten ſehr beſtritten worden, indem man geglaubt hat, daß, wenn der Wille allemal durch vorhergehende vernünftige Bewegungsgründe beſtimt werden ſolte, er dadurch einer ſolchen Nothwendigkeit unterworſen werde, welche der Freyheit nachtheilig iſt. Allein, wenn ich zur Unterſuchung der Freyheit komme, will ich zeigen, daß es der Freyheit gar nicht nachtheilig ſey, wenn man annimt, daß der Wille allemal durch vernünftige Bewegungsgründe beſtimt werde. Hier will ich nur noch einige Einwürfe beantworten, die man aus der Erfahrung wider dieſe Wahrheit zu machen pflegt. Man beruft ſich nemlich auf ſolche Fälle, 1) da man im gemeinen Leben ſagt, man wolle etwas eſſen oder nicht, eine Arzney nehmen oder nicht, eine Handlung thun oder nicht; und da wiſſe iederman, daß ein bloſſer Eigenſinn uns manchmal regiere, und daß wir, in unendlich vielen ſolchen Fällen, nach gar keinen deutlichen Einſichten uns verhalten. Allein iedermann ſieht, daß wir in ſolchen Fällen ſinnlich begehren und verabſcheuen, und da haben wir Bewegungsgründe, die wir nicht deutlich erkennen. 2) Man beruft ſich auf Fälle, da wir uns der Bewegungsgründe ſchlechterdings nicht bewußt ſind: als wenn wir z. E. eine Speiſe nicht eſſen, einen Menſchen nicht leiden können, und wiſſen nicht warum. Allein alsdenn haben wir dunkele Bewegungsgründe, und begehren und verabſcheuen nach denenſelben §. 674. Wir behaupten ja nicht, daß wir bey allen unſern Begierden und Verabſcheuungen Bewegungsgründe haben, deren wir uns bewußt ſind. Wir ſagen, daß wir, bey allen unſern vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen, deutliche Bewegungsgründe haben müſſen. 3) Man verwechſelt ofte, die wahren und rechten Bewegungsgründe, und die falſchen und unrechten mit einander. Und wenn man daher findet, daß ein Menſch etwas begehrt oder verabſcheuet, um ſolcher Bewegungsgründe willen, die falſch und unrecht ſind: ſo ſagt

man, daß er es ohne Grund begehre und verabſcheue. Als, wenn man iemanden nichts zu Leide gethan hat, und er haßt uns, ſo ſagt man, er haſſe uns ohne Urſach. Das heißt aber in ſolchen Fällen nur ſo viel, als, er haſſe uns aus einer eingebildeten Urſach, oder um keines wahren Grundes willen. Allein wir behaupten nicht, daß alle unſere vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen, aus wahren deutlichen Bewegungsgründen, entſtehen. 4) Man beruft ſich auf ſolche Fälle, in denen man zwiſchen zwey Dingen wählen muß, die gleich gut oder gleich böſe ſind. Da man ſich nun alſo unmöglich eins beſſer oder ſchlimmer vorſtellen kan, als das andere: ſo iſt es eben ſo viel, als wenn wir etwas begehrten oder verabſcheueten, ohne es uns als gut oder als böſe vorzuſtellen, das iſt, ohne alle Bewegungsgründe. Z. E. wenn ich, zwiſchen zwey Ducaten von gleichem Gewichte und Schlage, einen wählen ſoll. Nun will ich mich hier eben nicht, auf den Satz des Unterſchiedes aller möglichen auſſer einander befindlichen Dinge, berufen, vermöge deſſen es keine ſolchen Dinge gibt, die auſſer einander befindlich ſind, und die gleichgut oder gleichböſe ſind: denn das würde hier nichts entſcheiden, weil es unleugbar unendlich viele Dinge gibt, deren Unterſchied wir nicht erkennen können, und der alſo in die Beſtimmung unſerer Begierden und Verabſcheuungen keinen Einfluß haben kan. Sondern ich will nur bemerken, daß es unmöglich ſey, dieſe beyden Dinge ſich in einem ſo gleichen Grade des Lebens vorzuſtellen, daß nicht auf der einen Seite ein Ausſchlag ſeyn ſolte. Eins unter beyden fält uns iederzeit ſtärker in die Sinne. Wenn ich zwey Ducaten vor mir liegen ſehe, ſo iſt es nothwendig, daß ich einen ſtärker anſehe, als den andern. Da nun alſo jener auch mehr Eindruck in mein Gemüth macht, ſo habe ich von ihm eine lebendigere Erkenntniß. Ferner, der mir zur rechten Hand und am nächſten liegt, ſtelt ſich mir als denjenigen vor, den ich am leichteſten bekommen kan, und man pflegt daher zu ſagen: der erſte der beſte. Nun gehört, dieſe Betrachtung,

auch mit zu den Bewegungsgründen. Folglich haben wir, in ſolchen Fällen, ein Uebergewicht der Bewegungsgründe. Es iſt wahr, dieſes Uebergewicht iſt eine Kleinigkeit; allein es gehört auch keine groſſe Begierde dazu, eins dem andern vorzuziehen, wenn beyde, ſo viel wir wiſſen, gleich gut oder gleich böſe ſind. Es wäre lächerlich, wenn wir in ſolchen Fällen unſer Begehrungsvermögen, durch ſehr groſſe und wichtige Bewegungsgründe, beſtimmen wolten.

§. 688.

Unſere vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen können groß oder klein, ſtark oder ſchwach ſeyn, und dieſe verſchiedenen Grade erhellen aus dem 666 Abſatze. Die merklich groſſen vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen ſind **die vernünftigen Gemüthsbewegungen**, und man kan derſelben eben ſo viele annehmen, als der ſinnlichen. Wenn Freude, Betrübniß, Liebe, Hofnung u. ſ. w. aus deutlicher Erkenntniß entſtehen: ſo heiſſen ſie eine vernünftige Freude, Betrübniß, Liebe und Hofnung. Einige Weltweiſe lachen darüber, wenn man vernünftige Gemüthsbewegungen annimt, weil ſie glauben, es ſey dieſes ein ſich ſelbſt widerſprechender Begrif. Wenn man nun fragt, warum ſie dieſes glauben, ſo antworten ſie: weil alle Gemüthsbewegungen, aus verworrener Erkenntniß, entſtehen. Und warum nehmen ſie dieſes an? Weil es, in ihrer Erklärung einer Gemüthsbewegung, ſteht. Sie nehmen es alſo an, weil ſie es annehmen. Eine ſchöne Art zu beweiſen! Nun würde zwar in der Sache ſelbſt es nichts verſchlagen, man mag die ſtarken vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen Gemüthsbewegungen nennen, oder nicht. Ueber das Wort kan man ſich leicht vergleichen, wenn man nur in der Sache einig iſt. Allein man muß auch, der Gewohnheit zu reden, ihr Recht wiederfahren laſſen. Man ſagt, wir ſollen GOtt lieben, die Freundſchaft iſt eine Liebe, wir ſollen ein Vertrauen auf GOtt ſetzen. Sind das ſinnliche Begierden? Muß ein Menſch nicht GOtt und ſeine Freunde vernünftig lieben, und nach deutlichen

lichen Einſichten ein Vertrauen auf GOtt ſetzen. Und ſo weiß iedermann, daß man, wenigſtens beynahe, alle Namen der Leidenſchaften auch in ſolchen Fällen braucht, da es unleugbar iſt, daß man eine vernünftige Begierde oder Verabſcheuung andeuten wolle. Es iſt demnach der gewöhnlichen Art zu denken am gemäſſeſten, wenn man alle Gemüthsbewegungen in ſinnliche und vernünftige eintheilt.

§. 689.

Alle vernünftige Begierden und Verabſcheuungen entſtehen, aus einer deutlichen Erkenntniß §. 686. Dieſe Erkenntniß iſt entweder blos deutlich, oder ſie iſt einestheils ſinnlich. Iſt das erſte, ſo ſind ſie **blos vernünftige Begierden und Verabſcheuungen**; und **ein reiner Wille** iſt ein Vermögen, blos vernünftig zu begehren und zu verabſcheuen. Ein ſolcher Wille ſetzt, einen vollkommen reinen Verſtand, voraus §. 631. und ſolche Begierden und Verabſcheuungen entſtehen aus einem ganz deutlichen Vergnügen und Mißvergnügen, aus einer blos deutlichen Vorherſehung und Vorauserkennung §. 687. Da wir Menſchen nun keinen ganz reinen Verſtand haben, und da alle unſere deutliche Erkenntniß einestheils ſinnlich iſt: ſo iſt unſer Wille kein reiner Wille, und keine unſerer vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen iſt blos vernünftig, ſondern ſie ſind ſämtlich vermiſcht. Nemlich **vermiſchte vernünftige Begierden und Verabſcheuungen** ſind ſolche, die zum theil vernünftige, zum theil aber ſinnliche Begierden und Verabſcheuungen ſind. Wenn wir uns deutlich und lebendig etwas als gut oder als böſe vorſtellen, ſo ſtellen wir uns daſſelbe zugleich ſinnlich als gut oder böſe vor. Wenn wir nun daſſelbe begehren, weil wir es ſinnlich und deutlich zugleich erkennen: ſo iſt unſere ganze Begierde ſinnlich, in ſo ferne ſie aus der ſinnlichen; und vernünftig, in ſo ferne ſie aus der vernünftigen Erkenntniß entſteht. Blos ſinnlich können wir vieles begehren und verabſcheuen, ja unſere meiſten und gewöhnlichſten Begierden und Verabſcheuungen ſind blos ſinnlich. Allein alle unſere vernünftigen

Begierden und Verabſcheuungen ſind vermiſcht, einige mehr, andere weniger. Und das bringt uns einen groſſen Vortheil. Das wenigſte an einem Gegenſtande ſtellen wir uns deutlich vor, und unſer bloſſer Wille iſt alſo ein ſehr ſchwaches und ohnmächtiges Vermögen. Wenn aber die Sinnlichkeit ſich damit vereiniget, ſo iſt unſere Kraft alsdenn ſtärker, und unſere Begierden und Verabſcheuungen werden nicht nur viel mächtiger, ſondern ſie werden auch den Gegenſtänden proportionirter.

§. 690.

Wenn wir vernünftig begehren, was wir ſinnlich verabſcheuen, oder vernünftig verabſcheuen, was wir ſinnlich begehren: ſo beſteht darin **der Streit des untern und obern Begehrungsvermögens**, oder der Streit des Fleiſches und Geiſtes. Wenn wir eine Arzney einnehmen wollen, die uns einen abſcheulichen Geſchmack verurſacht, oder wenn wir die Sünde nach deutlichen Gründen verabſcheuen, und ſinnlich begehren: ſo ſtreiten Geiſt und Fleiſch in uns mit einander. Nemlich weil unſer Wille nicht rein iſt §. 689. ſo ſind, unſere deutlichen Bewegungsgründe, allemal mit ſinnlichen untermengt. Da nun unſere ſinnliche Erkenntniß uns eine Sache anders vorſtellen kan, als die deutliche: ſo können wir uns deutlich etwas als gut, bevorſtehend, leicht, vorſtellen, was wir uns ſinnlich als böſe, ſchwer, vorſtellen, und umgekehrt. Folglich können uns die deutlichen Bewegungsgründe eine Sache als begehrungswürdig vorſtellen, welche uns die ſinnlichen als verabſcheuungswürdig vorſtellen, oder umgekehrt. Und da uns alſo jene anders beſtimmen als dieſe, ſo entſteht daher der Streit des obern und untern Begehrungsvermögens. Wenn nun das Gegentheil iſt, wenn uns die deutlichen und ſinnlichen Bewegungsgründe den Gegenſtand einerley vorſtellen, beyde als gut, oder beyde als böſe u. ſ. w. ſo begehren wir ihn vernünftig und ſinnlich zugleich, oder wir verabſcheuen ihn vernünftig und ſinnlich zugleich, und darin beſteht **die Uebereinſtimmung, oder Einigkeit des obern und untern Begehrungsvermögens.** Z. E. wenn

ich eine Arzney nach vernünftigen Gründen gebrauche, die mir auch angenehm ſchmeckt; oder wenn ich eine ekelhafte Speiſe verabſcheue auch deswegen, weil ich nach vernünftiger Ueberlegung finde, ſie ſey meiner Geſundheit ſchädlich. Wenn nun das obere und untere Begehrungsvermögen mit einander ſtreiten, ſo ſieget dasjenige, oder es überwindet, durch welches der Gegenſtand nach dem Streite beſchloſſen wird. Geſetzt es ſolle iemand eine ekelhafte Arzney einnehmen, und er kämpfe deshalb mit ſich ſelbſt: entſchließt er ſich, alles Ekels ohnerachtet, die Arzney zu nehmen, ſo ſieget das obere Begehrungsvermögen, wenn er nemlich durch vernünftige Vorſtellungen dazu bewogen wird; entſchließt er ſich aber, alles Zuredens ohnerachtet, die Arzney nicht zu nehmen, ſo ſieget das untere Begehrungsvermögen. Sonſt kan auch noch ein Streit in dem obern Begehrungsvermögen und in dem untern, wenn man beyde allein betrachtet, angetroffen werden. Man kan eine Sache vernünftig begehren und verabſcheuen zugleich, und eben ſo kan man eine Sache zugleich ſinnlich begehren und verabſcheuen. Denn man kan das Gute und Böſe, welches in einer Sache zugleich angetroffen wird, deutlich erkennen, und eben ſo kan man beydes ſinnlich erkennen. Alsdenn ſtreitet der Wille mit ſich ſelbſt, und eben ſo ſtreitet das untere Begehrungsvermögen mit ſich ſelbſt.

§. 691.

Wenn ein Streit unter unſern Begierden und Verabſcheuungen iſt, ſo fallen ſie einander hinderlich; und indem durch die Begierde die Kraft der Seele auf eine Seite beſtimt und gelenkt wird, ſo wird ſie durch die entgegengeſetzte Verabſcheuung auf die andere Seite gezogen. Folglich wird unſere Kraft, in Abſicht auf eine gewiſſe Handlung, dadurch vermindert, und die Verrichtung derſelben wird uns ſehr ſchwer. Wenn wir alſo eine Sache begehren, ſo wird ſie uns um ſo viel ſchwerer, ie ſtärker die Verabſcheuung eben dieſer Sache, in Vergleichung mit der Begierde nach derſelben, iſt. Und wenn wir etwas verab-

ſcheuen, ſo wird uns die Unterlaſſung einer Handlung um ſo viel ſchwerer, ie gröſſer die Begierde nach eben dem Gegenſtande, in Vergleichung mit der Begierde nach demſelben, iſt. Wenn aber kein Streit unter unſern Begierden und Verabſcheuungen iſt: ſo wird keine durch die andere gehindert, die Kraft unſerer Seele wird nicht durch entgegengeſetzte Richtungen zertheilt, und das Geſchäfte wird uns dadurch ungemein erleichtert. Wenn wir uns daher eine gewiſſe Handlung erleichtern wollen; ſo müſſen wir, den Streit unſerer Begehrungsvermögen in Abſicht auf dieſelbe, zu verhüten ſuchen, und vielmehr eine freundſchaftliche Einigkeit unter ihnen hervorbringen, erhalten oder wiederherſtellen. Einem Anfänger in der Tugend wird, die Tugend, allemal ſehr ſauer. Er begehrt ſie vernünftig, allein ſein ſinnlicher Abſcheu für derſelben iſt noch ſehr groß; er verabſcheuet das Laſter vernünftig, allein er begehrt es auch zugleich ſinnlich. Wenn es aber ein Menſch erſt ſo weit gebracht hat, daß er die Tugend blos begehrt, und das Laſter blos verabſcheuet, ſo hat er gewonnen. Alsdenn wird ihm ſowohl die Ausübung der Tugend, als auch die Unterlaſſung des Laſters, überaus leicht. Wenn wir über einen Gegenſtand nichts als Vergnügen, oder nichts als Mißvergnügen, empfinden, ſo begehren wir ihn entweder blos, oder wir verabſcheuen ihn blos §. 663. Folglich herrſcht alsdenn, unter unſern Begehrungsvermögen und in denenſelben, eine vollkommene Eintracht. Wenn wir in Abſicht auf einen Gegenſtand gleichgültig ſind, ſo iſt, in unſerm Begehrungsvermögen, in Abſicht auf denſelben weder eine Einigkeit noch ein Streit: denn wir begehren ihn alsdenn nicht, und verabſcheuen ihn auch nicht §. 648. 683. Steht unſer Gemüth, in Abſicht auf einen Gegenſtand, in einem Gleichgewichte: ſo iſt ein Streit unter unſern Begierden und Verabſcheuungen, der von beyden Seiten, ſo lange das Gleichgewicht fortdauert, mit gleicher Stärke geführt wird; und folglich kan, ſo lange dieſes Gleichgewicht währt, auf keiner Seite ein Sieg entſtehen §. 671. Nur in dem Zuſtande

des Uebergewichts iſt ein Streit, auf den ein Sieg folgt; und ſo oft eins der Begehrungsvermögen den Sieg davon trägt, ſo oft geräth die Seele in den Zuſtand des Uebergewichts, der Ausſchlag mag nun entweder auf die Seite des obern, oder auf die Seite des untern, Begehrungsvermögens ausfallen §. 671. 690. Nach erfolgtem Siege kan manchmal eine vollkommene Einigkeit entſtehen, wie bey einem Tugendhaften in jenem Leben in Abſicht auf die Tugend erfolgen wird; oder der Streit kan immer noch fortdauern, wie die Tugendhaften immer kämpfen müſſen, ſo lange ſie ſich noch in dieſem Leben befinden. Dieſe Betrachtungen kan ſich ein iedweder ſelbſt, aus dem Vorhergehenden, erläutern.

§. 692.

Alle unſere vernünftige Begierden und Verabſcheuungen ſind entweder beſchlieſſende, oder noch nichts beſchlieſſende Begierden und Verabſcheuungen §. 668. Die letzten heiſſen **vorhergehende** oder vorläufige **vernünftige Begierden und Verabſcheuungen**, und man nennt den Willen einen **vorhergehenden Willen**, in ſofern er durch ſolche Begierden und Verabſcheuungen würkſam wird, die noch nichts beſchlieſſen, bey denen wir uns alſo noch nicht entſchlieſſen, die Sache würklich auszuführen, und die noch nicht in einem feſten Vorſatze beſtehen, die Handlung würklich zu thun oder zu unterlaſſen, die wir begehren oder verabſcheuen. Er wird der vorhergehende Wille genennt, weil er aus unvollſtändigen Bewegungsgründen entſteht §. 669. und alſo eher da iſt, ehe man den Gegenſtand genugſam unterſucht hat. Wer vorläufig etwas will, der begehrt die Sache vernünftig; allein weil er beſorgt, es möchten ſich noch Umſtände äuſſern, die er noch nicht weiß, und die der Sache ein ander Anſehn geben könnten: ſo ſchiebt er ſeinen Entſchluß auf, bis er die Sache noch einmal und genauer unterſucht haben wird. Geſetzt, eine Mannsperſon ſpreche ein Frauenzimmer um die Ehe an, iſt daſſelbe eine vernünftige und gehorſame Tochter, ſo wird es zwar geneigt ſeyn

können, dieſes Verſprechen zu thun, und es wird dieſes auch vorläufig entdecken können; allein den Entſchluß ſchiebt es auf, bis die Einwilligung der Eltern erfolgt. Es iſt vor ſich klar, daß der vorhergehende Wille in würklichen Begierden und Verabſcheuungen beſtehe, und alſo kein verſtelter und blos vorgegebener Wille ſey. Wenn man einem andern blos lügenhafter Weiſe weißmacht, man wolle etwas; ſo kan man wohl gar vorgeben, man habe es beſchloſſen, und das kan gar kein Wille genant werden. Ja, die vorläufigen Begierden und Verabſcheuungen ſind Handlungen der Seele, folglich können ſie viele Veränderungen in der Seele verurſachen, und durch äuſſerliche Handlungen ausbrechen. Der vorhergehende Wille iſt alſo nicht etwa ganz unwürkſam, und ungeſchäftig. So kan eine gehorſame Tochter, durch ihren vorhergehenden Willen, angetrieben werden, ſich ſelbſt bey ihren Eltern um die Einwilligung derſelben Mühe zu geben, und was dergleichen mehr iſt. Diejenigen vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen aber, welche beſchlieſſend ſind, heiſſen **nachfolgende**, oder endliche **vernünftige Begierden und Verabſcheuungen** oder **Rathſchlüſſe**. Und **der nachfolgende Wille** iſt der Wille, in ſo ferne er durch Rathſchlüſſe würkſam wird. Rathſchlüſſe werden nachfolgende Begierden und Verabſcheuungen genennt, weil ſie aus vollſtändigen Bewegungsgründen entſtehen §. 669. und erſt alsdenn, wenn man, wenigſtens ſeinem eigenen Bedünken nach, den Gegenſtand genugſam unterſucht und überlegt hat. Sie beſtehen in einem nach deutlichen Einſichten gefaßten Vorſatze, etwas zu thun oder zu unterlaſſen, und es verſteht ſich von ſelbſt, daß es ſehr oft geſchehen kan, daß wir unſere beſten Rathſchlüſſe nicht ausführen können §. 668.

§. 693.

Wenn wir Menſchen einen Rathſchluß faſſen wollen, ſo iſt es ſehr ſelten möglich, daß wir auf einmal und in der Geſchwindigkeit zu einem Entſchluſſe ſolten kommen können. Die Natur unſers Willens bringt das mit ſich, daß wir allemal

lemal dasjenige am ſtärkſten begehren, oder beſchlieſſen, was unſerm Bedünken nach das beſte iſt §. 663. Allein das können wir ſelten in einem Augenblicke ausmachen, was das beſte ſey. Daher pflegen wir vorher, ehe wir einen Rathſchluß faſſen, eine Berathſchlagung mit uns ſelbſt, oder mit andern, anzuſtellen. Und da beſteht, **die Berathſchlagung**, in dem Inbegriffe aller Handlungen der Erkenntnißvermögen, die man vornimt, um die Bewegungsgründe vollſtändig zu machen, vermöge welcher wir einen Rathſchluß faſſen wollen. Die Bewegungsgründe der menſchlichen Rathſchlüſſe ſind theils deutlich, theils ſinnlich §. 689. Folglich kan ein iedwedes Erkenntnißvermögen, es mag nun zu dem obern oder zu dem untern Erkenntnißvermögen gehören, etwas zu der Berathſchlagung beytragen. Die Erkenntnißvermögen ſind gleichſam die Rathsherren, welche zuſammenkommen, und deren iedweder ſeine Stimme gibt, wenn etwas beſchloſſen werden ſoll. Folglich iſt man in der Berathſchlagung bemüht, alles dasjenige hinlänglich zu erkennen, was nöthig iſt, wenn die deutlichen Bewegungsgründe ſamt den undeutlichen hinlänglich werden ſollen, um zu einem Rathſchluſſe und zu einer endlichen entſcheidenden Willensmeinung zu gelangen. Daher müſſen, bey einer Berathſchlagung, folgende Fragen aufgeworfen, und beantwortet werden. 1) Iſt der Gegenſtand der Berathſchlagung, und das Gegentheil deſſelben, möglich? Unmögliche Dinge können gar nicht würklich werden, und bey nothwendigen Dingen iſt die Berathſchlagung vergeblich, weil ſie ohnedem geſchehen. 2) Iſt beydes mir natürlicher Weiſe möglich? Oder habe ich Kräfte, und kan ich Kräfte genung haben, den Gegenſtand oder ſein Gegentheil würklich zu machen? Und iſt mir beydes ſchlechterdings, und in gewiſſen Umſtänden, möglich? Denn was wir beſchlieſſen wollen, das müſſen wir durch unſere Kräfte würklich machen können. 3) Wie viel Kräfte werden erfordert, um eine Sache oder ihr Gegentheil würklich zu machen? damit ich wiſſen könne, ob ich Kräfte genung habe, damit ich nicht etwa einen vergebli-

chen Entſchluß faſſe. Dieſes kan man ofte nicht anders erkennen, als wenn man einen Verſuch anſtelt. Wir ſtellen nemlich einen **Verſuch** an, oder wir verſuchen etwas, wenn wir uns zu einer Handlung entſchlieſſen, damit wir erfahren, ob wir Kräfte dazu beſitzen, und wie viele Kräfte dazu erfodert werden. So verſucht man, ob man die Gabe, ein Gedicht zu machen, beſitze, wenn man dichtet, und hernach beurtheilt, ob in unſern Gedanken eine wahre Poeſie angetroffen werde. Die meiſten, die worüber rathſchlagen, vergeſſen es, dieſe drey erſten Unterſuchungen genau anzuſtellen, und da ſagt man, daß ſie **Schlöſſer in die Luft bauen**. 4) Wie viel Guts mit der Sache verbunden iſt, wenn ſie geſchieht? ob ſie uns viele Vortheile bringe, in Abſicht der Seele, oder des Leibes, oder des äuſſerlichen Zuſtandes, ob ſie unſere zeitliche oder ewige Glückſeligkeit befördere, ob ſie rechtmäßig, ehrbar, anſtändig ſey u. ſ. w. 5) Wie viel Guts zu erwarten, wenn ſie nicht geſchieht? 6) Wie viel Böſes mit der Sache verbunden, wenn ſie geſchieht, und 7) wenn ſie nicht geſchieht? Da muß man den mannigfaltigen Schaden unterſuchen, ob ſie unehrbar, ſchändlich, unanſtändig, ſündlich u. ſ. w. 8) Wie groß und wichtig der Nutzen und das Gute iſt, welches mit der Sache verbunden iſt, wenn ſie geſchieht, und 9) wenn ſie nicht geſchieht? Ein Vortheil kan manchmal ſo groß ſeyn, als viele andere zuſammen genommen, und folglich muß man bey der Berathſchlagung auch die Wichtigkeit der Vortheile, die man von beyden Seiten zu erwarten hat, unterſuchen. 10) Wie groß und wichtig das Böſe iſt, welches mit der Sache verbunden iſt, wenn ſie geſchieht, und 11) wenn ſie nicht geſchieht? Denn ein Schaden kan ſo groß ſeyn, als viele andere zuſammengenommen. Wer alſo rathſchlagen will, der muß nicht nur **die Bewegungsgründe von beyden Seiten zählen**, das iſt, erkennen, wie viel Guts und Böſes von beyden Seiten zu erwarten iſt; ſondern er muß ſie auch **abwägen**, das iſt, erkennen, wie groß das Gute und Böſe von beyden Seiten iſt. Ja er muß die

Be-

Bewegungsgründe von beyden Seiten zuſammenrechnen, das iſt, unterſuchen, wie vielen Bewegungsgründen zuſammengenommen ein gewiſſer Gegengrund gleich ſey. Und ſo kan er endlich die letzte Frage 12) beantworten: welches unter beyden beſſer ſey, als das andere, und alſo beſchloſſen werden müſſe? Und das heißt, **das eine dem andern vorziehen**, wenn man erkennet, welches unter beyden beſſer ſey, als das andere; und wenn man dasjenige, welches man dem andern vorgezogen hat, beſchließt, ſo **erwählt** man daſſelbe, oder man ſtelt eine **Wahl** an. Ein jeder kan ſelbſt dieſe Regeln auf ein Beyſpiel anwenden, z. E. wenn man rathſchlägt, was man für eine Lebensart erwählen ſolle?

* *

Der vierte Abſchnit.

Von der Freyheit des Willens.

§. 694.

Wir kommen nun zu einer der wichtigſten Unterſuchungen der Pſychologie. Die Freyheit iſt die Krone aller Vermögen der Seele, ſie iſt die Königin in der Seele, der alle übrige Vermögen zu Gebote ſtehen müſſen, und wenn wir keine Freyheit beſäſſen, ſo würden wir weder ſündigen noch rechtmäßig handeln können, wir würden weder belohnt noch beſtraft werden können, und wir wären weder einer Glückſeligkeit noch Unglückſeligkeit fähig. Da nun die Lehre von der Freyheit des Willens, ſo vielfältig und heftig beſtritten worden: ſo iſt ſie mit einer unendlichen Menge von Unterſcheidungen und Kunſtwörtern angefült worden, wodurch ſie gewiſſermaſſen ſehr ſchwer geworden. Wir wollen demnach verſuchen, das Unnöthige wegzulaſſen, und ſie ſo deutlich zu machen, als möglich iſt. Nun komt dabey alles auf drey Stücke an. Erſtlich, wenn ein Menſch eine freye Handlung verrichten ſoll, ſo muß er ſie ſelbſt

durch ſeine eigenen Kräfte verrichten. Zum andern muß er ſie auch durch ſeine eigenen Kräfte unterlaſſen, oder ſie auch anders verrichten können, als er ſie verrichtet. Und drittens muß er durch ſeine eigene Einſichten ſich beſtimmen, ſie zu thun oder zu unterlaſſen, ſie eben ſo und nicht anders zu verrichten, und dieſe Einſichten müſſen deutlich ſeyn können. Daß dieſes der wahre Begrif der Freyheit ſey, will ich künftig beweiſen, und es kommen alſo in dieſem Abſchnitte drey Hauptmaterien vor.

Von der Selbſtthätigkeit.

§. 695.

Alle Handlungen unſerer Seele, oder alle unſere Handlungen, ſind nicht nur an und vor ſich betrachtet und innerlich zufällig, ſondern einige derſelben haben auch eine groſſe bedingte Zufälligkeit §. 106. Erſtlich, alle unſere Handlungen ſind ſchlechterdings zufällige Veränderungen unſeres Zuſtandes, weil wir ſelbſt zufällige Dinge ſind. Wir haben bisher, viele Unvollkommenheiten unſerer Seele, aus der Erfahrung angemerkt: in unſerer Erkenntniß iſt viele Unwiſſenheit, Dunkelheit, Ungewißheit, und was dergleichen mehr iſt. Folglich haben weder wir noch unſere Seele den höchſten Grad der Realität und Vollkommenheit §. 190. Folglich ſind wir und unſere Seele endliche Dinge §. 191. und folglich auch zufällige Dinge §. 193. Die Würklichkeit eines iedweden zufälligen Dinges iſt, eine zufällige Beſchaffenheit §. 121. Folglich iſt unſere ganze Würklichkeit, und alles Würkliche in uns, in ſo ferne es würklich iſt, eine zufällige Beſchaffenheit. Da nun alle unſere Handlungen und Leiden zu unſerer Würklichkeit gehören, indem es ungereimt zu gedenken iſt, daß ein blos mögliches Ding handele oder leide §. 164. ſo ſind alle unſere Handlungen und Leiden, auch die noch iedesmal zukünftigen, an und vor ſich betrachtet und innerlich zufällig, und keine derſelben iſt ſchlechterdings nothwendig. Indem wir

alſo

alſo im Begriffe ſtehn, eine Handlung vorzunehmen, ſo iſt dieſelbe in demſelben Augenblicke zufällig, und es iſt alſo nicht nur an ſich möglich, daß ſie würklich werde, ſondern es iſt auch an ſich möglich, daß ſie nicht würklich werde. Wir können dieſes freylich nicht geradezu, aus der Erfahrung, annehmen. Es ſcheint uns zwar auf den erſten Anblick, wenn wir im Begriffe ſtehen, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, daß dieſe Begierde oder Verabſcheuung auch nicht erfolgen könne, und daß ſie alſo zufällige Handlungen ſind. Allein da der Fataliſt ſagen kan, daß dieſes uns nur ſo zu ſeyn ſcheine, ſich aber in der That nicht ſo verhalte; ſo haben wir aus unſerer Endlichkeit uns überzeugen müſſen, daß dem in der That alſo ſey, und daß alle Handlungen, an und vor ſich betrachtet, zufällig ſind. Zum andern lehrt uns nun die Erfahrung, daß, einige von unſern Handlungen, auch eine groſſe bedingte Zufälligkeit haben. Denn das Gegentheil vieler unſerer Handlungen iſt nicht nur an ſich möglich, ſondern es iſt auch im Zuſammenhange mit vielen andern Dingen auſſer uns möglich. Wenn wir ſpatzieren gehen, wie viel Verbindungen der Umſtände ſind nicht möglich geweſen, unter denen wir nicht würden ſpatzieren gegangen ſeyn? Wenn es geregnet hätte, wenn der Wind zu ſtark gewehet hätte, wenn uns iemand beſucht hätte u. ſ. w. ſo würden wir nicht ſpatzieren gegangen ſeyn. Wir behaupten nun zwar nicht von allen unſern Handlungen, daß ſie in einem hohen Grade hypothetiſch zufällig ſind; ſondern wir ſagen nur, und das iſt zu unſerer Abſicht vollkommen hinreichend, daß viele von unſern Handlungen eine groſſe bedingte Zufälligkeit haben, und wenn ſie noch zukünftig ſind, ſo ſind ſie bevorſtehende Veränderungen, die in einem hohen Grade zufällig ſind.

§. 696.

Wenn etwas, ſo zufällig iſt, in etwas nothwendiges verwandelt wird; oder wenn es nothwendig wird, da es vorher zufällig war; oder wenn es eine Nothwendigkeit bekomt, die es nicht hatte: ſo **wird es nothwendig** gemacht,

und dieſe Veränderung wollen wir **die Nöthigung** nennen. Wir kommen ofte in Umſtände, da wir ſo und nicht anders handeln können, und dieſe Umſtände nöthigen uns zu der Handlung, ſie wird durch dieſe Umſtände nothwendig, und wir würden dieſe Handlung haben unterlaſſen können, wenn wir nicht in dieſe Umſtände gerathen wären; wie z. E. ein Menſch, wenn er aus Noth bettelt, und aus der Noth eine Tugend macht. Und da ſchreibt man, dieſe Nöthigung, theils den Urſachen dieſer Veränderung zu, theils den Dingen, welche dieſe Veränderung ausſtehen. Die Urſachen dieſer Veränderung ſind, die nöthigenden Urſachen. So nöthiget uns der Hunger zum Betteln, ein Menſch nöthiget den andern, die Umſtände der Zeit und des Orts nöthigen uns manchmal zu einer Handlung. Man ſchreibt aber auch dieſe Veränderung den Dingen zu, welche dieſelbe leiden. So ſagt man, daß ein Menſch genöthiget worden etwas zu thun, oder zu unterlaſſen. Man nennt auch die Handlungen und Leiden, welche nothwendig gemacht werden, abgenöthigte Handlungen und Leiden. Wenn man etwas Hitziges geſprochen, welches ein anderer uns übel aufnimt, ſo ſagt man manchmal, es ſeyn uns dieſe Worte abgenöthiget worden. Wenn nun etwas nothwendig gemacht wird, ſo wird es entweder ſchlechterdings nothwendig, da es vorher zufällig war, oder es bekommt nur eine bedingte Nothwendigkeit, die es vorher nicht hatte §. 104. Iſt das erſte, ſo kan man, dieſe Nöthigung, **eine unbedingte Nöthigung** nennen. Und da iſt ſehr leicht zu erweiſen, daß eine ſolche Nöthigung ſchlechterdings unmöglich ſey, und daß nichts auf dieſe Art nothwendig gemacht werden könne. Denn wenn etwas zufällig iſt, ſo iſt ſein Gegentheil innerlich möglich, und wenn es ſchlechterdings nothwendig würde, ſo müſte dieſes Gegentheil innerlich unmöglich werden §. 104. 105. Folglich müſte es die innerliche Möglichkeit verliehren, und es müſte alſo dieſelbe veränderlich ſeyn §. 122. Da ſie nun ganz unveränderlich iſt §. 108. 127. ſo bleibt dasjenige, was einmal innerlich möglich iſt,

beſtän-

beſtändig innerlich möglich, und kan niemals innerlich unmöglich werden. Wenn alſo etwas an ſich zufällig iſt, ſo bleibt ſein Gegentheil immer möglich, und es kan demnach keine zufällige Sache ſchlechterdings nothwendig werden. Wer alſo eine unbedingte Nöthigung in irgends einem Falle annehmen wolte, der würde was Ungereimtes behaupten. Diejenigen alſo, welche glauben, daß der allgemeine Zuſammenhang in der Welt eine unbedingte Nöthigung verurſache, denken vollkommen ungereimt. Wer ja ein Fataliſt ſeyn will, der muß lieber annehmen, daß alles in der Welt beſtändig ſchlechterdings nothwendig ſey. Denn das heißt vernünftiger denken, als annehmen, daß die Veränderungen in der Welt an ſich zufällig ſind, und daß ſie durch den Zuſammenhang in der Welt ſchlechterdings nothwendig gemacht würden. Da nun alle unſere Handlungen zufällig ſind §. 695. ſo iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß wir in irgends einer derſelben, einer unbedingten Nöthigung, ſolten unterworfen werden können. Alle unſere Handlungen bleiben vor ihrer Verrichtung, mitten in derſelben, und nach derſelben, beſtändig zufällig. Eine Subſtanz und eine Handlung, in ſo ferne ſie nicht auf eine unbedingte Art genöthiget werden, ſind **frey von der unbedingten Nöthigung.** Folglich beſitzen wir, in Abſicht auf alle unſere Handlungen ohne Ausnahme, dieſe Freyheit. Wir ſind demnach in allen unſern Handlungen, ſo wohl vor ihrer Verrichtung und in derſelben, als auch nach derſelben, frey von dieſer Nöthigung; oder keine derſelben kan uns, auf eine unbedingte Art, abgenöthiget werden. Dieſe Freyheit iſt noch nicht die Freyheit des Willens, ob ſie gleich zu derſelben vorläufig unentbehrlich erfodert wird; und niemand kan ſie in Zweifel ziehen, als wer ein Fataliſt iſt, und die Zufälligkeit unſerer Handlungen leugnet.

§. 697.

Eine ſelbſtthätige Handlung einer Subſtanz iſt eine Handlung, welche dieſe Subſtanz ſelbſt thut; oder welche durch die Kraft der Subſtanz ſelbſt, durch etwas, wel-

ches innerlich in der Subſtanz befindlich iſt, gewürkt wird. Man ſchreibt daher die Selbſtthätigkeit, einmal, den Handlungen einer Subſtanz zu, welche von einer Kraft gewürkt werden, welche innerlich in der handelnden Subſtanz angetroffen wird; und zum andern der Subſtanz, in ſo ferne ſie durch ihre innerlichen Kräfte würkt. Eine iedwede Subſtanz iſt ein ſelbſtthätiges Ding, und die Selbſtthätigkeit iſt eine Eigenſchaft aller Subſtanzen. Wenn eine Subſtanz handelt, ſo handelt ſie durch ihre innerliche Kraft, und alſo handelt ſie ſelbſt §. 164. 159. Folglich kan kein Ding eine Subſtanz ſeyn, wenn es nicht ſelbſtthätig iſt. Und eben ſo haben, alle Handlungen aller Subſtanzen, eine Selbſtthätigkeit. Eine Veränderung, die nicht ſelbſtthätig iſt, kan keine Handlung ſeyn. Es ſcheint alſo in der That überflüſſig zu ſeyn, beſonders von der Selbſtthätigkeit zu handeln, indem ſie nichts anders als die Subſtantialität iſt. Allein die menſchlichen Veränderungen ſind theils Handlungen, theils Leiden, und da gibt man ihnen den Namen von dem, was ſie am meiſten ſind. Sind es gröſtentheils, ſo viel uns nemlich dünkt, Leiden, ſo nennt man es Veränderungen, die nicht ſelbſtthätig ſind, in dem entgegengeſetzten Falle aber nennt man es ſelbſtthätige Veränderungen. Unterdeſſen, wenn es der alte Gebrauch nicht mit ſich brächte, in der Lehre von der Freyheit, von der Selbſtthätigkeit zu handeln: ſo würde man, dieſe ganze Unterſuchung, leicht entbehren können.

§. 698.

Unſere Seele iſt eine wahre Subſtanz §. 482. Folglich iſt ſie eine wahrhaftig thätige und geſchäftige Kraft §. 159. Sie handelt alſo nicht nur etwa dem Scheine nach, ſondern auch in der That §. 164. Wir können hier freylich nicht behaupten, daß alle Veränderungen unſerer Seele, alle Accidenzien und Vorſtellungen, die in ihr würklich werden, durch ihre eigene Handlungen gewürkt werden, und daß ſich die Seele, bey allen ihren Veränderungen, ſelbſtthätig und geſchäftig erweiſe: denn das kan durch die Er-

fahrung nicht ausgemacht werden. Allein auf der andern Seite würde es höchſt ungereimt ſeyn, wenn man annehmen wolte, daß die Seele niemals ſelbſt handele: denn das hieſſe eben ſo viel, als behaupten, daß die Seele gar keine Subſtanz ſey. Da nun alle wahre Handlungen ſelbſtthätig ſind, und allen Subſtanzen, in ſo ferne ſie Subſtanzen ſind, eine Selbſtthätigkeit zukomt §. 697. ſo iſt auch unſere Seele ein wahrhaftig ſelbſtthätiges Weſen, und es komt ihr allemal dieſe Selbſtthätigkeit zu, in ſo ferne ſie handelt. Folglich ſind, viele Veränderungen unſerer Seele, ſelbſtthätige Veränderungen. Ja man kan ſagen, daß unſere Seele, die Selbſtthätigkeit, in einem hohen Grade beſitze. Denn ie gröſſer die Kraft einer Subſtanz iſt, oder zu ie mehrern und gröſſern Handlungen ihre Kraft zureicht §. 160. eine deſto gröſſere Selbſtthätigkeit komt ihr zu §. 697. Da nun die Seele viele und groſſe Handlungen verrichtet, z. E. wenn ſie durch Gemüthsbewegungen geſchäftig gemacht wird: ſo hat ſie eine groſſe Selbſtthätigkeit.

§. 699.

Die Urſach, welche eine Subſtanz zu gewiſſen Handlungen oder Veränderungen nöthiget §. 696. iſt entweder in derſelben Subſtanz ſelbſt anzutreffen, oder auſſer derſelben. In dem letzten Falle muß auſſer der Subſtanz, welche genöthiget wird, eine andere oder mehrere andere Subſtanzen würklich ſeyn, welche in jene würken, und ſie dadurch nöthigen §. 166. Dieſes geſchieht entweder durch einen idealiſchen, oder durch einen reellen Einfluß §. 167. Der erſte Fall macht, in der Lehre von der Freyheit, gar keine Schwierigkeit. Wenn mich iemand ſo lange bittet, oder wenn er ſo lange mir zuredet, bis ich thue was er haben will, und wenn ich mich auch gleich dazu nicht freywillig entſchlieſſe: ſo ſieht ein jeder, daß ich, dieſer Nöthigung ohnerachtet, ſelbſt dieſe Handlung verrichte. Allein wenn eine Subſtanz von einer andern, die auſſer ihr würklich iſt, durch einen reellen Einfluß, genöthiget wird: ſo nennt man, dieſe Art der Nöthigung, die ſchlechterdings ſo genannte

te äuſſerliche **Nöthigung**, oder Nöthigung von auſſen her. Man ſetze, daß eine Frauensperſon überfallen und genothzüchtiget wird, oder wenn ein Märtirer gebunden, und zu den Altären der Götzen geſchlept wird: ſo iſt dieſe Art der Nöthigung, ſo viel wir merken können, eine ſchlechterdings ſo genannte Nöthigung von auſſen her. Und da ſieht ein jeder, daß keine ſolche Nöthigung, bey irgends einer wahren Handlung, ſtat finden kan §. 167. Eine Veränderung, welche durch einen reellen Einfluß in einer Subſtanz hervorgebracht wird, iſt ein bloſſes Leiden, und keine Handlung. Folglich iſt keine wahre Subſtanz, in keiner ihrer Handlungen, oder in ſo ferne ſie ſelbſtthätig iſt, einer ſolchen Nöthigung unterworfen; ſondern ſie iſt, in allen ihren Handlungen, **frey von aller ſchlechterdings ſo genannten Nöthigung von auſſen her.** Dieſe Freyheit iſt eine nothwendige, und unausbleibliche Folge der Selbſtthätigkeit. Und folglich iſt unſere Seele, in allen ihren ſelbſtthätigen Veränderungen, oder in allen ihren wahren Handlungen, frey von aller ſchlechterdings ſo genannten äuſſerlichen Nöthigung. Wenn die Seele, in allen ihren Veränderungen, dergeſtalt von auſſen her genöthiget würde: ſo handelte ſie niemals ſelbſt, und ſie würde alſo keinen freyen Willen haben. Folglich gehört dieſe Freyheit zwar nicht weſentlich zur Freyheit des Willens, allein jene wird doch zu dieſer vorläufig unentbehrlich erfodert. Wenn alſo einige Feinde der Freyheit des Willens vorgeben, als werde die Seele, durch eine äuſſerliche unſichtbare Gewalt, in allen ihren Veränderungen ſchlechterdings wie eine Marionette genöthiget: ſo ſtoſſen ſie freylich dadurch, die Freyheit des Willens der Seele, völlig über den Haufen. Allein man muß erwarten, durch was für Gründe ſie dieſes Vorgeben unterſtützen, und woher ſie beweiſen wollen, daß unſere Seele keine wahre Subſtanz ſey, und keine Selbſtthätigkeit beſitze. Denn ehe dieſes letzte nicht erwieſen worden, ehe kan dieſes Vorgeben gar nicht ſtat finden.

Von dem Willkühr.

§. 700.

Alle **Handlungen**, die einem Dinge natürlicher Weiſe möglich ſind, **ſtehen in der Gewalt deſſelben Dinges**, ſie mögen ihm nun überhaupt natürlicher Weiſe möglich ſeyn, oder zugleich in dieſem oder jenem Zuſtande ſeiner Natur §. 408. Alle Handlungen ſtehn alſo in unſerer Gewalt, welche wir, durch unſere eigene Natur, überhaupt und in gewiſſen Umſtänden, würklich machen können. So ſteht es überhaupt in unſerer Gewalt, unſündlich zu leben, und in dem ietzigen Zuſtande unſeres Verderbens ſteht es doch noch in unſerer Gewalt, ehrbar und gerecht zu ſeyn. **Diejenigen guten Handlungen aber ſtehn nicht in der Gewalt eines Dinges**, welche demſelben nicht natürlicher Weiſe möglich ſind, ſie mögen ihm nun ſchlechterdings natürlich unmöglich ſeyn, oder nur in dieſem und jenem Zuſtande ſeiner Natur §. 408. Wenn ein Ding durch ſeine Natur etwas böſes thut, ſo geſchieht dieſes durch einen Mangel und Fehler der Natur deſſelben. Wenn man aber ſagt, es ſtehe etwas nicht in der Gewalt eines Dinges, ſo betrachtet man daſſelbe als etwas, welches durch eine gewiſſe Stärke hervorgebracht wird, die wir aber bey demſelben Dinge, von welchem die Rede iſt, nicht antreffen. Folglich kan man dieſe Redensart nur von ſolchen Handlungen brauchen, die gut ſind. So ſteht es ſchlechterdings nicht in der Gewalt der Menſchen, GOtt ohne Sinnlichkeit zu erkennen und zu dienen, und es ſteht in dieſem ietzigen Leben nicht in unſerer Gewalt, GOtt ohne Sünde zu dienen. Wenn nun eine Handlung in unſerer Gewalt ſteht, ſo ſteht ihr Gegentheil entweder auch, wenigſtens ſchlechterdings, in unſerer Gewalt, oder nicht. Iſt das erſte, ſo iſt es uns natürlicher Weiſe möglich, die Handlung zu thun und zu unterlaſſen, und ſie iſt natürlicher Weiſe zufällig §. 409. und da ſagt man, daß ſie **frey** ſey, in **Abſicht auf die Verrichtung** derſelben. Alsdenn ſteht es bey ſolchen Handlungen in unſerer Gewalt, oder es ſteht uns frey, ſie zu thun,

oder zu unterlaſſen. Manchmal iſt es uns bey ſolchen Handlungen viel leichter, ſie zu thun als ſie zu unterlaſſen, oder ſie zu unterlaſſen als ſie zu thun; manchmal aber iſt uns beydes gleich leicht, und gleich ſchwer, und da gilt es uns gleich, es mag von uns verlanget werden, daß wir etwas thun oder unterlaſſen ſollen. Z. E. wenn wir uns den Toback angewöhnt haben, ſo hält es ſehr ſchwer es zu unterlaſſen; manchmal aber kan es iemanden eben ſo leicht ſeyn, das Tobackrauchen zu unterlaſſen, als es zu thun. Alle Sünden und rechtmäßige Handlungen, alle Liebesdienſte, kurz alle freye Handlungen, ſind Beyſpiele von Handlungen, die frey ſind in Abſicht auf die Verrichtung. Diejenigen Handlungen aber, die zwar in unſerer Gewalt ſtehn, deren Gegentheil aber ſchlechterdings natürlich unmöglich iſt, ſind **blos natürliche Handlungen.** Sie ſind uns natürlich nothwendig §. 409. und wir können ſie zwar thun, aber nicht unterlaſſen. Z. E. das Othemholen, die unmerkliche Ausdünſtung, daß wir uns die Welt dunkel vorſtellen u. ſ. w.

§. 701.

Wenn die Urſach, welche die Veränderungen einer Subſtanz, die einer Nöthigung unterworfen iſt, nothwendig macht, in dieſer Subſtanz ſelbſt, als eine innere Beſtimmung, angetroffen wird, ſo heißt dieſes **die innerliche Nöthigung**, und alsdenn wird die Subſtanz von innen heraus genöthiget. Und die kan wiederum, auf eine doppelte Art, angenommen werden. Einmal könnte man annehmen, daß die Handlungen einer Subſtanz blos durch das Weſen dieſer Subſtanz beſtimt, und dadurch nothwendig gemacht werden, und dieſes iſt **die ſchlechterdings ſo genannte innerliche Nöthigung.** Dergleichen Handlungen müſten alſo ihren hinreichenden Grund in dem Weſen haben, und da das Weſen ſchlechterdings nothwendig iſt §. 108. ſo würden ſie Eigenſchaften, und alſo ſchlechterdings nothwendig ſeyn §. 54. 109. Wenn man nun annehmen wolte, daß eine Handlung zufällig geweſen wäre, daß ſie aber durch eine Veränderung dergeſtalt beſtimt würde, daß

ſie nachher blos in dem Weſen gegründet wäre: ſo würde ſie, aus einer zufälligen Handlung, in eine ſchlechterdings nothwendige verwandelt. Da dieſes aber ſchlechterdings unmöglich iſt §. 696. ſo kan auch, keine zufällige Handlung irgends einer Subſtanz, einer ſchlechterdings ſo genannten innerlichen Nöthigung, unterworfen werden. Ja keine einzige zufällige Subſtanz kan, in irgends einer ihrer Handlungen, einer ſolchen Nöthigung unterworfen werden. Denn, die Handlungen einer ieden zufälligen Subſtanz, gehören zu ihrer Würklichkeit §. 164. Dieſe Würklichkeit iſt eine zufällige Beſchaffenheit §. 121. und hat demnach keinen hinreichenden Grund in dem Weſen §. 54. Folglich kan, keine Handlung einer zufälligen Subſtanz, eine ſolche Nothwendigkeit haben, welche daher rührte, daß ſie zureichend durchs Weſen beſtimt würde. Die ſchlechterdings ſo genannte innerliche Nöthigung iſt alſo ſchlechterdings unmöglich, wenn man ſie bey irgends einer zufälligen Subſtanz annehmen wolte. Eine Subſtanz, in ſo ferne ihre Handlungen nicht blos durchs Weſen beſtimt werden, iſt **frey von der ſchlechterdings ſo genannten innerlichen Nöthigung.** Folglich komt, allen zufälligen Subſtanzen, dieſe Freyheit zu. Da nun unſere Seele, nebſt allen ihren Handlungen, zufällig iſt §. 695. ſo iſt unſere Seele frey von aller ſchlechterdings ſo genannten innerlichen Nöthigung, und alſo auch in Abſicht auf ihre ſelbſtthätigen Handlungen, und in Abſicht derer jenigen, bey denen es in ihrer Gewalt ſteht, ſie zu thun und zu unterlaſſen §. 698. 700.

§. 702.

Zum andern kan man eine innerliche Nöthigung in einer Subſtanz gedenken, welche man **die innerliche natürliche Nöthigung** nennen kan; und welche in einer Subſtanz ſtat finden kan, wenn einige ihrer Handlungen, die ſonſt natürlicher Weiſe zufällig ſind, in natürlicher Weiſe nothwendige Handlungen verwandelt werden. Alsdenn wird eine Subſtanz durch ihre eigene Natur genöthiget, eine Handlung zu thun, die ſonſt unterlaſſen werden könnte; oder

eine Handlung nicht zu thun, die ſonſt geſchehen könnte. Dieſer Nöthigung ſind, alle blos natürliche Handlungen einer Subſtanz, unterworfen §. 700. So kan eine Uhr, durch ihre eigene Natur, zwar den Zeiger vorwärts bewegen, aber nicht rückwärts, und ſie kan ihn auch durch ihre Natur nicht ſtille ſtehen laſſen. Folglich erfolget, dieſe Bewegung des Zeigers, durch eine innerliche natürliche Nöthigung. Nun können wir nicht leugnen, daß viele unſerer Handlungen, und viele Handlungen unſerer Seele, blos natürliche Handlungen ſind. Die Nothwendigkeit unſerer Natur treibt uns zum Hunger und Durſt an, und wir können uns des Hungers und Durſtes nicht erwehren. Folglich ſind wir, in vielen unſerer Handlungen, einer innerlichen natürlichen Nöthigung unterworfen; und die Nothwendigkeit, welche daher entſteht, iſt blos eine natürliche und bedingte, keinesweges aber eine unbedingte und fataliſtiſche, und ſie hebt alſo, die innerliche Zufälligkeit und Selbſtthätigkeit der blos natürlichen Handlungen, nicht auf. Allein da viele unſerer Handlungen frey ſind in der Verrichtung, und da wir ſie, durch unſere Natur, eben ſo wohl thun, als auch unterlaſſen können §. 700. ſo ſind, viele unſerer Handlungen, nicht nur an ſich, ſondern auch natürlicher Weiſe zufällig §. 409. Folglich werden wir durch unſere Natur weder genöthiget, eine ſolche Handlung zu thun, noch ſie zu unterlaſſen, und folglich ſind wir in dieſer Handlung **frey von der innerlichen natürlichen Nöthigung.** Dieſe Freyheit komt einer iedweden Subſtanz zu, in ſo ferne ſie durch ihre Natur eine Handlung thun, und auch unterlaſſen kan. Wer alſo dieſe Freyheit der Seele abſprechen wolte, der müſte beweiſen, daß ſie zwar durch ihre Natur alle ihre eigenen Handlungen, die ſie verrichtet, verrichten könne; daß es aber nicht möglich ſey, daß ſie auch nur eine einzige derſelben durch ihre Natur ſolte unterlaſſen können: und wer dieſen Beweis unternimt, der widerſpricht der täglichen Erfahrung ins Angeſicht.

§. 703.

§. 703.

Die Bewegungsgründe, in ſo ferne ſie nach dem Geſetze des Begehrungsvermögens dieſes Vermögen beſtimmen, eine Handlung, die man thun und laſſen kan, zu begehren oder zu verabſcheuen, heiſſen das Belieben. Nicht alle Bewegungsgründe heiſſen, in allen Fällen, das Belieben. Alle unſere Begierden und Verabſcheuungen entſtehen aus Bewegungsgründen, und alſo auch die blos natürlichen. Folglich werden ſie durch dieſe Gründe, nach dem Geſetze des Begehrungsvermögens, beſtimt; allein man ſagt nicht, daß ſie nach Belieben entſtehen. Geſetzt, ein Menſch ſey ungemein hungrig, weil er in vier und zwanzig Stunden nichts zu eſſen hat bekommen können; geſetzt, man frage ihn, warum er ſo hungrig ſey? ſo wird er zwar den Grund anführen können, daß er nemlich in ſo langer Zeit nichts gegeſſen; allein er würde lächerlich handeln, wenn er ſagen wolte: es beliebe ihm nun ſo. Im Gegentheil, wenn er mit Fleiß eine lange Zeit gefaſtet, ſo hat er eſſen, und auch nicht eſſen können. Da er nun das letzte erwählt hat, ſo kan er ſagen: es hungere ihn, weil es ihm beliebt, eine lange Zeit nichts zu eſſen. So erwählt man nach Belieben eine Lebensart, wenn man ſie hat erwählen und auch nicht erwählen können, wenn ſie uns aber mehr gefallen als alle übrigen, die man an ihrer ſtatt hätte erwählen können. Alles demnach, was zu den Bewegungsgründen gehört, das muß auch zu dem Belieben gerechnet werden. Nun ſagt man, daß eine Subſtanz nach Belieben begehre und verabſcheue, wenn ſie bey einer Handlung, die ſie thun und laſſen kan, nach Erkenntniß ihr Begehrungsvermögen zu einem unter beyden beſtimt; oder dieſes Vermögen ſo beſtimt, wie aus ihrem eigenen Belieben erkannt werden kan. Wenn wir alſo etwas begehren, welches wir auch hätten verabſcheuen können, weil es uns gefält es zu begehren; oder wenn wir etwas verabſcheuen, welches wir auch hätten begehren können, weil es uns gefält, es zu verabſcheuen: ſo begehren

und verabſcheuen wir nach Belieben. In allen Fällen, wo wir wählen, iſt es recht merklich, daß wir uns nach Belieben entſchlieſſen. Folglich ſagt uns die Erfahrung, daß wir ofte nach Belieben begehren und verabſcheuen. Folglich haben wir auch ein Vermögen, nach Belieben zu begehren und zu verabſcheuen §. 61. und dieſes Vermögen wird das **Willkühr** genannt. Daher ſagt man, man habe willkührlich eine Lebensart erwählt, oder etwas gethan, wenn man es nach Belieben gethan oder unterlaſſen hat. Alle Handlungen nun, bey denen es in der Gewalt einer Subſtanz ſteht, ſie nach Belieben zu thun oder zu unterlaſſen, heiſſen **willkührliche Handlungen**. Es gehören dahin nicht nur diejenigen Handlungen, die würklich nach Belieben beſtimt werden, und die man als unmittelbare Würkungen, und als einen Gebrauch, des Willkührs betrachten muß; ſondern auch viele Handlungen, die in der That nicht durch den Gebrauch des Willkührs erfolgen, bey denen wir aber doch das Willkühr hätten brauchen können. Wenn ein Menſch noch nicht aus Gewohnheit flucht, ſo muß er allemal, wenn er fluchen will, ſein Willkühr gebrauchen; allein iſts ihm erſt zur Gewohnheit geworden, ſo braucht er ſein Willkühr nicht mehr zu gebrauchen, und er flucht in der That nicht mehr nach Belieben. In beyden Fällen aber iſt, das Fluchen, eine willkührliche Handlung. Und es iſt aus der täglichen Erfahrung klar, daß viele unſerer Handlungen willkührlich ſind. Solche Handlungen müſſen ſelbſtthätig, an ſich und natürlicher Weiſe zufällig ſeyn; folglich müſſen ſie frey ſeyn, von aller unbedingten Nöthigung, von aller ſchlechterdings ſo genanten äuſſerlichen, und von aller innerlichen Nöthigung §. 696. 699. 701. 702. Nicht alles Begehrungsvermögen iſt ein Willkühr, allein alles Willkühr iſt ein Begehrungsvermögen; und dieſes Vermögen iſt allemal das Willkühr, wenn es etwas begehrt, welches wir auch hätten verabſcheuen können, und wenn es etwas verabſcheuet, welches wir auch hätten begehren können. Die Einwürfe, die man

wider die Wahrheit machen kan, daß wir Menſchen mit einem Willkühr begabt ſind, will ich bis zur Unterſuchung des freyen Willens verſparen.

§. 704.

Ich habe, in dem vorhergehenden Abſatze, diejenigen Arten der Nöthigung angeführt, welche dem Willkühr widerſprechen, und mit demſelben nicht zu gleicher Zeit ſtat finden können. Allein es gibt gewiſſe Arten des Zwangs, welche mit dem Willkühr ſehr wohl beſtehen können. Und da müſſen wir erſt erklären, was das heißt, gerne oder ungerne etwas thun. Man kan ſich nemlich hier, auf eine zweyfache Art, erklären. Einmal **begehren und verabſcheuen wir gerne**, was wir nach Belieben begehren und verabſcheuen. Und folglich thun wir alle unſere willkührlichen Handlungen gerne, und was wir willkührlich thun oder unterlaſſen, das thun oder unterlaſſen wir gerne. So würde man dieſe Redensart, dem Worte nach, erklären. Folglich iſt es der Natur der Seele zuwider, in irgends einem Falle, da wir vermögend ſind, eine Sache ſo wohl zu begehren als auch zu verabſcheuen, **ungerne zu begehren und zu verabſcheuen**: denn das hieſſe eben ſo viel, als ohne alle Bewegungsgründe ſich entſchlieſſen, eins unter beyden zu thun. Man könnte zwar ſagen, daß wir in allen Fällen, wo wir ohne Willkühr begehren und verabſcheuen, ungern begehren und verabſcheuen; allein ſo pflegt man nicht zu reden. Zum andern iſt es dem Gebrauche zu reden gemäſſer, wenn man dieſe Redensarten anders erklärt. Und da ſagt man, **man begehre etwas gerne**, wenn wir es auch verabſcheuen könnten; allein wenn wir es entweder gar nicht verabſcheuen, oder ſo ſchwach, daß die Begierde viel ſtärker iſt, als dieſe Verabſcheuung. Folglich begehren und thun wir etwas gerne, wenn es uns entweder ein reines Vergnügen macht, oder ein viel ſtärkeres Vergnügen als Mißvergnügen, und wenn alſo in unſerm Belieben, ein ſehr groſſes Uebergewicht des Vergnügens über das Mißvergnügen, angetroffen wird. Wenn wir

hungrig ſind, ſo eſſen wir eine Speiſe gerne, wenn ſie uns nicht das geringſte Mißvergnügen macht, wir nehmen aber auch gerne eine Arzney ein, wenn ſie uns zwar widerlich ſchmeckt, aber in einem ſehr kleinen Grade. **Wir verabſcheuen etwas gerne**, wenn wir es zwar begehren könnten, wenn wir es aber entweder gar nicht begehren, oder ſo ſchwach, daß die Verabſcheuung viel ſtärker iſt, als dieſe Begierde. Folglich verabſcheuen wir und unterlaſſen etwas gerne, wenn es uns entweder nichts als Mißvergnügen macht, oder ein viel ſtärkeres Mißvergnügen als Vergnügen, und wenn alſo in unſerm Belieben, ein ſehr groſſes Uebergewicht des Mißvergnügens über das Vergnügen, angetroffen wird. So unterlaſſen wir den Genuß einer Speiſe ſehr gerne, wenn ſie uns ſo ekelhaft iſt, daß wir nicht den geringſten Appetit nach derſelben haben. Und wir enthalten uns in Krankheiten des Genuſſes ſolcher Speiſen gerne, die wir auch bey geſunden Tagen nicht gar zu gerne gegeſſen haben. **Nun begehren wir eine Sache ungern**, wenn, in unſerm Belieben, ein ſchwaches Uebergewicht des Vergnügens über das Mißvergnügen iſt; wenn wir auch viele und ſtarke Bewegungsgründe haben, ſie zu verabſcheuen, und wenn wir ſie zugleich ſo ſtark verabſcheuen, daß unſere Begierde nach derſelben nicht viel ſtärker iſt. **Wir verabſcheuen etwas ungern**, wenn in unſerm Belieben, ein kleines Uebergewicht des Mißvergnügens über das Vergnügen, angetroffen wird; wenn wir viele und ſtarke Bewegungsgründe haben, daſſelbe zu begehren; und wenn wir es zugleich ſo ſtark begehren, daß die Verabſcheuung deſſelben nicht viel ſtärker iſt, als dieſe Begierde. So nehmen wir eine Arzney ungern ein, wenn uns die Haut vor derſelben ſchaudert, und wir enthalten uns des Genuſſes einer Speiſe ungern, wenn uns das Waſſer nach derſelben in dem Munde zuſammenfließt. Wenn wir nach dieſer Erklärung etwas ungerne thun oder unterlaſſen, ſo handeln wir dennoch nach Belieben, und alſo willkührlich §. 703. Ja, in allen dieſen Fällen iſt es

recht merklich, daß wir mit einem Willkühr begabt ſind. Denn alsdenn begehren und verabſcheuen wir, ein und eben dieſelbe Sache, zu gleicher Zeit. Alſo iſt es ohne Widerrede klar, daß es in unſerer Gewalt ſteht, ſie zu begehren und zu verabſcheuen, daß wir uns aber zu einem unter beyden nach Belieben entſchlieſſen. Und was braucht es weiter, um zu erweiſen, daß wir ein Willkühr haben?

§. 705.

Der Zwang beſteht in der Hervorbringung einer Handlung, welche die Subſtanz, welche gezwungen wird, ungerne thut. So ſagt man, daß ein Menſch zum Soldatenſtande gezwungen werde, wenn er ein Soldat wird, aber ungern; und eben ſo brauchen wir das Wort, in unendlich vielen Fällen im gemeinen Leben. Wenn man nun die Frage unterſuchen will: ob der Zwang zu einer Handlung, mit der Willkührlichkeit, beſtehen könne oder nicht? ſo müſſen, die verſchiedenen Arten deſſelben, von einander unterſchieden werden. Und da gibt es erſtlich einen **ſchlechterdings ſo genannten äuſſerlichen Zwang**, welcher in einer ſchlechterdings ſo genannten äuſſerlichen Nöthigung zu einer Handlung beſteht, wovon §. 699. gehandelt worden. Eine ſolche erzwungene Handlung iſt gar keine Handlung, ſie iſt ein bloſſes Leiden der gezwungenen Subſtanz, ſie geſchieht gar nicht nach Belieben dieſer Subſtanz, und vielmehr wider alles Belieben derſelben. Da ſie alſo nicht einmal eine Handlung iſt, ſo fält bey ihr die Selbſtthätigkeit weg, und ſie kan unmöglich eine willkührliche Handlung genannt werden. Wenn ein Menſch auf die Art wozu gezwungen wird, ſo wird ihm gar keine Wahl gelaſſen, wie z. E. eine Frauensperſon, wenn ſie würklich genothzüchtiget wird; oder wenn den Juden in Verfolgungszeiten mit ſolcher Gewalt Schweinefleiſch in den Hals geſteckt worden, daß es gar nicht in ihrem Vermögen geſtanden, es zu verhindern, oder es nicht hinunter zu ſchlucken. Daher kan auch, in der practiſchen Weltweisheit, ſehr leicht erwieſen werden, daß uns ſolche Veränderungen

in unſerm Zuſtande gar nicht, weder als rechtmäßige Handlungen, noch als Sünden, zugerechnet werden können. Zum andern ſagt man auch, man thue alles dasjenige gezwungener Weiſe, was man ungerne thut, nach der andern Erklärung des vorhergehenden Abſatzes. Und alsdenn ſtelt man ſich entweder vor, daß das kleine Uebergewicht in den Bewegungsgründen, welches uns zur Handlung beſtimt, von uns ſelbſt durch unſere eigene Rathſchlagung hervorgebracht werde, oder von andern auſſer uns. Iſt das erſte, ſo ſagt man: **daß man ſich ſelbſt gezwungen habe**, oder daß man ſich ſelbſt Gewalt angethan habe; und in dem andern Falle ſagt man, daß man von andern gezwungen ſey, und das wollen wir **den gewiſſermaſſen ſo genannten äuſſerlichen Zwang** nennen. So ſagt man: man müſſe ſich ſelbſt zwingen eine Arzeney zu nehmen, man habe ſich zwingen müſſen das Lachen zu verbergen, oder ſeinen Unwillen nicht ausbrechen zu laſſen, und was dergleichen mehr iſt. Wenn ein Menſch, zum Soldatenſtande, gezwungen wird: ſo wird er ſo lange bedrohet, oder es werden ihm auch wohl ſo lange allerley Uebel und Ungemächlichkeiten verurſacht, bis endlich das Uebergewicht in ſeinen Bewegungsgründen dahin ausſchlägt, daß er ſich zum Soldatenſtande entſchließt. Und ſo kommen unendlich viele Fälle vor, da ein Menſch ſich nicht nur ſelbſt wozu zwingt, ſondern da er auch von andern Menſchen gewiſſermaſſen wozu äuſſerlich gezwungen wird, es mag nun beydes entweder mit Recht oder mit Unrecht geſchehen.

§. 706.

Wenn wir uns ſelbſt wozu zwingen, ſo iſt es ſo weit entfernt, daß wir alsdenn nicht willkührlich handeln ſolten, daß wir vielmehr in keinem andern Falle unſer Willkühr ſo deutlich äuſſern, als wenn wir uns ſelbſt zwingen. Alsdenn handeln wir nach Belieben, und wir hätten auch anders handeln können §. 704. Der Zwang, den wir uns ſelbſt anthun, rührt von einer vorläufigen Berathſchlagung her, und er iſt eine Art der Ueberwindung und Beſiegung

unſerer ſelbſt, welche ein offenbarer Beweis des Willkührs ſind. Und wenn wir äuſſerlich gewiſſermaſſen wozu gezwungen werden, ſo iſt eben ſo klar, daß wir nach Belieben handeln, und daß es auch in unſerm Vermögen geſtanden, die Handlung zu unterlaſſen. Folglich kan, auch dieſer Zwang, das Willkühr nicht aufheben §. 705. Geſetzt es wolle mich iemand zum Soldatenſtande zwingen, ſo wird er ſich meiner bemächtigen, und anfänglich durch bloſſe Drohungen mir eine Furcht einjagen: laſſe ich mich dadurch bewegen, Soldatendienſte zu thun, ſo handele ich offenbar willkührlich. Geſetzt aber er ſchlage mich, und überhäufe mich mit wer weiß wie viel andern Uebeln, denen ich nur dadurch entgehen kan, wenn ich mich entſchlieſſe, dasjenige zu thun, was er von mir verlanget: ſo iſt iederman bekannt, daß derjenige nicht gezwungen werden kan, der Muth genung hat, wie z. E. ein Märtirer, den Tod auszuſtehen. Läßt ſich nun aber iemand mürbe machen, und thut dasjenige, wozu man ihn zwingen will: ſo thut er es um den Uebeln zu entgehen, die man als Zwangsmittel wider ihn braucht, und alſo zieht er ſeiner Meinung nach ein kleineres Uebel einem gröſſern vor, und er handelt demnach willkührlich §. 703. Man kan zwar zugeben, daß die ſchmerzhaften Empfindungen, durch welche er gezwungen wird, nicht ſelbſtthätig ſind; allein die Regel, nach welcher er handelt, daß er dieſelben nemlich als ein gröſſeres Uebel anſiehet, welches zu vermeiden er dasjenige lieber thut, wozu er gezwungen wird, rührt von ihm ſelbſt her. Folglich bleibt ſeine Handlung, die er aus Zwang thut, dennoch ſelbſtthätig, und er hätte ſie auch unterlaſſen können. Daher auch in der practiſchen Weltweisheit erwieſen werden kan, daß wir dennoch einer Handlung wegen Verantwortung auf uns laden, ob wir gleich dieſelbe aus Noth haben thun müſſen; indem wir uns entweder ſelbſt zu derſelben gezwungen, oder indem wir gewiſſermaſſen äuſſerlich, von auſſen her, zu derſelben gezwungen worden. Unterdeſſen muß man geſtehen, daß es ofte viel ſchwerer iſt,

die Handlung, wozu man gezwungen wird, zu unterlaſſen, als ſie zu thun, und es iſt unmöglich einen dritten Weg zu ergreifen. Folglich iſt das Gegentheil unſeres Verhaltens in ſolchen Fällen eines Theils unmöglich, und eines Theils ſehr ſchwer. Was ſehr ſchwer iſt, das hält man gemeiniglich für unmöglich. Folglich pflegt man in allen Nothfällen das Verhalten, ſo man erwählt, als ein Verhalten anzuſehen, deſſen Gegentheil unmöglich iſt. Daher ſagt man: man könne nicht anders handeln; man ſolle einmal ſagen, ob man es anders habe machen können? Und daher ſtelt man ſich mit Recht eine gröſſere Nothwendigkeit in den Handlungen vor, wenn man gezwungen wird oder ſich ſelbſt zwingt, als wenn man gar keinem Zwange unterworfen iſt: dieſe Nothwendigkeit aber hebt, die Willkührlichkeit der Handlungen, nicht auf. Und hieher gehören noch **die Handlungen, die man aus Unwiſſenheit oder um eines Irrthums willen ungerne vornimt**, das ſind Handlungen, die man zwar nach Belieben thut, man würde ſie aber unterlaſſen haben, wenn nicht eine Unwiſſenheit, oder ein Irrthum in uns anzutreffen wäre. So ſchwängerte Juda ſeine Schwiegertochter, weil er ſie nicht kannte, und weil er in der irrigen Meinung ſtand, als ſey ſie eine ihm fremde Perſon, er that aber unleugbar die Handlung ſelbſt willkührlich. Das iſt aber eine andere Frage, ob die nicht geſchehene Unterlaſſung einer ſolchen Handlung als willkührlich angeſehen werden kan? Die Verrichtung der Handlung ſelbſt iſt unleugbar willkührlich. Allein die nicht geſchehene Unterlaſſung kan nur alsdenn willkührlich ſeyn, wenn der Irrthum und die Unwiſſenheit hätten von demjenigen vermieden werden können, der durch ſie verleitet worden, eine Handlung zu thun. Man kan alſo in der practiſchen Weltweisheit annehmen, daß ſolche Handlungen manchmal können zugerechnet werden, wenn ſie nemlich aus einer vermeidlichen Unwiſſenheit und aus einem vermeidlichen Irrthume entſtehen, nicht aber wenn ſie aus einem unvermeidlichen Irrthume, und aus einer unvermeidlichen

lichen Unwiſſenheit entſtehen. In dem letzten Falle kan zwar das übrige an der Handlung willkührlich ſeyn, aber nicht dasjenige, was aus Unwiſſenheit und Irrthume entſteht. In dem erſten Falle aber iſt ſie unſtreitig willkührlich. Denn da die Unwiſſenheit und der Irrthum hätte vermieden werden können, ſo wäre es möglich geweſen, und es hätte in der Gewalt des Handelnden geſtanden, ſich dabey nach Willkühr zu verhalten §. 703.

§. 707.

Das Willkühr iſt, verſchiedener Grade der Vollkommenheit, fähig, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden können: 1) ie mehrere und mannigfaltigere Handlungen daſſelbe würkt, deſto vollkommener iſt es. Folglich ie öfter ein Menſch willkührlich handelt, und in ie verſchiedenern Fällen und Umſtänden, deſto gröſſer und vollkommener iſt ſein Willkühr. 2) Je gröſſer und wichtiger die willkührlichen Handlungen ſind, deſto gröſſer und vollkommener iſt das Willkühr. Und 3) ie vollkommener das Belieben iſt, wonach man handelt, folglich ie eine weitläuftigere, gröſſere, richtigere, klärere, gewiſſere und lebendigere Erkenntniß es iſt, deſto gröſſer und vollkommener iſt das Willkühr. Es iſt daher ein ſchlechter Beweis des Willkührs, wenn man auf Befragen, warum man etwas thue, ſagt: es beliebe einem nun ſo, und man kan gar nicht ſagen, warum es einem nun ſo und nicht anders beliebt. Und, dieſe Vorſtellung der Grade des Willkührs leitet uns, auf die Betrachtung des freyen Willens.

Von der Freyheit.

§. 708.

Das Willkühr beſteht in dem Vermögen etwas zu thun oder zu laſſen, zu begehren oder zu verabſcheuen, nach Belieben §. 703. Dieſes Belieben beſteht entweder aus deutlichen Bewegungsgründen, oder aus ſinnlichen, oder aus beyden zugleich §. 703. 687. 674. Folglich iſt das Willkühr entweder ein Vermögen, nach einem ſinnlichen

Belieben, oder nach einem deutlichen, oder nach einem vermiſchten zu begehren und zu verabſcheuen. Das erſte heißt das ſinnliche Willkühr, und es beſteht in dem Vermögen, nach Belieben etwas ſinnlich zu begehren, oder zu verabſcheuen; oder in dem Vermögen, eine Handlung nach ſinnlicher Erkenntniß zu thun oder zu unterlaſſen; oder es beſteht das ſinnliche Willkühr in dem untern Begehrungsvermögen, in ſo fern es ſich mit einer Handlung beſchäftiget, bey der es in unſerer Gewalt ſteht, ſie zu thun und zu unterlaſſen. Nun begehren wir viele Dinge, die wir auch verabſcheuen könnten, und wir verabſcheuen viele Dinge, die wir auch begehren könnten, und wir beſtimmen uns dabey durch ſinnliche Bewegungsgründe, z. E. wenn wir Eſſen und Trinken wählen, oder die Farbe unſerer Kleidungen u. ſ. w. Folglich haben wir ein ſinnliches Willkühr. Viele unſerer Handlungen ſind, ſinnlich willkührliche Handlungen. Wir behaupten nicht von allen unſern Handlungen, und wenn wir auch nur diejenigen dahin rechnen wollen, die ihren Grund in ſinnlichen Bewegungsgründen haben, daß ſie ſinnlich willkührlich ſind. Sondern wir rechnen nur dahin diejenigen, bey denen beydes in unſerer Gewalt ſteht, ſie nemlich zu thun oder zu unterlaſſen, wenn eins unter beyden geſchieht, und wir dazu durch eine undeutliche Erkenntniß beſtimt werden. **Die Freyheit**, oder die ſittliche und moraliſche Freyheit, oder der freye Wille, oder das freye Willkühr iſt das Vermögen, etwas zu begehren oder zu verabſcheuen, zu thun oder zu laſſen, nach einem deutlichen Belieben, oder nach vernünftigen Einſichten und Bewegungsgründen; oder ſie iſt das Vermögen, nach Belieben zu wollen, oder nicht zu wollen; oder ſie iſt das obere Begehrungsvermögen, in ſo ferne es ſich mit einer Sache oder Handlung beſchäftiget, bey der es in unſerer Gewalt ſteht, ſie zu thun oder zu unterlaſſen. Der Wille iſt nicht überhaupt frey: denn er kan manchmal etwas begehren, welches zu verabſcheuen nicht in ſeiner Gewalt ſteht, und er kan etwas verabſcheuen, welches zu begehren

gehren er nicht vermögend iſt. Alsdenn begehrt und verabſcheuet er zwar vernünftig, aber nicht frey. Die Freyheit wird entweder ein reiner, oder ein vermiſchter Wille ſeyn §. 689. Jene heiſzt **eine reine Freyheit**, dieſe aber **eine vermiſchte**, welche ein freyes und ſinnliches Willkühr zugleich iſt. Nun begehren und verabſcheuen wir vieles, nach deutlichen Einſichten. Wir behaupten nicht, daß alle unſere Begierden und Verabſcheuungen, daß alle unſere willkührlichen Begierden und Verabſcheuungen, und eben ſo wenig, daß alle unſere vernünftige Begierden und Verabſcheuungen frey ſind, ſondern wir behaupten dieſes nur von vielen derſelben. Und da lehrt uns die Erfahrung unleugbar, daß viele unſerer Handlungen durch einen freyen Willen beſtimt werden, z. E. wenn wir, nach einer vernünftigen Berathſchlagung, etwas thun oder unterlaſſen, eine Lebensart erwählen u. ſ. w. Folglich haben wir einen freyen Willen, nicht zwar einen reinen, ſondern einen vermiſchten §. 689. Und das iſt gut für uns, weil ſonſt unſer freyer Wille ein ſehr ſchwaches Vermögen ſeyn würde, welches wenig ausrichten könnte. Weil es aber durch die Sinnlichkeit verſtärkt iſt, ſo können wir durch unſere Freyheit mehr ausrichten, und unſere freyen Begierden und Verabſcheuungen können den Gegenſtänden proportionirter ſeyn.

§. 709.

Das Willkühr überhaupt, und inſonderheit das ſinnliche und freye Willkühr, ſind beſondere Arten des Begehrungsvermögens §. 703. 708. Da nun das ganze Begehrungsvermögen, durch die Vorſtellungskraft der Welt nach der Stellung des Leibes, gewürkt wird §. 665. ſo wird auch alles Willkühr, durch eben dieſe Kraft der Seele, gewürkt; oder die willkührlichen und freyen Begierden der Seele ſind nichts anders als, Handlungen der Kraft, welche die Seele beſitzt, und wodurch ſie ſich die Welt nach der Stellung ihres Leibes vorſtelt. Das Geſetz des Willkührs kan folgendergeſtalt ausgedruckt werden: **bey Handlun-**

gen, in Abſicht auf welche es in meiner Gewalt ſteht, ſie zu thun oder zu unterlaſſen, begehre ich dasjenige unter beyden, was mir beliebt §. 703. Begehre ich eins unter beyden ſinnlich, ſo iſt dieſes das Geſetz des ſinnlichen Willkührs; begehre ich es aber vernünftig nach Belieben, ſo beſteht darin das Geſetz des freyen Willens. Eine Subſtanz iſt eine freye Subſtanz, welche mit einem freyen Willen begabt iſt. Und freye Handlungen ſind ſolche Handlungen, in Abſicht auf welche es in der Gewalt einer freyen Subſtanz ſteht, ſich nach Freyheit zu beſtimmen, dieſe Handlung entweder zu thun oder zu unterlaſſen, ſie entweder ſo oder anders zu thun. Wir rechnen alſo, zu den freyen Handlungen, eine doppelte Art der Handlungen. Einmal diejenigen, die wir thun, da wir ſie doch hätten unterlaſſen können, oder unterlaſſen, da wir ſie doch hätten thun können, oder ſo thun und unterlaſſen, da wir ſie doch hätten anders thun und unterlaſſen können, und zwar weil wir nach deutlichen Bewegungsgründen uns in der That beſtimmen, eben ſo und nicht anders uns zu verhalten. Hieher können wir alle Fälle rechnen, in welchen wir nach einer vernünftigen Berathſchlagung uns entſchlieſſen, eine Handlung zu thun oder zu unterlaſſen. Zum andern ſind Handlungen auch frey, deren Thun und Laſſen, und die Art von beyden zwar in unſerer Gewalt ſtehen, die wir aber würklich nicht nach deutlichen Einſichten vornehmen, wenn es uns nur möglich geweſen wäre, daß wir zu der Zeit hätten nach deutlichen Einſichten, und nach einem vernünftigen Belieben handeln können. Folglich bringt es die Natur unſerer Freyheit mit ſich, daß wir nicht nur alsdenn frey handeln können, wenn wir durch die obern Kräfte unſerer Seele handeln; ſondern auch alsdenn, wenn dieſe Kräfte ganz unwürkſam ſind, und wir blos nach der Sinnlichkeit handeln, nur muß es in dem letzten Falle in unſerer Gewalt ſtehn, die Handlung, die wir nach bloſſer Sinnlichkeit verrichten, nach Vernunft vorzunehmen. So handelt ein Menſch frey, wenn er aus

Eigen-

Eigenſinn, aus Gewohnheit, aus Leidenſchaften handelt, ob er in dieſen Fällen gleich nach bloſſer Sinnlichkeit handelt, wenn es nur in ſeiner Gewalt ſteht, daß er dieſe Handlungen nach einem vernünftigen Belieben thun und unterlaſſen können. Wenn wir nun alles zuſammennehmen, was bisher abgehandelt worden, ſo können wir alles dasjenige deutlich herzählen, was zu der Freyheit des Willens und der Handlungen erfodert wird. Einmal werden vorläufig, folgende Stücke, erfodert: 1) die Selbſtthätigkeit der Handlung §. 697. Eine Handlung, die nicht ſelbſtthätig iſt, iſt keine wahre Handlung, und folglich kan ſie auch nicht nach Belieben verrichtet werden. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß man eine freye Handlung ſelbſt thun muß; und man kan ſich zwar in Abſicht auf ein Leiden frey verhalten, aber ein Leiden, in ſo ferne es ein Leiden iſt, kan keine freye Handlung ſeyn. Folglich erfodert, der freye Wille, zum voraus eine Freyheit von dem ſchlechterdings ſo genannten äuſſerlichen Zwange §. 705. 2) Die Zufälligkeit der Handlung; denn eine freye Handlung muß können geſchehen und auch nicht geſchehen, ſo oder anders geſchehen, und folglich muß ihr Gegentheil möglich und ſie ſelbſt muß zufällig ſeyn. Daher wird vorläufig zu der Freyheit, die Freyheit von der ſchlechterdings ſo genannten Nöthigung erfodert §. 699. und auch inſonderheit von der ſchlechterdings ſo genannten innerlichen Nöthigung §. 701. 3) Die natürliche Zufälligkeit der Handlung; oder es muß nicht nur in meiner Gewalt ſtehen, die Handlung zu thun, ſondern auch ſie zu unterlaſſen, ſie nicht nur ſo, ſondern auch anders zu thun. Folglich wird zu der Freyheit vorläufig, die Freyheit von der innerlichen natürlichen Nöthigung, erfodert §. 702. Zum andern wird weſentlich zu der Freyheit der Handlung erfodert, daß ſie nach einem Belieben eben ſo und nicht anders geſchehe, welches deutlich und vernünftig iſt, oder doch wenigſtens deutlich ſeyn kan. Folglich hat die Freyheit, wenn ſie als ein Vermögen der Seele betrachtet wird, zwar in der

Vorſtellungskraft ihren Siz, wie alle Vermögen der Seele; allein man kan doch ſagen, daß ſie zu dem Willen als eine beſondere Art deſſelben gehöre, oder daß ſie nichts anders als ein Wille von einer beſondern Art ſey. Und weil die Freyheit ohne deutliches Belieben nicht ſeyn kan, ſo ſezt ſie allemal Verſtand und Vernunft voraus, und kan in keiner andern Subſtanz, als in einem Geiſte, angetroffen werden.

§. 710.

Ueber die Freyheit des Willens iſt, eine doppelte ſehr wichtige Streitigkeit, entſtanden. Einmal gibt es Weltweiſe, welche der menſchlichen Seele alle Freyheit des Willens ſchlechterdings abſprechen, man mag ſie auch erklären wie man will. Zum andern gibt es einige, welche zugeben, daß der menſchliche Wille frey ſey; allein ſie ſind mit uns wegen der Erklärung der Freyheit uneinig, und geben vor, daß eine Freyheit nach unſerer Erklärung gar keine wahre Freyheit ſey. Diejenigen, welche dem Menſchen alle Freyheit abſprechen, berufen ſich vornemlich auf folgende Gründe. 1) Sie nehmen ein unwidertreibliches Schickſal in der Welt überhaupt an, und behaupten alſo, daß alle Begierden und Verabſcheuungen des Menſchen, und alle ſeine Handlungen, ſchlechterdings nothwendig ſind. Es iſt wahr, eine Handlung, die ſchlechterdings nothwendig iſt, kan unmöglich frey ſeyn; weil eine freye Handlung muß unterlaſſen werden können, und ſie muß alſo zufällig ſeyn. Wer alſo ein Fataliſt iſt, und annimt, daß alle unſere Handlungen einer ſchlechterdings ſo genannten Nöthigung unterworfen ſind §. 696. der kan unmöglich dem Menſchen, einen freyen Willen, zuſchreiben. Dieſer Einwurf wird völlig gehoben, wenn man ſich von ſeiner eigenen Zufälligkeit, und von der Zufälligkeit aller ſeiner Handlungen, überzeugt §. 695. Doch ich habe, die Lehre von dem unwidertreiblichen Schickſal, ſchon in der Coſmologie hinlänglich widerlegt §. 308-311. Zum 2) leugnen einige deswegen die Freyheit des Menſchen, weil ſie

glauben, daß alle Handlungen des Menſchen durch ſein Weſen hinreichend beſtimt werden, und daß alſo alle dieſe Handlungen, einer ſchlechterdings ſo genannten innerlichen Nöthigung, unterworfen wären §. 701. Wenn dem alſo wäre, ſo müſten alle unſere Handlungen ſchlechterdings nothwendig ſeyn. Wer ſich alſo von ſeiner eigenen Zufälligkeit gründlich überzeugt §. 695. der erkennt zugleich, daß dieſer Einwurf einen ungereimten Einfall enthalte. Zum 3) wenden manche ein, und ſagen, daß der Menſch dem Strome der Dinge folgen müſſe, wie er ihn fortreißt, der Menſch möge auch Entſchlüſſe faſſen, was für welche er wolle. Der Menſch ſey wie ein Hund, welcher an einen Laſtwagen angebunden iſt, und welcher folgen muß, er mag wollen oder nicht. Alſo habe der Menſch keine Freyheit, in dieſer Welt etwas zu thun, oder zu laſſen; weil er zu ohnmächtig ſey, als daß er dasjenige ſolte ausführen können, was er ſich vornimt. Allein hier verwechſelt man, den freyen Willen, mit der Macht dasjenige auszuführen, was man frey beſchloſſen hat. Wir Menſchen haben keinen gar zu mächtigen, und noch viel weniger einen allmächtigen freyen Willen. Es würde auch ſchlecht genug in der Welt hergehen, wenn alle Menſchen auch nur die Helfte von demjenigen vollziehen könnten, was ſie nach ihrer Freyheit wollen. Allein deswegen hört unſer Wille nicht auf frey zu ſeyn, weil er keine groſſe Macht beſitzt: ſo wenig eine freye Republik etwas von ihrer Majeſtät und Freyheit verliehrt, wenn ſie ſchwach iſt. Manche Gottesgelehrte verwechſeln die Freyheit und die Macht des Willens mit einander, indem ſie ſagen, ein unbekehrter Menſch habe keinen freyen Willen in Abſicht auf das Gute, weil er nicht Kraft genug hat das Gute zu thun. Zum 4) haben einige Feinde der Freyheit den Einfall, als wenn alle Handlungen der Menſchen natürlich nothwendig wären, und als würden ſie insgeſamt durch eine innerliche natürliche Nöthigung beſtimt §. 702. Es iſt wahr, wenn dieſes Vorgeben Grund hätte, ſo wäre es um die Freyheit unſers

Willens gethan. Wir geben auch zu, daß viele unſerer Handlungen natürlich nothwendig ſind; es behauptet aber auch kein vernünftiger Vertheidiger der Freyheit, daß alle unſere Handlungen frey ſind. Wir geben gleichfals zu, daß vieles an denen Handlungen, die wir frey nennen, natürlich nothwendig ſey; denn es komt uns nicht in den Sinn zu behaupten, daß alles an den freyen Handlungen frey ſey. Wenn aber der Gegner behauptet, daß alle unſere Handlungen, und alles Mannigfaltige aller unſerer Handlungen, natürlich nothwendig ſey; ſo muß man erwarten, was er deshalb zum Beweiſe anführt. Die Feinde der Freyheit ſind ofte nur gewohnt, ihre Gegenmeinung kühn zu ſagen, ohne einmal eine Anſtalt zu einem Beweiſe zu machen. Wir behaupten, daß viele unſerer Handlungen, und vieles in denſelben, natürlicher Weiſe zufällig ſey; und wir berufen uns deshalb auf die Erfahrung, welche uns lehrt, daß es in unſerer Gewalt ſtehe, manche Handlungen zu thun oder zu unterlaſſen, und dieſelben ſo oder anders einzurichten. Und 5) glaubt man berechtiget zu ſeyn, deswegen dem Menſchen den freyen Willen abzuſprechen, weil er in allen ſeinen Handlungen einer Nöthigung von auſſen her unterworfen ſey, die der Natur der Freyheit zuwider iſt. Und da beruft man ſich wieder auf zwey Gründe. Einmal nimt man an, daß der allgemeine Rathſchluß GOttes alles, und alſo auch alle menſchliche Handlungen, von Ewigkeit her ſo beſtimme, daß dem Menſchen nicht mehr frey ſtehe, etwas darin zu ändern. Folglich könne der Menſch keine Freyheit haben, weil ſie ihm zu gar nichts nütze ſeyn würde. Allein dieſer Einwurf iſt leicht zu heben. Der Rathſchluß GOttes iſt kein unbedingter Rathſchluß, und kan mit der innerlichen und natürlichen Zufälligkeit der Dinge in der Welt vollkommen beſtehen, wie aus der natürlichen Gottesgelahrheit erhellen wird. Wenn alſo eine Handlung ihrer Natur nach frey iſt, ſo wird ſie, durch den Rathſchluß GOttes, dieſe Beſchaffenheit nicht verlieren. Geſetzt, Cajus komt in die Umſtände,

daß er ſich entweder ſelbſt ums Leben zu bringen gereitzt wird, oder daß er dieſen Reitzungen widerſteht. Geſetzt er entſchließt ſich nach langer Berathſchlagung, ſich ſelbſt zu ermorden. GOtt hat von Ewigkeit her vorhergeſehen, wie ſich die Freyheit des Cajus in allen Fällen, und alſo auch in dieſem Falle, entſchlieſſen werde; und da er zugleich erkannt, daß dieſer Selbſtmord in den Plan der ganzen Schöpfung gehöre: ſo hat er beſchloſſen, dieſe That geſchehen zu laſſen. Nun kan Cajus freylich den Selbſtmord nicht unterlaſſen, allein das heißt ſo viel, als, die Freyheit des Cajus kan nicht beydes zugleich, den Selbſtmord und das Gegentheil deſſelben, beſchlieſſen. Denn der freye Wille muß, eins unter beyden, nur erwählen. Da nun in unſerm Falle GOtt vorhergeſehen, daß Cajus den Selbſtmord wälen werde: ſo beſtimt ſich, die Freyheit des Cajus, in dieſem Falle gewiß auf dieſe Seite. Kan ſie nun wohl, zu gleicher Zeit, das Gegentheil beſchlieſſen? Und hört nun wohl deswegen dieſer Selbſtmord auf, frey zu ſeyn? Es ſcheint, als verlangten manche Leute von dem freyen Willen, daß er ein Vermögen ſeyn ſolle, in dem Augenblicke, da er eine Sache ſo beſtimt, dieſelbe auch anders zu beſtimmen. Allein da dieſes ungereimt iſt, ſo muß man von dem freyen Willen nichts verlangen, als was an ſich möglich und thunlich iſt. Zum andern beruft man ſich, um die Freyheit des Menſchen über den Haufen zu werfen, auf den allgemeinen Zuſammenhang der Dinge in der Welt, in welchen die Seele eingeflochten iſt, und welcher dergeſtalt auf die Seele würke, daß er ſie, wie ein gewaltiger Strom, mit ſich fortreiſſe, und es ihr alſo nicht frey laſſe, ſich ſelbſt zu beſtimmen, und zwar nach eigenem Belieben. Auf dieſen Einfall muß, Verſchiedenes, geantwortet werden. Erſtlich, wenn der Zuſammenhang in der Welt auf die Seele, durch einen ſchlechterdings ſo genanten äuſſerlichen Zwang, würkte, und zwar in allen ihren Veränderungen: ſo würde ſie keine Selbſtthätigkeit und Freyheit haben §. 705. Allein eine ſolche äuſſerliche

Gewaltthätigkeit, welche durch den allgemeinen Zuſammenhang verurſacht würde, wird ohne Beweis angenommen. Wir ſind aufs gewiſſeſte verſichert, daß die Seele eine wahre Subſtanz ſey, und alſo ofte ſelbſt handele. Folglich kan auch, der allgemeine Zuſammenhang, die Seele von auſſen her nicht ſchlechterdings nöthigen. Zum andern geben wir zu, daß unſer freyer Wille zu ohnmächtig iſt, etwas wider den übrigen allgemeinen Zuſammenhang in der Welt auszurichten, und daß ſelbſt in unſern freyen Handlungen vieles ſeyn kan, welches durch den Zuſammenhang der Dinge auſſer der Seele dergeſtalt beſtimt wird, daß es nicht frey iſt. Und alſo ſieht ſich die Seele freylich in ihren Handlungen genöthiget, mit dem Strome fortzuſchwimmen. Und drittens ſcheint es, als ſtelle man ſich den Menſchen, in dem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge, als ein lebloſes Stücke Holz vor, welches in einen ſchnellen Strom geworfen wird; da man ſich ihn doch als einen Waſſertropfen vorſtellen ſolte, der mit zu dieſem ſchnellen Strome als ein Theil gehört. Die Freyheit des Menſchen gehört mit unter die Gründe, von denen, nach dem allgemeinen Zuſammenhange der Dinge, alles in der Welt abhanget, und auch zu den Folgen aller übrigen Dinge. Wenn man alſo ſagt, daß eine Handlung des Menſchen, durch den allgemeinen Zuſammenhang, beſtimt werde: ſo ſagt man zu gleicher Zeit, daß ſie auch durch die Freyheit des Menſchen beſtimt werde, und es iſt alſo klar, daß ſie in dieſer Abſicht frey ſeyn könne. Ich erinnere noch einmal, daß ich nicht behaupte, als wenn eine menſchliche Handlung durch und durch frey ſeyn könne; und was alſo der übrige Zuſammenhang der Dinge in der Welt an der Handlung beſtimt, das iſt nicht frey.

§. 711.

Was nun diejenigen Gegner betrift, welche zwar dem Menſchen die Freyheit des Willens zugeſtehen, aber vorgeben, daß ſie ganz worin anders beſtehe, als unſere Erklärung mit ſich bringet; ſo ſtoſſen ſie ſich daran, daß wir behau=

behaupten: eine freye Begierde, Verabſcheuung und Handlung, werde allemal, durch vorhergehende Bewegungsgründe, beſtimt. Und da ſagen ſie, das ſey kein freyer Wille, welcher durch eine vorhergehende Erkenntniß beſtimt wird; ſondern der freye Wille müſſe etwas wollen oder nicht wollen, ohne einen weitern Grund zu haben, als weil er will oder nicht will. Zum Behuf dieſer Meinung berufen ſich die Gegner: 1) auf die Erfahrung. Sie ſagen, ein Menſch wolle ofte etwas auf eine freye Art, und ſey ſich gar keiner Gründe bewußt, warum er es wolle, wie z. E. eigenſinnige Leute ofte zu thun gewohnt ſind. Allein hier verwechſelt der Gegner, die ſinnlichen Begierden und Verabſcheuungen, mit den vernünftigen. Jene ſind keine Würkungen des freyen Willens, und man kan alſo nach ihnen, die Natur der Freyheit, nicht beurtheilen. Wir geben alſo zu, daß wir ofte etwas begehren oder verabſcheuen, thun oder laſſen können, ohne uns der Gründe bewußt zu ſeyn, die uns zu einem unter beyden beſtimmen. Allein daraus folgt nicht, daß in ſolchen Fällen gar keine Beſtimmungsgründe da ſind: denn wir können, nach dunkeln Bewegungsgründen, etwas begehren und verabſcheuen. Und noch viel weniger folgt daraus, daß der freye Wille ein Vermögen ſey, etwas zu wollen oder nicht zu wollen, ohne vorhergehende Bewegungsgründe, die den Willen zu einem unter beyden beſtimmen. Wenn man nun ſagt, daß man doch gleichwol in ſolchen Fällen, da man ſich keiner Gründe bewußt iſt, ofte frey handele; ſo geben wir dieſes zu, nicht etwa als wenn ſolche Handlungen frey wären, weil ſie durch den Gebrauch der Freyheit geſchehen, ſondern weil es in unſerer Gewalt geſtanden hat, ſie nach Freyheit und deutlichen Einſichten vorzunehmen, ob wir dieſes gleich nicht würklich gethan haben. §. 709. Zum 2) ſchließt man: wenn der freye Wille, durch vorhergehende deutliche Bewegungsgründe, beſtimt wird, zu begehren und zu verabſcheuen, ſo entſtehen dieſe Begierden und Verabſcheuungen ſo nothwendig, daß ſie unmöglich frey ſeyn können; und es

heißt alſo eben ſo viel, als der Seele alle Freyheit abſprechen, wenn man ſagen wolte, daß ſie in dem Vermögen beſtehe, nach deutlichen Einſichten zu wollen oder nicht zu wollen. Wir könnten dieſen Einwurf ganz kurz abfertigen, wenn wir ſagten, daß der Gegner dasjenige vorausſetze, was erſt erwieſen werden ſoll, nemlich daß die wahre Freyheit nicht, durch vorhergehende Gründe, müſſe beſtimt werden. Allein wir wollen dieſen Einwurf, auf eine lehrreichere Art, aus dem Wege zu räumen ſuchen, und folgende Antworten bemerken. a) Es ſteht gar nicht in dem freyen Willen der Seele, ob ſie nach Bewegungsgründen und durch dieſelben ihren Willen beſtimmen will oder nicht, wenn ſie würklich nach Freyheit handeln will; ſondern das Weſen und die Natur der Freyheit bringet dieſes ſo mit ſich, und es iſt nothwendig, daß der freye Wille, durch deutliche Bewegungsgründe, beſtimt werde, wenn er erregt und würkſam gemacht werden ſoll. b) Wenn deutliche Bewegungsgründe da ſind, ſo kan die freye Begierde und Verabſcheuung, welche in denſelben gegründet iſt, nicht anders als erfolgen, ſie kan nicht auſſen bleiben. Und alſo entſtehen die freyen Begierden und Verabſcheuungen, aus ihren Bewegungsgründen, auf eine nothwendige Art. Allein dieſe Nothwendigkeit iſt keine unwidertreibliche und fataliſtiſche Nothwendigkeit; weil die Bewegungsgründe, die wir haben, zur Würklichkeit unſerer Seele gehören, und alſo zufällig ſind. c) Man kan nicht einmal eigentlich ſagen, daß die Bewegungsgründe unſere freyen Begierden und Verabſcheuungen nöthigen oder nothwendig machen können, indem ſie als Accidenzien weder handeln noch handeln können. Ja, wenn dieſe Bewegungsgründe durch den Eindruck, welchen andere auſſer uns befindliche Dinge in der Seele machen, dergeſtalt entſtünden, daß die Seele dabey ſelbſt nicht geſchäftig wäre: ſo müſte man ſagen, die Seele werde von auſſen her ſchlechterdings gezwungen, ſich eine Sache ſo oder anders vorzuſtellen §. 699. und folglich würden die Begierden und Verabſcheuungen, welche durch

Bewe-

Bewegungsgründe entſtehen und erregt werden, unmöglich frey ſeyn können. Allein ob wir gleich zugeben, daß die Seele durch die deutlichen Bewegungsgründe genöthiget werde, etwas zu wollen und nicht zu wollen: ſo iſt doch dieſe Nöthigung keine Nöthigung von auſſen her, indem die Bewegungsgründe als innerliche Beſtimmungen in der Seele ſelbſt ſind. Man muß alſo vielmehr ſagen, daß die Seele ſich ſelbſt nöthiget, wenn ſie nach deutlichen Bewegungsgründen will oder nicht. Sie ſelbſt iſt es ja, welche auf eine Vorſtellung Achtung giebt, derſelben nachdenkt, und ſie überlegt, welche den Gegenſtand beurtheilt und anſchauet; kurz ſie ſelbſt iſt es, welche eine Vorſtellung zu einem deutlichen Bewegungsgrunde macht, und ſie ſelbſt iſt es alſo, welche durch die einzige Vorſtellungskraft, die ſie beſitzt, eine Vorſtellung zu einem vernünftigen Bewegungsgrunde macht, und dadurch ihren Willen erregt. Kan dieſes, der Freyheit des Willens, nachtheilig ſeyn? Es iſt wahr, es iſt dabey eine Nothwendigkeit; allein kein Ding iſt ohne alle Nothwendigkeit möglich, und man muß alſo entweder gar keine Freyheit zugeben, und das hieſſe über Worte ſtreiten, oder man muß zugeben, daß die Freyheit des Willens, mit dieſer oder jener Nothwendigkeit, gar wohl beſtehen könne. d) Man kan auch nicht ſagen, daß die Beſtimmung des freyen Willens durch deutliche Bewegungsgründe eine innerliche natürliche Nöthigung verurſache, als wodurch die Freyheit in der That über den Haufen geworfen werden würde §. 702. Denn ich mag durch deutliche Bewegungsgründe noch ſo ſehr beſtimt werden, ſo bleibt es doch allemal in dem Augenblicke möglich, daß meine Seele von dieſen Bewegungsgründen abſtrahire; und ſo bald dieſes geſchähe, ſo bald würde die freye Begierde oder Verabſcheuung, welche in dieſen Bewegungsgründen gegründet iſt, auch wegfallen. Folglich bleibt es, aller Bewegungsgründe ohnerachtet, doch noch unſerer Seele möglich, das Gegentheil zu thun. Folglich kan, die Beſtimmung des freyen Willens durch deutliche Bewegungsgrün-

de, unmöglich eine ſolche Nothwendigkeit in der Handlung verurſachen, daß ſie deshalb nicht frey ſeyn könnte. Wer iſt ſo thöricht zu ſagen, ein Menſch handele gar nicht oder weniger frey, wenn er nach einer reifen und langen Berathſchlagung ſich wozu entſchließt, als wenn er dieſes blos nach Uebereilung und aus Eigenſinn thut?

§. 712.

Nachdem wir nun, den wahren Begrif der Freyheit des Willens, feſtgeſetzt haben: ſo wollen wir noch verſchiedene Betrachtungen, über die freyen Handlungen und andere hieher gehörige Sachen, anſtellen, welche dieſen Begrif in ein noch gröſſeres Licht ſetzen werden. Alle Handlungen unſerer Seele ſind entweder Handlungen des obern Begehrungsvermögens, oder eines der untern Begehrungsvermögen. Die erſten ſind **Handlungen, die mit Willen geſchehen**, und die andern ſind **Handlungen, die ohne Willen geſchehen.** So ofte wir etwas begehren oder verabſcheuen nach deutlichen Einſichten, ſo ofte handelt die Seele mit Willen, oder ſo ofte iſt der Wille würkſam. Alle übrige Handlungen der Seele ſind, eine Geſchäftigkeit des untern Begehrungsvermögens. Man kan nicht ſagen, daß alle Handlungen des Willens frey ſind: denn es kan unſere Seele etwas vernünftig begehren oder verabſcheuen, welches natürlich nothwendig iſt, und in ſo ferne iſt dieſe Begierde und Verabſcheuung nicht frey. Allein ſo ofte wir etwas Vernünftiges begehren und verabſcheuen, und es iſt eine Sache die wir thun und auch laſſen können, ſo ofte iſt dieſe Handlung des Willens frey. Die Handlungen des ſinnlichen Begehrungsvermögens ſind allemal frey, wenn es in unſerer Gewalt geſtanden hätte, dasjenige, was wir ſinnlich begehren und verabſcheuen, vernünftig zu begehren und zu verabſcheuen, und wenn es eine Sache betrift, die wir ſo wohl thun als auch laſſen können. Daher handeln wir Menſchen ofte frey, wenn wir gleich blos nach Sinnlichkeit handeln, z. E. in der Betrunkenheit, in den ſinnlichen Gemüthsbewegungen, bey

unſern

unſern Gewohnheiten u. ſ. w. wenn es nur in unſerer Gewalt geſtanden hätte, dieſe Handlungen nach deutlichen Bewegungsgründen zu thun oder zu laſſen. Die Handlungen des Willens ſind entweder **freywillige Handlungen**, oder **Handlungen des Willens, die nicht freywillig ſind**, jene ſind vernünftige Begierden oder Verabſcheuungen, zu denen wir gar nicht gezwungen werden, oder vernünftige Handlungen, die wir gerne thun; die letzten aber ſind vernünftige Begierden und Verabſcheuungen, zu denen wir uns entweder ſelbſt zwingen, oder zu denen wir von andern gezwungen werden §. 704. 705. So können wir eine gewiſſe Lebensart gerne oder ungerne vernünftig begehren, oder verabſcheuen. Nicht alle freye Handlungen ſind freywillige, oder unfreywillige Handlungen: denn es gibt freye Handlungen, die gar keine Handlungen des Willens ſind, die aber demohnerachtet frey ſind, weil wir ſie durch unſern Willen hätten verrichten können, ob wir es gleich nicht gethan §. 709. Allein alle freywillige und unfreywillige Handlungen ſind freye Handlungen, wenn es in unſerer Gewalt ſteht, ſie zu thun oder zu laſſen §. 706. Es iſt alſo nicht, ein iedweder Zwang, der Freyheit des Willens zuwider. Wenn wir alſo zehnmahl mit Wahrheit ſagen können, daß wir etwas nicht gerne gethan haben, ſo folgt daraus noch nicht, daß wir frey gehandelt, und daß es uns weder als eine Sünde noch als eine rechtmäßige Handlung könne zugerechnet werden.

§. 713.

Man pflegt zu ſagen: daß alle Sittlichkeit auf der Freyheit des Willens beruhe, und es wird demnach zur Erläuterung der Natur der Freyheit ſehr viel beytragen, wenn wir das Sittliche genauer erklären. Es wird dieſes Wort in ſo unendlich vielen verſchiedenen Fällen gebraucht, daß wir uns keinen beſſern allgemeinen Begrif davon machen können, als wenn wir alles **ſittlich** oder moraliſch in **weiterer Bedeutung** nennen, was in einer nähern und merklichen Verbindung mit dem freyen Willen ſteht. Wolte

te man alles ſittlich nennen, was mit der Freyheit irgends auf eine Art verbunden iſt: ſo müſten wir, um des allgemeinen Zuſammenhangs in der Seele willen, alle ihre Veränderungen ſittlich nennen, und das wäre ſehr ungereimt. Folglich nennen wir nur dasjenige ſittlich, was mit der Freyheit auf eine nähere Art zuſammenhängt. Folglich nennt man alle freye Beſtimmungen, Handlungen, Begierden und Verabſcheuungen, **ſittliche Handlungen.** **Sittliche Fertigkeiten** ſind, alle Fertigkeiten freyer Handlungen. **Der ſittliche Zuſtand** iſt der Zuſtand, welcher aus ſittlichen Handlungen entſteht. Daher alle laſterhafte und tugendhafte Zuſtände, moraliſche oder ſittliche Zuſtände, genennt werden. Da nun alle Beſtimmungen Geſetze haben §. 80. ſo haben auch alle freye Handlungen Geſetze, denen ſie entweder gemäß ſind oder gemäß ſeyn ſollen, und dieſe Regeln freyer Handlungen heiſſen **die ſittlichen Geſetze.** Je mehrere freye Handlungen ein ſittliches Geſetz unter ſich begreift, deſto gröſſer iſt es §. 81. Folglich iſt das gröſte und allgemeinſte ſittliche Geſetz dasjenige, in deſſen Umfang alle freye Handlungen ohne Ausnahme gehören, und welches ſich alſo über alle freye Handlungen erſtreckt. In der beſten Welt gibt es allerdings, ein ſolches ganz allgemeines ſittliches Geſetz §. 436. und in der **ſittlichen Weltweisheit,** das iſt, in demjenigen Theile der Weltweisheit, welcher die ſittlichen Geſetze unterſucht, die aus der Natur können unterſucht werden, muß gezeigt werden, wie dieſes allgemeinſte ſittliche Geſetz lautet. Ich habe alle dieſe Begriffe nur ganz kurz erklärt, weil ich ſie hier blos als Exempel von dem Sittlichen überhaupt betrachte.

§. 714.

Noch viel nöthiger iſt es, daß wir unterſuchen, worin die moraliſche Möglichkeit und Unmöglichkeit beſtehe. Dieſe Wörter werden ofte in einer weitern, ofte aber in einer engern, Bedeutung gebraucht. Dasjenige wird **moraliſch möglich in weiterer Bedeutung** genennt, was der

der Freyheit nicht zuwider iſt; was, ohne Nachtheil der Natur der Freyheit, geſchehen kan; was nicht anders geſchehen kan, als durch Freyheit, oder was nur in einer Subſtanz möglich iſt, in ſo ferne ſie einen freyen Willen hat. Daher haben alle moraliſche Veränderungen, ſie mögen tugendhaft oder laſterhaft ſeyn, eine moraliſche Möglichkeit in weiterm Verſtande. So iſt es moraliſch möglich, daß wir eine freye Handlung um deutlicher Bewegungsgründe willen thun, es iſt aber auch moraliſch möglich, daß wir ſie um ſinnlicher Bewegungsgründe willen thun, ja daß wir uns nicht einmal der Bewegungsgründe bewußt ſind. **Moraliſch unmöglich in weiterer Bedeutung** iſt alſo dasjenige, was der Natur der Freyheit widerſpricht; oder welches blos um der Freyheit willen nicht geſchehen kan, ob es gleich auf eine andere Art geſchehen könnte; oder welches, wenn es geſchähe, beweiſen würde, daß die Subſtanz, in welcher es geſchieht, keinen freyen Willen habe. So iſt es moraliſch unmöglich, daß der freye Wille ohne alle Bewegungsgründe, oder ohne vernünftige Bewegungsgründe etwas begehren oder verabſcheuen könne. Eben ſo iſt es moraliſch unmöglich, daß ein Menſch eine freye Handlung thun könnte, deren Bewegungsgründe gar nicht deutlich ſeyn könnten. Zum andern aber braucht man dieſe Wörter auch in einer engern Bedeutung, und da nennt man dasjenige **moraliſch möglich in engerer Bedeutung**, was man ſonſt auch erlaubt und rechtmäſſig nennt, oder dasjenige, was nur durch einen ſolchen freyen Willen geſchehen kan, der ſich nach den moraliſchen Geſetzen und auf eine ihnen gemäſſe Art beſtimt; oder was, den moraliſchen Geſetzen, nicht widerſpricht. Nach dieſer Erklärung haben nur diejenigen freyen Handlungen eine moraliſche Möglichkeit, welche tugendhaft ſind, oder welche den moraliſchen Geſetzen nicht widerſprechen. **Moraliſch unmöglich in engerer Bedeutung** iſt dasjenige, was man ſonſt unerlaubt, ſündlich und unrechtmäßig nent, und man verſteht darunter alles dasjenige, was dem freyen

Willen widerſpricht, in ſo fern er ſich auf eine den moraliſchen Geſetzen gemäſſe Art beſtimt, oder dasjenige, was den moraliſchen Geſetzen zuwider iſt; daher ſind, alle Sünden und laſterhafte Handlungen, moraliſch unmöglich in der engern Bedeutung.

§. 715.

Da wir alles dasjenige nothwendig nennen, deſſen Gegentheil unmöglich iſt §. 103. ſo bekomt das Nothwendige verſchiedene Namen, nachdem die Unmöglichkeit benannt wird, die in ſeinem Gegentheile anzutreffen iſt. Wenn nun das Gegentheil einer Sache moraliſch unmöglich iſt, ſo nennt man ſie, zum Unterſchiede der übrigen Arten der Nothwendigkeit, **moraliſch nothwendig**. Und folglich kan man erſtlich dasjenige **moraliſch nothwendig in weiterer Bedeutung** nennen, deſſen Gegentheil in weiterer Bedeutung moraliſch unmöglich iſt. Was demnach der Natur der Freyheit dergeſtalt gemäß iſt, daß ohne ihm die Freyheit keine Freyheit ſeyn würde, deſſen Gegentheil hebt alle Freyheit auf, und es iſt demnach nach dieſer erſten Erklärung moraliſch nothwendig. So iſt es moraliſch nothwendig, daß die Bewegungsgründe aller unſerer freyen Handlungen entweder würklich deutlich ſind, oder ſeyn können, und daß der freye Wille allemal durch deutliche Bewegungsgründe beſtimt werde. Zum andern nennt man dasjenige **moraliſch nothwendig in engerer Bedeutung**, deſſen Gegentheil unerlaubt iſt. Folglich haben alle tugendhafte Handlungen eine ſolche moraliſche Nothwendigkeit, aber keine Sünde iſt auf dieſe Art nothwendig. Die moraliſche Nöthigung, oder die Handlung wodurch eine Handlung in engerer Bedeutung moraliſch nothwendig gemacht wird, heißt **die Verpflichtung**; und die Verpflichtung zu einer Handlung, die derjenige ungern thut, welcher verpflichtet wird, heißt **der moraliſche Zwang**. Dieſe Begriffe müſſen, in der practiſchen Weltweisheit, weiter unterſucht werden; ſo viel aber iſt klar, daß bey der Verpflichtung zu einer Handlung nichts weiter vorgeht,

geht, als daß es dadurch zu einer Sünde gemacht wird, wenn man die Handlung unterlaſſen oder anders thun wolte, als es die Verpflichtung erfodert. Und wenn ein Geſezgeber durch Strafen verbindet, ſo iſt es allemal ein moraliſcher Zwang, weil die Strafen vorausſetzen, daß derjenige, dem ſie gedrohet werden, nicht gerne die Handlung thut. Nun iſt vor ſich klar, daß die moraliſche Nothwendigkeit, man mag ſie nun in der erſten oder andern Bedeutung nehmen, die Freyheit des Willens vorausſetze, und folglich kan ſie nicht nur mit der Freyheit beſtehen, ſondern ſie kan auch ohne Freyheit nicht ſtat finden. Folglich ſind alle moraliſch nothwendige, abgenöthigte und erzwungene Handlungen frey; und es iſt ungereimt, eine moraliſch nothwendige Handlung zu gedenken, die nicht frey iſt. Ja, wenn wir das allgemeine moraliſche Geſetz hier vorausſetzen §. 713. ſo iſt eine iedwede freye Handlung demſelben entweder gemäß, oder nicht. Iſt das letzte, ſo iſt ſie unerlaubt, iſt das erſte, ſo iſt ſie moraliſch nothwendig. Es iſt alſo lächerlich, wenn man denkt, daß die moraliſche Nothwendigkeit und die moraliſche Nöthigung die Freyheit aufhebe; wie ſich manche einbilden, daß die Geſetze die Freyheit des Willens wo nicht aufheben, doch einſchrenken. Ja man kan ſagen, daß der Begrif einer moraliſchen Zufälligkeit höchſt ungereimt ſey. Denn eine moraliſch zufällige Handlung wäre eine Handlung, die eben ſo wohl als ihr Gegentheil dem Geſetze nicht widerſpräche. Und wer kan das behaupten? Folglich kan unmöglich die moraliſche Nothwendigkeit, der Freyheit des Willens und den Handlungen, widerſprechen.

§. 716.

Die Erfahrung lehrt uns, daß unſer freyer Wille mit den Jahren wächſt und zunimt, und wir merken es, daß er bey dem einen Menſchen gröſſer iſt, als bey dem andern. Dieſe Grade beruhen auf folgenden Betrachtungen: 1) ie mehrere vernünftige Begierden und Verabſcheuungen der freye Wille in uns hervorzubringen vermögend iſt; oder ie

mehrere und mannigfaltigere Güter wir vernünftig und frey begehren, und ie mehrere und mannigfaltigere Uebel wir vernünftig und frey verabſcheuen: deſto gröſſer iſt unſer freyer Wille. Folglich iſt er um ſo viel gröſſer, ie öfter wir vernünftig frey begehren und verabſcheuen. Leute alſo, die gewöhnlicher Weiſe, und in den meiſten Fällen, nach ihren Leidenſchaften, nach ihren natürlichen Trieben, und überhaupt nach ihrer Sinnlichkeit lieben, haſſen, fürchten und hoffen, thun und laſſen, verrathen eben dadurch den geringen Grad und die ſchlechte Beſchaffenheit ihres freyen Willens. 2) Je gröſſere und ſtärkere vernünftige Begierden und Verabſcheuungen der freye Wille hervorbringet, deſto gröſſer und vollkommener iſt er. Folglich ie gröſſer, edeler und wichtiger die Güter ſind, die wir vernünftig frey begehren, ie gröſſer und wichtiger die Uebel ſind, die wir vernünftig frey verabſcheuen, ie ſtärker die vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen ſind: und ie proportionirter ſie den Gegenſtänden ſind, deſto vollkommener iſt der freye Wille. Die gegenſeitige Beſchaffenheit des freyen Willens zeigt offenbar, eine groſſe Schwäche deſſelben, an. 3) Je vollkommener das vernünftige Belieben iſt, folglich ie deutlicher, richtiger, gewiſſer und lebendiger es iſt, durch welches der freye Wille beſtimt wird, deſto vollkommener iſt er. Hieraus folgt alſo zweyerley. Einmal iſt es kein Beweis der Freyheit des Willens, wenn man aus Eigenſinn etwas will, und wenn man keinen weitern Grund anführen kan, als weil man will. Sondern ie freyer ein Weſen will und handelt, deſto deutlicher iſt ſein Belieben, und folglich iſt es ſich um ſo viel mehr ſeiner Bewegungsgründe bewußt. Es kan ofte meiner Unabhängigkeit von einem andern gemäß ſeyn, daß ich ihm meine Bewegungsgründe nicht ſage, und daß er zufrieden ſeyn muß, wenn er weiß, ich wolle etwas. Allein ie weniger ich mir ſelbſt meiner Bewegungsgründe bewußt bin, deſto geringer iſt meine Freyheit. Und zum andern iſt es allemal ein Zeichen einer kleinen und unvollkommenen Freyheit, wenn man

das Böſe will, und das Gute nicht will; weil alsdenn unſere Bewegungsgründe irrig ſind. Je richtiger ſie aber ſind, deſto gröſſer iſt die Freyheit. Folglich iſt es unter andern ein Beweis der höchſten und vollkommenſten Freyheit, wenn man nur das Gute will, und nur das Böſe verabſcheuet. Wie ſehr irret alſo ein Sünder, wenn er glaubt, daß er durch ſeine Sünden beweiſe, er ſey ein recht freyes Weſen!

§. 717.

Wenn wir uns ſelbſt zu einer Handlung zwingen, ſo haben wir ſo wohl ſtarke Bewegungsgründe ſie zu thun, als auch zu unterlaſſen, und wir bringen ſelbſt das Uebergewicht auf einer Seite hervor §. 705. Geſchieht dieſes nun durch eine vernünftige Ueberlegung, und Zuſammenhaltung der Gründe von beyden Seiten, oder iſt es wenigſtens uns möglich geweſen, daß es durch eine ſolche vernünftige Ueberlegung hätte geſchehen können: ſo iſt es ſo weit entfernt, daß eine ſolche Gewalt, die wir uns ſelbſt anthun, der Freyheit nachtheilig ſeyn ſolte, daß ſie vielmehr der augenſcheinlichſte Beweis aus der Erfahrung iſt, daß wir frey handeln können §. 706. 708. Alsdenn begehren und verabſcheuen wir die Handlung zugleich, und wir ſehen alſo, daß wir ſie thun und unterlaſſen können, daß wir uns aber zu einem unter beyden entſchlieſſen, weil es uns ſo beliebt. Wenn ein Menſch ſich beſſert, und er zwingt ſich ſelbſt, durch ſeine eigene Ueberlegung, das Laſter zu fliehen, und die Tugend auszuüben, ſo handelt er offenbar auf eine freye Art. Daher finden wir auch, daß Kinder, und alle gar zu ſinnliche Leute, die wenig Gebrauch ihrer Freyheit beſitzen, ſich ſelbſt nicht wozu zwingen können. Und eben ſo verhält es ſich auch, wenn man von andern wozu dergeſtalt gezwungen wird, daß ſie in uns das Uebergewicht in unſern mit einander ſtreitenden Bewegungsgründen hervorbringen §. 705. Man kan zwar nicht ſagen, daß alle Handlungen, zu denen wir auf dieſe Art gezwungen werden, frey ſeyn ſolten. Kinder und ſehr einfältige Leute kön-

können ofte, von ihren Eltern und Vorgeſetzten, zu Handlungen gezwungen werden, die aber nicht frey ſeyn können; weil es nicht in der Gewalt dieſer Perſonen geſtanden, ſich ſelbſt bey dieſem Zwange nach Freyheit zu beſtimmen. Allein ofte ſind dergleichen erzwungene Handlungen frey, weil es in dem Vermögen der gezwungenen Perſon ſteht, den Zwang zu dulden, und doch das Gegentheil zu thun. Folglich kan ſich eine ſolche Perſon nach Freyheit beſtimmen, und ihre Handlungen ſind des Zwangs ohnerachtet frey. Geſetzt, ein Menſch werde ſeiner Religion wegen verfolgt, und man ſtelle ihm die gröſten Martern und den Tod vor, um ihn dadurch zu nöthigen, ſeine Religion zu verleugnen: iſt es hier nicht möglich, daß ein Menſch eine ſolche Geſinnung habe, vermöge welcher er lieber den Tod ausſtehen, als ſeine Religion verleugnen wolle? Er kan ſich ja den Tod als ein kleiner Uebel vorſtellen, und wenn er dieſes unterläßt, und ſich zwingen läßt, ſeine Religion zu verleugnen: ſo kan dieſe Verleugnung dennoch eine freye Handlung ſeyn, ob ſie gleich von ihm erzwungen worden, wenn es ihm nur möglich geweſen wäre, eine vernünftige Ueberlegung anzuſtellen, und ſich den Tod als ein kleiner Uebel vorzuſtellen, als die Verleugnung der Religion iſt. Folglich kan ſich ein Menſch nicht allemal von aller Schuld und Strafe einer Handlung wegen frey ſprechen, wenn er auch gleich beweiſen kan, daß er von ſeinen Obern, oder andern Leuten, dazu mit Gewalt gezwungen worden.

§. 718.

Die letzte Betrachtung des vorhergehenden Abſatzes wird dadurch noch mehr beſtätiget, wenn wir die verſchiedenen Arten des Zwangs unterſuchen, den wir ofte von andern Leuten gewiſſer Maſſen leiden §. 705. Nemlich dieſer Zwang beſteht darin, wenn in unſerm Belieben, welches uns zu gleicher Zeit antreibt, eine Handlung zu thun und zu unterlaſſen, auf einer Seite ein Uebergewicht iſt; das iſt, wenn wir uns die Handlung entweder mehr als gut, oder mehr als böſe vorſtellen, und wenn dieſes Uebergewicht

gewicht von andern in uns verurſacht wird. Folglich kan man, auf eine doppelte Art, von andern wozu gezwungen werden. Einmal, wenn uns die Handlung mehr als gut denn als böſe vorgeſtelt wird, ob wir ſie uns gleich als ſehr böſe vorſtellen. Und dieſes geſchieht entweder ſinnlich, oder deutlich. Iſt das erſte, ſo nennt man es **Reitzungen** oder Lockungen, iſt das andere, ſo nennt man es **das Anrathen.** So wird ein Menſch von Verführern gereitzt und gelockt, was Böſes zu thun; wenn ihm, aller ſeiner Gegenvorſtellung ohnerachtet, das Böſe auf eine ſinnliche Art ſo reitzend und angenehm vorgeſtelt wird, daß er es endlich thut. So werden viele junge Leute, zu den Sünden der Wolluſt, von andern durch Anreitzungen genöthiget. Und eben ſo ſagt man, daß ein Menſch auf Anrathen eines andern etwas gethan; wenn er es gerne unterlaſſen hätte, wenn ihm aber ein anderer ſo ſtark zugeredet, und durch viele deutliche Betrachtungen es als gut vorgeſtelt, bis er es gethan. Wir behaupten nicht, daß alle Handlungen eines Menſchen, wozu er von andern gereitzt worden, und die er auf Anrathen anderer Menſchen gethan, frey ſind. Allein ſo viel ſieht ein jeder, daß viele ſolcher Handlungen frey ſind, weil es ofte in der Gewalt eines Menſchen ſteht, den Lockungen und Rathgebungen anderer Leute zu widerſtehen. Zum andern können wir von andern gewiſſermaſſen wozu gezwungen werden, wenn ſie, das Uebergewicht in unſern Bewegungsgründen, dadurch hervorbringen, daß ſie uns Böſes vorſtellen, und zwar entweder ſinnlich oder deutlich. Iſt das erſte, ſo zwingen ſie uns durch **Drohungen,** iſt das andere, ſo zwingen ſie uns durch ihr **Abrathen.** So kan iemand, durch Drohungen, von ſeinen Vorgeſetzten gezwungen werden, wenn ſie ihm blos ſinnlich vorſtellen, daß ſie ihn ſchlagen, Hunger und Durſt ausſtehen laſſen wollen u. ſ. w. wenn er etwas nicht thun wolle. Man kan aber auch iemanden eine Handlung, die er gerne thun möchte, ſo lange deutlich als böſe vorſtellen, bis er ſich endlich entſchließt, ſie nicht zu thun, und alsdenn

hat

hat man ſie ihm abgerathen. Und wenn man einen andern dergeſtalt zwingt, daß man ſo lange ſolche Dinge, die ihm unangenehm ſind und mißfallen, würklich macht, bis man gewis iſt, das Uebergewicht ſey in ſeinem Belieben hervorgebracht, und er entſchlieſſe ſich, das zu thun, wozu wir ihn zwingen wollen: ſo nennt man dieſe Art des Zwangs **die Erpreſſung.** So wird von einem neugeworbenen Soldaten der Eyd erpreßt, wenn er ſo lange geſchlagen wird, bis er ſchwört. Nun kan man freylich nicht behaupten, daß alle Handlungen, wozu ein Menſch durch Drohungen, Abrathen und Erpreſſung, gezwungen wird, frey ſeyn ſolten. Allein weil es doch oft in der Gewalt eines Menſchen ſteht, welcher zu ſterben vermögend iſt, dieſem Zwange zu widerſtehen; ſo iſt, eine ſolche erzwungene Handlung, doch frey. Der Menſch hätte ſich ofte durch Drohungen nicht ſollen erſchrecken laſſen, er hätte auf das Abrathen anderer nicht hören, und er hätte ofte unter der Duldung der Erpreſſung lieber ſterben ſollen, als dasjenige thun, wozu man ihn hat zwingen wollen, wie es z. E. die Märtirer gemacht haben.

§. 719.

Bey unſern freyen Handlungen äuſſert ſich noch ein Umſtand, welcher ſehr merkwürdig iſt. Nemlich unſere freye Handlungen ſind entweder unmittelbar frey, oder nur mittelbarer Weiſe. **Unmittelbar freye Handlungen** ſind diejenigen vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen, welche frey ſind: denn in denenſelben beſteht, die Geſchäftigkeit des freyen Willens. Der freye Wille iſt ein Vermögen, folglich eine Möglichkeit zu handeln. Wenn nun die Handlungen würklich werden, welche durch dieſes Vermögen möglich ſind: ſo wird der freye Wille gebraucht, und dieſer Gebrauch beſteht in dem Inbegriffe aller Handlungen der Seele, welche unmittelbar frey ſind. Und da die Freyheit ein Vermögen iſt, nach deutlichem Belieben zu begehren und zu verabſcheuen §. 708. ſo können die unmittelbar freyen Handlungen keine andere ſeyn, als diejeni-

gen

gen vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen, welche frey ſind. Alle übrige freye Handlungen des Menſchen und der Seele ſind **mittelbar freye Handlungen**, weil ſie eine andere nächſte Urſach in dem Menſchen haben, als die Freyheit. Denn die Handlungen ſind auch frey, welche zwar würklich nicht nach einem deutlichen Belieben geſchehen, aber doch nach einem ſolchen Belieben hätten geſchehen können §. 709. Alsdenn hangen ſolche freye Handlungen nicht zunächſt von der Freyheit ab, ſondern vermittelſt einer merklichen Reihe vieler Veränderungen, die erſt in der Seele vorhergehen müſſen, ehe ſie würklich werden. Dieſe Handlungen bringt die Freyheit nicht ſelbſt hervor, ſondern vermittelſt anderer Vermögen und Veränderungen der Seele. Geſetzt, ein Menſch entſchließt ſich frey, ſich zu betrinken, geſetzt, daß er in der Trunkenheit wer weiß wie viele Thorheiten begeht: ſo verrichtet er, dieſe Thorheiten, nicht durch die Freyheit; denn die kan er nicht in der Betrunkenheit brauchen. Und alſo ſind es mittelbar freye Handlungen. Zu ſolchen Handlungen gehören alle Handlungen aller Erkenntnißvermögen, des ganzen untern Begehrungsvermögens und des Körpers, welche nicht geſchehen ſeyn würden, wenn der Gebrauch aller dieſer Kräfte nicht von der Freyheit abhienge.

§. 720.

In denen Handlungen der Seele und des Menſchen, welche mittelbar frey ſind, beſteht **die Herrſchaft der Seele über ſich ſelbſt**, und in ſo ferne hat die Freyheit eine Herrſchaft über die übrigen Kräfte der Seele und des Menſchen; weil ſie derſelben in dieſer Abſicht zu Gebothe ſtehen, und gleichſam auf ihren Befehl würkſam oder ruhig ſind. So finden wir aus der Erfahrung, daß wir, nach unſerm deutlichen und vernünftigen Belieben, unſere Aufmerkſamkeit auf einen Gegenſtand richten oder von demſelben abziehen, unſern Verſtand brauchen, eine Leidenſchaft erwecken können, oder nicht. Folglich beſteht die Herrſchaft der Seele über ſich ſelbſt in dem Vermögen, nach ihrem

vernünftigen Belieben, bald dieſes bald jenes Vermögens Handlungen hervorzubringen, und bald dieſelben zu verhindern. Je gröſſer alſo der freye Wille iſt, deſto gröſſer iſt dieſe Herrſchaft der Seele über ſich ſelbſt. Wir ſehen daher auch, daß junge unverſtändige Leute wenig Herrſchaft über ſich ſelbſt haben. Nun iſt kein Menſch, der den Gebrauch des Verſtandes hat, möglich, deſſen Seele gar keine Herrſchaft über ſich ſelbſt haben ſolte: widrigenfals müſte er gar keine mittelbar freye Handlungen vornehmen können. Allein ſolcher Leute gibt es ſehr viele, die eine ausnehmend kleine Herrſchaft über ſich ſelbſt haben. Dahin gehören alle diejenigen, welche mehrentheils nach ihrer Sinnlichkeit handeln, und welche einen kleinen Grad des Gebrauchs ihres Verſtandes und ihrer Vernunft beſitzen. Und dieſer ausnehmende und groſſe Mangel der Herrſchaft über ſich ſelbſt iſt, **die moraliſche Knechtſchaft im weitern Verſtande**. Daher nennt man alles dasjenige **knechtiſch**, wodurch dieſe moraliſche Knechtſchaft befördert wird, und alles dasjenige nennet man **frey**, wodurch die Herrſchaft der Seele über ſich ſelbſt befördert, und vermehrt wird. Weil nun, durch die Wiſſenſchaften, der Verſtand und die Vernunft ſehr verbeſſert wird, ie beſſer aber der Verſtand iſt, deſto gröſſer auch die Freyheit und die Herrſchaft derſelben ſeyn kan; ſo kan man deswegen auch dieſe Wiſſenſchaften die freyen Künſte und Wiſſenſchaften nennen, weil ſie ihrer Natur nach vortrefliche Mittel ſeyn können, die Herrſchaft der Seele über ſich ſelbſt zu vermehren. Wenn ein Menſch aber immer ſeinen Leidenſchaften blindlings folgt, ſo kan man dieſes eine knechtiſche und ſclaviſche Art zu handeln nennen, weil ſie die moraliſche Knechtſchaft befördert.

Das

Das dritte Capitel.

Von dem

Inbegriffe aller Begehrungsvermögen.

§. 721.

Was man durch den Kopf des Menſchen, in Abſicht auf ſeine Erkenntnißvermögen, verſteht, das nennt man das Herz in Abſicht auf die Begehrungsvermögen, oder die Gemüthsart des Menſchen. Nemlich gleichwie bey einem iedweden Menſchen alle Erkenntnißvermögen in einer ſolchen Proportion ſtehen, vermöge welcher ſie entweder einander gleich ſind, oder vermöge welcher eine auf eine beſtimte Art immer gröſſer iſt als die andere §. 643. alſo verhält ſichs auch eben ſo, mit dem Begehrungsvermögen. Ein Menſch beſitzt viele Begehrungsvermögen, und zwar in einem beſtimten und eingeſchrenkten Grade. Nun können wir zwar dieſen Grad nicht genau ausmeſſen, allein demohnerachtet muß er ausgemeſſen werden können, und folglich iſt ein Begehrungsvermögen in einem Menſchen, einem iedweden andern Begehrungsvermögen, entweder gleich, oder ungleich. Und in dem letztern Falle iſt es auf eine beſtimte Art entweder gröſſer, oder kleiner als das andere. Dieſes Verhältniß der Gröſſen aller Begehrungsvermögen des Menſchen gegen einander wird, **die Gemüthsart**, oder das Herz genannt. Und da alle Begehrungsvermögen von dem Erkenntnißvermögen abhangen, wie wir bisher geſehen haben; ſo richtet ſich auch das Herz eines Menſchen nach ſeinem Kopfe, und die Verſchiedenheit der menſchlichen Gemüthsarten hanget, von der Verſchiedenheit ihrer Gemüthsfähigkeiten, ab. Es würde demnach eine ſehr nützliche Unterſuchung ſeyn, wenn man, aus der Mannigfaltigkeit der Köpfe der Menſchen, die Mannigfaltigkeit ihrer Herzen ausführlicher herleitete, als es hier in der Pſychologie geſchieht. Unterdeſſen iſt es doch dienlich, daß wir einige genauere Betrachtungen, über die Mannigfaltigkeit der Bildung menſchlicher Herzen, an-

ſtellen. Und da entdeckt ſich ein ſehr wichtiger Unterſchied, indem ein Menſch eine edle Gemüthsart hat, und der andere eine niederträchtige. **Eine edle Gemüthsart** beſteht in einer ſolchen Gemüthsart, vermöge welcher in einem Menſchen, gewöhnlicher Weiſe, die obern Begehrungsvermögen herrſchen. Ein ſolcher Menſch handelt mehrentheils, bey den wichtigern Vorfällen, nach vernünftigen und deutlichen Einſichten, und wenn Geiſt und Fleiſch in ihm in einen Streit gerathen, ſo ſieget gewöhnlicher Weiſe der Geiſt. Das kan man wohl von keinem Menſchen erwarten, daß die untern Begehrungsvermögen niemals herrſchen ſollen. Die edelſte Gemüthsart wird ofte, durch eine Leidenſchaft, dahin geriſſen. Es iſt alſo zu einer edlen Gemüthsart genung, wenn nur der Menſch eine Fertigkeit beſitzt, vornemlich vermöge der obern Begehrungsvermögen zu handeln. **Eine niederträchtige**, oder gar zu niedrige, **Gemüthsart** im Gegentheil beſteht in einer ſolchen Gemüthsart, vermöge welcher gewöhnlicher Weiſe die untern Begehrungsvermögen herrſchen. Es iſt wohl kein erwachſener Menſch möglich, welcher niemals vornemlich nach Vernunft handeln ſolte. Daher ſchreibt man einem Menſchen mit Recht eine gar zu niedrige Geſinnung und Gemüthsart zu, wenn er nur mehrentheils nach Sinnlichkeit, nach natürlichen Trieben und ſinnlichen Gemüthsbewegungen, handelt, und wenn, in dem Streite des Fleiſches mit dem Geiſte, das Fleiſch gewöhnlicher Weiſe den Sieg davon trägt. Dasjenige ſinnliche Begehrungsvermögen, welches bey einem Menſchen, unter allen übrigen, das ſtärkſte iſt, wird **der Hang** des Menſchen genannt. So hat ein Ehrbegieriger einen Hang zur Ehre, ein Wollüſtiger zum ſinnlichen Vergnügen u. ſ. w. Dieſer Hang iſt eine ſehr merkwürdige Sache. Man kan einen Menſchen nicht leichter rühren und lenken, als wenn man ihn bey ſeinem Hange ergreift. Und da die meiſten Menſchen Sclaven ihres Hanges ſind, ſo können auch die wenigſten Menſchen diejenigen Tugenden ausüben, die ihrem Hange zuwider ſind.

§. 722.

§. 722.

Gleichwie, durch die verſchiedene Einrichtung der menſchlichen Köpfe, GOtt die Menſchen, zu allen verſchiedenen Stücken der menſchlichen Glückſeligkeit, geſchickt und aufgelegt gemacht hat: §. 645. alſo hat er ſie, durch die Mannigfaltigkeit der Einrichtung ihres Herzens, dazu geneigt machen wollen. Wenn ein Menſch eine Lebensart, zur wahren Beförderung der menſchlichen Glückſeligkeit, ergreifen und führen will; ſo muß er nicht nur dazu geſchickt ſeyn, und das iſt er vermöge ſeines Kopfs, ſondern er muß auch Luſt und Liebe zu derſelben haben, und die hat er vermöge ſeines Herzens. Daher gibt es keine Art der menſchlichen Geſchäfte, welche zu dem ganzen Gebäude der menſchlichen Glückſeligkeit erfodert werden, wozu nicht viele Leute eine Neigung haben ſolten. In ſoferne nun ein ieder Menſch, durch ſeine Gemüthsart, zu einer gewiſſen Art der Gegenſtände unſerer Begehrungsvermögen geneigt iſt, in ſo ferne nennt man die Gemüthsart das Temperament der Seele, oder die Miſchung der Gemüthsneigungen. Wir reden hier nicht von den Temperamenten des Leibes, und was dieſelben für einen Einfluß auf das Gemüth haben: das überlaſſen wir den Arzeneygelehrten. Sondern wir betrachten hier das Temperament, in ſo weit es blos und zunächſt die Seele angeht. Und da kan man mit Recht ſagen, daß es, unzählig viele Arten der Temperamente der Seele, gebe. Da nun ein iedwedes Temperament, auf dem Verhältniſſe der Gröſſen aller Begehrungsvermögen gegen einander, beruht §. 721. ſo wird es geändert, ſo bald dieſes Verhältniß verändert wird. Nun kan dieſes Verhältniß allerdings verändert werden. So bald ein Begehrungsvermögen gröſſer oder kleiner wird, ſo bald kan ihr Verhältniß gegen einander geändert werden. Nun können, durch Uebungen und Gewohnheiten, die Vermögen unſerer Seele wachſen, und durch Veränderungen der Uebungen und Gewohnheiten kleiner werden §. 646. Folglich kan auch das Temperament der Seele, durch die Veränderung

der Uebungen, Gewohnheiten und Lebensarten, verändert werden. Die Erfahrung beſtätiget es auch zur Genüge. Luſtige Leute werden ſehr oft niedergeſchlagene Leute.

§. 723.

Zur Erläuterung des Begrifs von dem Temperamente, und um ſeinen Nutzen deſto mehr zu befördern, wollen wir einige der merkwürdigſten Abänderungen der Gemüthsarten der Menſchen betrachten, welche uns die tägliche Erfahrung an die Hand gibt. Dahin gehöret zuförderſt, daß einige Leute ein ſchlaffes, träges, ungeſchäftiges und phlegmatiſches Temperament beſitzen; andere aber ein feuriges, thätiges, würkſames und geſchäftiges. **Eine träge Gemüthsart** beſteht darin, wenn in derſelben, wenige und ſchwache Begierden und Verabſcheuungen, angetroffen werden. Ein Menſch von einer trägen Gemüthsart hat, wenige und ſchwache Bewegungsgründe. Sein Gemüth iſt gröſtentheils gleichgültig, oder doch nicht ſehr ſtark gerührt. Er begehrt wenig und verabſcheuet wenig, und er ſucht ſein gröſtes Gut in der Ruhe und Unthätigkeit. So wenig er aufgelegt iſt, viel Böſes zu thun und groſſes Uebel in der Welt anzurichten; ſo wenig iſt er auch aufgelegt, viel Gutes zu thun, und groſſe Thaten zu verrichten. Weil aber die Vollkommenheit einer Subſtanz überhaupt eine groſſe Geſchäftigkeit erfodert, ſo iſt dieſer Gemüthscharacter, überhaupt davon zu reden, ſehr ſchlecht. Im Gegentheil iſt **eine würkſame Gemüthsart**, überhaupt davon zu reden, ein guter und vortreflicher Gemüthscharacter. Sie komt einem Menſchen zu, der viele und groſſe Begierden und Verabſcheuungen hat. Ein ſolcher Menſch hat ausnehmend viele und groſſe Bewegungsgründe. Seine Erkenntniß läßt ihn ſelten gleichgültig, ſondern ſie erhitzt ihn, indem ſie mehrentheils rührend und noch dazu in einem hohen Grade iſt. Ein ſolcher Menſch iſt immer thätig, er begehrt und verabſcheuet viel. Und gleichwie er von Natur zu vielen und groſſen Thaten aufgelegt iſt, alſo iſt er auch, wenn er aufs Böſe fält, ein rechter groſſer würkſamer Böſewicht.

Zum

Zum andern ſind manche Gemüthsarten freudig, manche niedergeſchlagen. **Eine freudige luſtige Gemüthsart** iſt eine ſolche, in welcher das Vergnügen zu herrſchen pflegt. Die luſtigſten Leute gerathen manchmal in betrübte Stunden, in denen das Mißvergnügen überhand nehmen kan. Allein gewöhnlicher Weiſe herrſcht bey ihnen das Vergnügen. Daher ſolche Leute mehr zu den freudigen Gemüthsbewegungen aufgelegt ſind, als zu den traurigen. Gerathen ſie ja in manche Betrübniß, ſo können ſie leicht getröſtet werden. Es koſtet nicht viel Mühe, daß ſie ihre Grillen verbannen, und der Freude ſich wieder überlaſſen. **Eine niedergeſchlagene Gemüthsart** im Gegentheil iſt eine ſolche, in welcher das Mißvergnügen zu herrſchen pflegt. Die niedergeſchlagenſten Leute gerathen manchmal in fröliche Stunden, in denen das Vergnügen herrſcht. Allein das geſchieht ſelten, und währet nicht lange. Gewöhnlicher Weiſe hat, das Mißvergnügen, bey ihnen die Oberhand. Sie ſind mehr zu den traurigen, als freudigen, Gemüthsbewegungen aufgelegt. Die letzten entſtehen nur ſelten bey ihnen, ſind ſchwach und dauren nicht lange. Sie hangen vielmehr beſtändig der Betrübniß nach, und ſchlagen ſich mit Grillen. Ein freudiges Gemüth betrachtet gewöhnlicher Weiſe, alle Dinge allein oder vornemlich von der guten Seite, ein niedergeſchlagenes aber von der ſchlimmen. In der Sittenlehre wird erwieſen, daß eine freudige Gemüthsart pflichtmäßig, eine niedergeſchlagene aber ſündlich ſey, wenn man überhaupt davon redet.

§. 724.

Ferner iſt das Gemüth eines Menſchen biegſam, oder veſt und unbiegſam. **Eine biegſame Gemüthsart** kan leicht, zum Gegentheil, überwiegend geneigt werden. Ein biegſamer Menſch ſtelt ſich eine Sache blos als gut, oder mehr als gut denn als böſe vor; er begehrt ſie daher entweder allein, oder doch ſtärker, als er ſie zugleich verabſcheuet. Allein man kan ihn mit leichter Mühe dahin bringen, daß er eben dieſe Sache entweder blos verabſcheue, oder ſtärker

verabſcheue als begehre, weil ſeine Erkenntniß ſehr leicht verändert werden kan. Und eben ſo kan er ſehr leicht dahin gebracht werden, eine Sache zu begehren oder überwiegend zu begehren, die er kurz vorher verabſcheuete. Ein ſolcher Menſch faßt einen Vorſatz, und ehe man ſich es verſieht, ſo ändert er ihn. Ein ſolcher Menſch kan eben ſo leicht zum Guten, als zum Böſen, geneigt werden, und es iſt alſo dieſe Gemüthsart, in Abſicht auf die Tugend, ein ſchlechter Gemüthscharacter. **Eine unbiegſame Gemüthsart**, ein harter und veſter Sinn, kan ſehr ſchwer zum Gegentheil überwiegend geneigt werden. Ein Menſch von dieſer Gemüthsart kan ſehr ſchwer dahin gebracht werden, eine Sache für gut zu halten und zu begehren, die er einmal verabſcheuet; oder für böſe zu halten und zu verabſcheuen, die er einmal begehrt. Er bleibt veſte auf ſeinem Sinne beſtehen, und wenn es im Guten geſchieht, ſo iſt es ein vortreflicher Gemüthscharacter; geſchieht es aber im Böſen, ſo iſt es ein abſcheulicher Sinn. **Eine bedachtſame Gemüthsart** wird einem Menſchen zugeſchrieben, wenn er die Fertigkeit zu berathſchlagen beſitzt; hat er aber die Fertigkeit, ohne Berathſchlagung zu begehren und zu verabſcheuen, ſo wird ihm **eine unbedachtſame Gemüthsart** zugeſchrieben, und er wird ein unbedachtſamer Menſch genannt. Die Unbedachtſamkeit iſt allemal ein Fehler, und unbedachtſame Leute ſind kindiſch und leichtſinnig. Es iſt allerdings überaus abgeſchmackt, bey Kleinigkeiten eine lange und mühſame Berathſchlagung anzuſtellen; allein wir fodern ja nicht, zu aller Bedachtſamkeit, eine groſſe Berathſchlagung. So viel aber iſt klar, daß die Bedachtſamkeit ein ſehr nöthiger und vortreflicher Gemüthscharacter ſey; weil wir Menſchen nicht im Stande ſind, auf einen Blick zu erkennen, was in einem iedweden Falle zu thun am beſten und rathſamſten ſey. Ein bedachtſamer Menſch iſt entweder mehrentheils unentſchloſſen, oder er iſt ein Menſch von geſchwinden Entſchlieſſungen, ein reſoluter Menſch. **Eine mehrentheils unentſchloſſene Gemüthsart** beſteht in einer ſolchen Gemüthsart,

art, vermöge welcher man, nach angeſtelter Berathſchlagung, ſehr ſchwer zu einem Entſchluſſe gelangen kan. Ein ſolcher Menſch iſt gar zu bedächtlich, und will gar zu ſicher gehen. Es geht ihm wie denen Zweiflern, in Abſicht auf die Unterſuchung der Wahrheit. Und wenn ſie dieſelbe auch noch ſo klar erkannt haben, ſo ſind ſie doch nicht vermögend, ihr ihren Beyfall zu geben, weil ſie immer denken, als hätten ſie dieſelbe noch nicht hinlänglich unterſucht. Eben ſo geht es, unentſchloſſenen Leuten. Und wenn ſie, noch ſo lange und weitläuftige Berathſchlagungen, angeſtelt haben, ſo dünkt ihnen doch immer, es könne ſich noch ein Umſtand ereignen, der der Sache einen andern Ausſchlag gebe, und ſie ſchieben daher ihren Entſchluß von einer Zeit zur andern auf. **Ein Menſch von kurzen Entſchlieſſungen** hat eine ſolche bedachtſame Gemüthsart, vermöge welcher er, nach einer Berathſchlagung, leicht einen Entſchluß faſſen kan. Die Unentſchloſſenheit des Gemüths iſt ein gewaltiger Fehler, weil wir in unendlich vielen Fällen eine Gelegenheit ergreifen müſſen, die nicht auf uns wartet. Schieben wir nun unſern Entſchluß gar zu lange auf, ſo komt er mehrentheils zu ſpät, und hilft uns nichts. Die Entſchloſſenheit des Gemüths iſt eine groſſe Vollkommenheit. Vermöge derſelben kan man ſich geſchwinde entſchlieſſen, ſo wie es die Umſtände mit ſich bringen, und man kan durch ſie vielen Uebeln entgehen, weil ſie uns geſchwinde aus der Gefahr derſelben herausreißt.

§. 725.

Durch **Maximen**, oder durch die gewöhnlichen Geſinnungen eines Menſchen, verſteht man Regeln, nach denen er zu handeln ſich angewöhnt hat; oder nach denen er, beſtändig zu handeln, entſchloſſen iſt. Wenn daher in einem Staate eine Maxime angenommen wird, ſo entſchließt man ſich in gewiſſen Vorfällen nach einer Regel, die man als eine Staatsmaxime feſtſetzt, zu handeln. So hat der Geizige, der Hochmüthige, ja ein ieder Menſch, der nach Einſichten zu handeln pflegt, ſeine Maximen. Wer nun

ſeine Maximen ofte verändert, hat eine **veränderliche Gemüthsart.** Ein veränderlicher Menſch iſt heute luſtig, weil er glaubt, ein Menſch müſſe immer vergnügt ſeyn; morgen aber niedergeſchlagen, weil er denkt, ein Menſch müſſe über ſeine Sünde eine melancholiſche Reue fühlen. Heute verſchwendet er, und morgen iſt er knickerigt. Kurz, ein ſolcher Menſch ſtimt mit ſich ſelbſt nicht lange überein, und er hat ein gar zu biegſames Gemüth. Wer die böſen und ſündlichen Maximen leicht ändert, der thut freylich gut; wer es aber aus Veränderlichkeit des Gemüths thut, der kan eben ſo leicht auch ſeine guten Maximen ändern: und folglich iſt es nicht einmal was guts, wenn man aus Veränderlichkeit und Unbeſtändigkeit des Gemüths, die böſen und ſündlichen Maximen leicht ändert. Wer ſeine guten und rechtmäßigen Maximen ſelten und ſchwer verändert, der hat eine **beſtändige Gemüthsart.** Die Beſtändigkeit, oder Standhaftigkeit des Gemüths, iſt ein vortreflicher Character. Sie macht einen Menſchen zu dem ſtandhaften Mann des Horatz, den auch die Trümmer der eingeſtürzten Welt unerſchrocken bedecken, und ein ieder Menſch iſt verpflichtet, im Guten beſtändig zu ſeyn. Wer ſeine böſen und ſündlichen Maximen ſchwer und ſelten ändert, hat eine **halsſtarrige** und hartnäckigte **Gemüthsart.** Gleichwie die Beſtändigkeit des Gemüths einen Menſchen bewahrt, daß er, wenn er auf dem guten Wege iſt, nicht leicht von demſelben abweiche; alſo erhält auch die Halsſtarrigkeit einen Menſchen im Böſen, daß es erſtaunlich ſchwer hält, daß er ſich beſſere. Ein halsſtarriger Sünder iſt viel ſchlimmer, als derjenige, der im Böſen noch veränderlich iſt. Wer, wenn er etwas unternimt oder verſucht, den gehörigen Grad ſeiner Kräfte anwendet, oder ſo viel Kräfte, als nöthig iſt, **der verhält ſich brav,** und thut genung; und ſeine Gemüthsart muß die Beſchaffenheit beſitzen, vermöge welcher ſie in einem iedweden Falle genungſam erhitzt wird, und ſie hat die Fertigkeit, in einem iedweden Falle, weder zu ſchwach noch zu ſtark zu begehren

und

und zu verabſcheuen. Dieſe Gemüthsart iſt ohne Zweifel eine vortrefliche Gemüthsart, und ſie iſt die Mittelſtraſſe zwiſchen zweyen Ausſchweifungen, zwiſchen einer heftigen und matten Gemüthsart. **Eine heftige Gemüthsart** wird einem Menſchen zugeſchrieben, wenn er in ſeinen Unternehmungen zu viel Kraft braucht. Sein Gemüth wird gar zu ſehr erhitzt, er begehrt zu ſtark und verabſcheuet zu ſehr, und alles ſoll unter ſeinen Händen zerbrechen. Eine ſolche brauſende Hitze verdirbt, die meiſten Unternehmungen. **Eine matte Gemüthsart** im Gegentheil wird einem Menſchen zugeſchrieben, wenn er in ſeinen Unternehmungen zu wenig Kraft braucht. Sein Gemüth wird gar zu wenig erhitzt, er begehrt zu ſchwach, und verabſcheuet zu wenig. Er handelt zu langſam, und bringet groſſe Dinge nicht zu Stande. Er thut zu wenig, da der Heftige zu viel thut.

* *

Der vierte Theil,

von der

Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe.

§. 726.

Nachdem wir unſere Seele an und vor ſich ſelbſt betrachtet, und alles Mannigfaltige unterſucht haben, was ſich in ihr ſelbſt, durch die Erfahrung und aus derſelben, auf eine nähere Art entdecken und herleiten läßt; ſo müſſen wir nunmehr aus ihr herausgehen, und ſehen, in was für einem Verhältniſſe ſie gegen den Körper ſteht, mit welchem zuſammengenommen ſie Ein Diug ausmacht, welches wir den Menſchen nennen. Wir werden hier blos, auf die Erfahrung, gehen. Und es iſt nicht zu leugnen, daß man hier ſehr weitläuftig ſeyn könnte, wenn man die Erfahrungen und Beobachtungen ohne Noth vervielfältigen,

und ſonderlich die ungewöhnlichen Entdeckungen aus den Schriften berühmter Aerzte ſamlen wolte. Allein dieſe Weitläuftigkeit iſt, von keinem beſondern Nutzen. Tauſend Erfahrungen beweiſen ofte nur eine einzige Sache, und ſind als beſondere Fälle von Einer Haupterfahrung anzuſehen. Ja, wenn man in dieſer Sache ſo verfahren wolte, daß ein beſonderer Nutzen damit verbunden wäre: ſo würde nöthig ſeyn, daß man den menſchlichen Körper eben ſo genau vorher unterſuchte, als wir bisher unſere Seele betrachtet haben. Man müſte ſonderlich, diejenigen Bewegungen und Veränderungen des Leibes, ausführlich zu entdecken ſuchen, welche die mannigfaltigen Vorſtellungen, Begierden und Veränderungen, unſerer Seele begleiten, und da müſte man vornemlich die mannigfaltige Beſchaffenheit der materiellen Vorſtellungen, und der Bewegungen des Gehirns und der Nerven genau kennen lernen. Alsdenn würde man, die bewundernswürdige Uebereinſtimmung der Seele mit dem Leibe, recht ausführlich vorſtellen können. Allein da wir bis ietzt ſo weit noch nicht zu gehen im Stande ſind, ſo iſt es uns genung, daß wir durch unleugbare Erfahrungen zeigen, daß Leib und Seele in einander würken, und daß ſie in der genaueſten Gemeinſchaft mit einander ſtehen.

§. 727.

Vorerſt können wir aus der Erfahrung unleugbar erweiſen, daß die Seele in den Körper würke, und in denſelben einen Einfluß habe, und zwar aus einer doppelten unleugbaren Erfahrung. Einmal erfahren wir täglich, daß unſere Seele ihren Körper willkührlich bewegen kan. Durch **eine willkührliche Bewegung des Körpers** verſtehen wir eine ſolche Bewegung deſſelben, welche von einem Willkühr unſerer Seele abhanget, deſſen wir uns bewußt ſind. Man kan annehmen, daß viele Bewegungen unſeres Körpers von dem Willkühr abhangen, deſſen wir uns nicht bewußt ſind, als wenn wir ſitzen, und etwas aus den Händen fallen laſſen, ſo thun wir geſchwind die Füſſe zuſammen,

ohne

ohne daß wir uns der Bewegungsgründe bewußt ſind, weswegen wir es thun. Dergleichen Bewegungen nennt man nicht willkührlich. Allein wenn wir eine Bewegung vornehmen, die wir auch unterlaſſen könten, und wenn wir dieſes um ſolcher Bewegungsgründe willen thun, der wir uns bewußt ſind, ſo nennt man dieſe Bewegungen willkührlich, z. E. wenn wir ſpatzieren gehn. **Freye Bewegungen**, oder freywillige Bewegungen, ſind diejenigen willkührlichen Bewegungen, die von dem freyen Willen abhangen; oder die wir vornehmen, weil es uns nach unſern deutlichen Einſichten ſo und nicht anders beliebt. So kan ein Menſch, um vernünftiger Einſichten und Bewegungsgründe willen, die er aus ſeiner Geſundheit hernimt, ſich eine Leibesbewegung machen. Wenn wir ſagen, daß in unſerm Körper willkührliche und freywillige Bewegungen angetroffen werden: ſo ſchreiben wir dem Körper kein Willkühr und keine Freyheit zu, als wenn dieſe Bewegungen Würkungen des Willkührs und der Freyheit des Körpers wären. Sondern es ſind mittelbar willkührliche und freye Handlungen des Menſchen, welche von dem Willkühr und der Freyheit der Seele herrühren §. 719. Da nun, die Würklichkeit aller dieſer Bewegungen, hinreichend in dem Willkühr, und alſo in der Kraft der Seele gegründet ſind: ſo würkt die Seele in den Körper, und hat in denſelben einen Einfluß. Wenn wir wollen, das iſt, wenn die Kraft unſerer Seele angeſtrengt wird, ſo erfolgen dieſe Bewegungen, und wenn wir nicht wollen, ſo erfolgen ſie auch nicht §. 166. Zum andern kan man, den Einfluß der Seele in den Körper, recht merklich in den Gemüthsbewegungen erfahren. Wenn wir uns erſchrecken, wenn wir zornig ſind, wenn wir uns fürchten, ja in allen Leidenſchaften, komt das Blut in eine heftige Bewegung; der Leib zittert, der Angſtſchweiß bricht uns aus; man läuft mit der gröſten Geſchwindigkeit, man kan Laſten tragen, die man ſonſt kaum fortſchieben oder in die Höhe heben kan, und was dergleichen mehr iſt. Wir ſehen

hen demnach, daß viele Bewegungen unſeres Leibes nicht nur ihrer Beſchaffenheit, ſondern auch ihrer Gröſſe nach, von der Kraft unſerer Seele abhangen. Unſere Seele kan den Leib nicht nur, geſchwinde und langſam, zur Rechten oder zur Linken bewegen; ſondern ie heftiger die Anſtrengung der Kraft der Seele in ihren Begierden iſt, deſto ſtärker iſt auch die Bewegung des Leibes. Man kan alſo unmöglich die Einwürkung der Seele in den Körper leugnen, man müſte denn dem Worte eine andere Bedeutung geben, und darunter blos einen reellen Einfluß verſtehen. Und wenn man auf die Erfahrung fleißig Achtung gibt, ſo laſſen ſich ohne Zweifel noch mehr Fälle entdecken, in denen, der Einfluß der Seele in den Körper, aus der Erfahrung erwieſen werden kan.

§. 728.

Auf der andern Seite läßt ſich auch ſehr leicht aus der Erfahrung erweiſen, daß der Körper in die Seele würke, und in dieſelbe einen Einfluß habe. Und das läßt ſich ſonderlich recht augenſcheinlich, bey unſern äuſſerlichen Empfindungen, zeigen. Alsdenn ſind in unſerer Seele Vorſtellungen, deren Würklichkeit von der Kraft des Leibes abhanget. Wenn unſere Werkzeuge der Sinne in der gehörigen Bewegung ſind, ſo ſind die Empfindungen in unſerer Seele, ſie entſtehen und vergehen mit dieſen Bewegungen. Ein Blinder hat gar keine ſolche Empfindungen, dergleichen wir durchs Geſicht bekommen; ſo bald er ſehend wird, bekomt er dieſe Empfindungen. Wir haben oben in der Unterſuchung unſerer Sinne dieſes ausführlich dargethan, und ſo gar gezeigt, daß unſere Empfindungen, ihren verſchiedenen Graden nach, von dem Körper abhangen. Wenn man alſo mit dem Worte, Einwürkung und Einfluß, keinen gar zu eingeſchränkten Begrif verbinden will: ſo muß man geſtehen, daß der Körper in die Seele würke §. 166. Und wenn ehe würden wir ein Ende finden, wenn wir alle Erfahrungen namhaft machen wolten, aus denen der Ein-

fluß

fluß des Körpers in die Seele erhellet? Iſt unſer Körper krank, wie viel leidet nicht die Seele davon! Ein unglückli- cher Schlag auf den Kopf macht die Seele verrückt, die Trunkenheit verändert die Seele gewaltig. Die Dumheit und Stumpfheit der Seele rührt, von der Einrichtung gewiſſer Fäſerchen in dem Körper, her, und was derglei- chen mehr iſt.

§. 729.

Aus den bisherigen Unterſuchungen erhellet demnach viererley. Einmal **regiert die Seele den Körper**, oder ſie führt ein Regiment über denſelben, welches in der Herr- ſchaft der Seele über den Körper beſteht; oder in dem Ver- mögen, ihren Körper nach Willkühr zu bewegen §. 727. Dieſe Herrſchaft über den Körper iſt freylich nicht allgemein, weil in dem Körper viele Bewegungen angetroffen werden, die nicht willkührlich ſind. Allein dem ohnerachtet kan man mit Recht die Seele, einen Herrn ihres Leibes, nennen. Dieſe Herrſchaft gründet ſich, von Seiten der Seele, auf ihr Willkühr und ihre Freyheit; und von Seiten des Leibes darauf, daß er ſolcher Bewegungen fähig iſt, die geſchehen und unterlaſſen werden, und auf verſchiedene Art eingerich- tet werden können. Eine Uhr kan den Zeiger vorwärts, aber ſie kan ihn nicht rückwärts drehen; und wenn ein Stein fortgerolt wird, ſo iſt es nicht möglich, wenn er nirgendswo anſtößt, daß er in einem Augenblicke ſolte nach einer andern Richtung fortrollen. Allein der menſchliche Körper iſt der- geſtalt gebauet, daß einige Bewegungen, z. E. wenn man läuft, in einem Augenblicke geändert werden können. Man kan ſtille ſtehen, man kan nach einer andern Richtung den Lauf lenken, bald kan man geſchwinder bald langſamer lau- fen, ohne daß unſer Körper, durch den Stoß eines andern Körpers, dazu von auſſen her beſtimt werden ſolte. Folg- lich iſt es möglich, dieſe Bewegungen nach Willkühr der Seele einzurichten. Zum andern iſt zwiſchen Leib und See- le eine gegenſeitige Gemeinſchaft, indem ſie, durch einen ge-

genſeitigen Einfluß in einander, mit einander verbunden ſind §. 727. 728. 442. Folglich ſind, in beyden, harmoniſche Veränderungen. In der Seele ſind viele Veränderungen, die mit dem Körper harmoniren oder übereinſtimmen; und in dem Körper ſind viele Veränderungen, die mit der Seele und ihren Veränderungen übereinſtimmen. Hieraus erhellet nun drittens, daß Leib und Seele in einer Vereinigung ſtehen. Denn ſie machen mich, als ein Ganzes, zuſammengenommen aus. Folglich ſind ſie Theile Eines Dinges, und alſo mit einander vereiniget §. 72. **Und die Vereinigung des Leibes mit der Seele** beſteht in nichts anders, als in ihrer gegenſeitigen Gemeinſchaft; indem durch dieſelbe der Menſch als Eins, oder als ein Ganzes, fortdauert und erhalten wird. Worauf nun dieſe Vereinigung beruhe, und worin das Band beſtehe, wodurch Leib und Seele mit einander vereiniget ſind, das unterſuchen wir nicht; und davon habe ich die Gründe in der Coſmologie angeführt, als ich von der Harmonie aller Subſtanzen in der Welt gehandelt habe. Es iſt aber aus der Erfahrung klar, viertens, daß zwiſchen der Seele und ihrem Leibe die allergenaueſte und gröſte Vereinigung ſey; oder daß die Seele mit ihrem Leibe in einem höhern Grade vereiniget ſey, als mit einem iedweden andern Körper, und als mit einer iedweden andern endlichen Subſtanz auſſer ihr §. 484.

§. 730.

Das ſind nun die Erfahrungen, die wir von der Gemeinſchaft der Seele mit ihrem Leibe haben, und worauf alles hinlänglich beruhet, was in den phyſiſchen und practiſchen Wiſſenſchaften, ja ſelbſt in dem gemeinen Leben, wahrhaftig practiſch iſt, und dieſe Gemeinſchaft vorausſetzt. Wir haben es alſo, wenn man auf die Anwendung und den wahren Gebrauch der Pſychologie zur menſchlichen Glückſeligkeit ſieht, nicht nöthig, die Art und Weiſe zu unterſuchen, wie Leib und Seele in einander würken. So können

nen wir, in dem menſchlichen Leben, allen nöthigen Nutzen durch den Magnetſtein uns verſchaffen, weil wir wiſſen, daß er das Eiſen an ſich ziehe, ob wir gleich nicht wiſſen, wie dieſes zugehe. Ja, durch die verſchiedenen Meinungen, welche die Naturlehrer deshalb angenommen haben, iſt dieſer Nutzen weder vermehrt noch vermindert, weder befördert noch gehindert worden. Und eben ſo verhält es ſich auch, mit der Gemeinſchaft der Seele und des Körpers. Wenn ich einen Menſchen ſtrafen will, ſo iſt es genung, daß, wenn z. E. ſein Körper geſchlagen wird, ich weiß, daß dadurch in der Seele ſchmerzhafte Empfindungen entſtehen, welche Bewegungsgründe ſeyn können, eine Handlung, weswegen er geſchlagen wird, zu unterlaſſen, oder eine Handlung zu thun, oder ſich zu beſſern u. ſ. w. ob ich gleich nicht weiß, wie dieſes zugeht. Es iſt alſo gleichviel, was man deshalb für eine Meinung annehmen will: ſie müſte denn eine Meinung ſeyn, welche ſonſt andern unleugbaren Wahrheiten widerſpricht, und dadurch gefährlich wird. Die Weltweiſen ſolten alſo mit kaltem Blute, und ohne Erbitterung und Haß, ihrer ſonſt löblichen Neubegierde ein Genügen leiſten; und unterſuchen, ob Leib und Seele durch einen natürlichen Einfluß, oder durch eine vorherbeſtimte Uebereinſtimmung, oder auf irgends eine andere Art mit einander verbunden wären.

§. 731.

Man kan auch unmöglich die Art und Weiſe, wie Leib und Seele in einander würken, erfahren. Unſere Empfindungen und unmittelbaren Erfahrungen ſagen uns blos, was gegenwärtig würklich iſt und geſchieht, nicht aber wie es geſchieht. Wer kan durch die bloſſe Erfahrung erkennen, wie der Nordſchein entſteht, wie die Dünſte entſtehen? u. ſ. w. Folglich müßen die Weltweiſen, bey Unterſuchung der Art und Weiſe, wie Leib und Seele in einander würken, mehrere Erkenntnißquellen gebrauchen, als die bloſſe Erfahrung. Unterdeſſen gibt es doch Weltweiſe, welche

glauben, die bloſſe Erfahrung lehre uns, daß zwiſchen Leib und Seele ein reeller gegenſeitiger Einfluß ſey. Allein man kan ſehr leicht zeigen, wie ſehr ſie ſich betrügen. Einmal die Erfahrung lehrt uns, daß der Körper in die Seele würke, wenn ſie äuſſerlich empfindet §. 728. und daß ſie alſo in dieſem Falle von dem Körper leide §. 164. allein wir erfahren nicht, daß die Seele dieſe Empfindungen durch ihre eigene Kraft würke, und daß alſo der Leib in die Seele auf eine idealiſche Art würke §. 167. Wenn wir ſehen, hören u. ſ. w. ſo entſtehen die Empfindungen ſo ſtille und ruhig, daß es ſcheint, als wenn ſich die Seele ſelbſt dabey nicht angriffe. Eben ſo erfahren wir, daß die Seele in den Körper würkt, wenn ſie ihn willkührlich bewegt §. 727. und daß alſo der Körper in dieſem Falle von der Seele leidet §. 164. Allein wir erfahren nicht, daß der Körper durch ſeine eigene Kraft dieſe Bewegung hervorbringe, und daß alſo die Seele idealiſch in den Körper würke §. 167. Es ſcheint uns vielmehr auf den erſten Anblick unmöglich zu ſeyn, daß eine Maſchine durch ihren Mechanismus, z. E. eine Stunde lang, ſolle reden können. Wenn nun iemand ſchließt: was wir nicht erfahren, iſt nicht würklich; nun erfahren wir nicht, daß die Seele ihre äuſſerlichen Empfindungen ſelbſt würke, und der Körper ſeine willkührlichen Bewegungen; folglich thun ſie es auch nicht ſelbſt, mithin verhalten ſie ſich blos leidentlich, und würken alſo in einander auf eine reelle Art: ſo beruhet, dieſer Beweis, auf einem ungereimten Oberſatze. Glaubt er nun, daß der Schlußſatz eine Empfindung ſey, oder daß er den reellen Einfluß der Seele und des Leibes in einander erfahre: ſo betrügen ihn ſeine Sinne, und er begeht den Fehler des Erſchleichens §. 548. Zum andern lehrt uns die Erfahrung, daß, mit den harmoniſchen Veränderungen des Leibes, gewiſſe Veränderungen in der Seele zugleich da ſind, oder auf jene folgen. Wenn das Licht gehörig in die Augen fält, ſo iſt es unausbleiblich, daß in dem Augenblicke entweder eine Empfindung

in

in der Seele da ſey, oder darauf erfolge. Und eben ſo erfahren wir, daß mit den harmoniſchen Veränderungen der Seele, gewiſſe Veränderungen des Leibes, zugleich da ſind, oder auf dieſelben folgen. Wenn ich ſitze, und in meiner Seele entſteht der Entſchluß aufzuſtehen, ſo ſteht mein Körper entweder in dem Augenblicke, oder nachher auf. Hierauf gründen einige Leute ihr Vorgeben, als könne man gleichſam mit Händen greifen, daß Leib und Seele auf eine reelle Art in einander würken. Allein ſie betrügen ſich ganz offenbar. Sie ſchlieſſen unleugbar auf folgende Art: Dinge, deren Veränderungen bey einander da ſind, oder auf einander folgen, würken auf eine reelle Art in einander. Leib und Seele ſind ſo beſchaffen, daß ihre harmoniſchen Veränderungen beſtändig bey einander da ſind, oder auf einander folgen: alſo iſt zwiſchen ihnen ein reeller gegenſeitiger Einfluß. Iſt dieſes nicht ein ungereimter Schluß, da der Oberſatz ganz offenbar falſch iſt? Wenn nun ein Weltweiſer ſich noch dazu einbildet, daß der Schlußſatz eine Empfindung und unmittelbare Erfahrung ſey: ſo betrügen ihn ſeine Sinne, und er begeht den Fehler des Erſchleichens §. 548. Folglich kan die bloſſe Erfahrung die Frage: von der Art und Weiſe des Einfluſſes der Seele und des Leibes in einander, gar nicht entſcheiden.

Die vernünftige Pſychologie.

Das erſte Capitel, von der Natur der menſchlichen Seele.

§. 732.

Man kan nicht leugnen, daß die vernünftige Pſychologie einem Weltweiſen eine reiche Gelegenheit an die Hand gebe, ſeiner unordentlichen Neubegierde zu fröhnen. Sie unterſucht, unter andern, ſolche Materien von der menſchlichen Seele, welche ſchlechterdings durch die Erfahrung allein nicht entſchieden werden können. Wenn nun ein Weltweiſer nicht, auf das Gründliche und Nützliche, vornemlich ſein Augenmerk richtet: ſo verirret er ſich in einem Labyrinthe von Meinungen, welche ofte keinen andern Nutzen haben, als daß ſie auf eine angenehme Art die ausſchweifende Neubegierde beſchäftigen. Und wer ein erfindungsreiches Dichtungsvermögen beſitzt, der kan unendlich viele Meinungen in dieſem Theile der Metaphyſik aushecken. Ich werde meinem Plane genau folgen, und nur dasjenige unterſuchen, was meinen Einſichten nach einen erheblichen Nutzen hat. Und da will ich verſuchen, die Natur der menſchlichen Seele vor allen Dingen feſtzuſetzen.

§. 733.

Es iſt unleugbar, daß man durch eine Seele einen Theil eines ganzen Dinges verſteht, welches man ſich als ein denkendes Ding vorſtelt, und welcher das Vermögen zu denken beſitzt §. 480. Daher verſteht man, durch eine Seele, eine denkende Subſtanz, welche mit einem Körper in der genaueſten Gemeinſchaft ſteht. Da nun, in der vollkommenſten Welt, die allergröſte Ordnung und Uebereinſtim-

ſtimmung unter allen ihren Theilen angetroffen wird, die in einer Welt möglich iſt: §. 440. 430. ſo kan man mit der gröſten Zuverſicht annehmen, daß alle Seelen, welche mit Körpern von einerley Art verbunden ſind, eine beſondere Art und Claſſe der Seelen ausmachen. Folglich kan man die menſchliche Seele, von allen übrigen Arten der Seelen, durch den Körper unterſcheiden, mit welchem ſie in der genaueſten Vereinigung und Gemeinſchaft ſteht. So iſt offenbar, daß die Seele eines Hundes, von der Seele eines Pferdes, durch die Verſchiedenheit ihrer Körper unterſchieden werden könne. Und wenn ſich die Seele eines Hundes, zu dem Körper eines Pferdes, eben ſo gut ſchickte, als die Seele des Pferdes: ſo wäre kein zureichender Grund vorhanden, warum der Körper eines Hundes auf eine ſo offenbare Art anders eingerichtet wäre, als der Körper eines Pferdes; und warum die Seele des Hundes vielmehr mit dem Körper eines Hundes, und nicht mit dem Körper eines Pferdes in die genaueſte Gemeinſchaft geſetzt wäre. Man kan demnach mit einer vollkommenen Gewißheit annehmen: **daß die menſchliche Seele eine Seele ſey, welche mit dem menſchlichen Körper in der genaueſten Gemeinſchaft ſteht.** Es ſoll dieſer Begrif nichts weiter als eine Worterklärung ſeyn, und da es nicht in die Pſychologie gehört, den menſchlichen Körper genauer zu unterſuchen: ſo iſt es hier genung, daß ein jeder, einen ſolchen ausführlich klaren Begrif von demſelben, aus dem gemeinen Leben beſitzt, vermöge deſſen er denſelben allemal, von allen übrigen Körpern, hinlänglich unterſcheiden kan. Freylich wenn wir die Natur des menſchlichen Körpers, und ſeine innerliche Structur, genauer kennten: ſo würde uns dieſes ohne Zweifel, in den Vernunftſchlüſſen der vernünftigen Pſychologie, ſehr viel helfen. Alsdenn würde man aus dieſer Structur vielleicht begreifen können, warum die menſchliche Seele Verſtand, Einbildungskraft, und alle Vermögen beſitzt, die wir in der empiriſchen Pſychologie durch die Erfahrung entdeckt haben. Allein da bis jetzt noch keine Hofnung, zu einer ſolchen ge-

nauen Kenntniß des menſchlichen Körpers, vorhanden iſt: ſo müſſen wir hier mit dem Maaſſe unſerer Einſichten uns begnügen, welches uns zu Theil geworden iſt; wir müſſen, die Mängel unſerer Einſichten in die Natur der menſchlichen Seele, aufrichtig erkennen, und dasjenige, was wir von ihr wiſſen können, nützlich anwenden.

§. 734.

Durch ein Thier verſteht jederman ein Ding, welches aus einer Seele und aus einem Körper, die mit einander in der genaueſten Gemeinſchaft ſtehen, zuſammengeſetzt iſt. Niemand nennt die Engel, die Teufel, und andere denkende Subſtanzen, Thiere, wenn er nicht zugleich annimt, daß ſie mit Körpern aufs genaueſte vereiniget ſind. Wer hat ſich es iemals einfallen laſſen, GOtt ein Thier zu nennen, wenn er ſich überzeugt, daß es ſchlechterdings unmöglich ſey, daß er mit einem Körper in der genaueſten Gemeinſcheft ſtehe? Und eben ſo wenig nennt man, einen bloſſen Körper, ein Thier. Niemand nennt die Steine, die Pflanzen, die Bäume, Thiere. Es iſt wahr, es hat Weltweiſe gegeben, welche die Bäume, die Sterne, den Erdboden für Thiere gehalten haben. Allein alle dieſe Weltweiſen haben zugleich behauptet, daß dieſe Körper Wohnplätze gewiſſer Seelen ſind, welche dieſe Körper bewegen, regieren und beherrſchen. Folglich muß ein Thier zwey Theile haben, eine Seele und einen Körper, und beyde müſſen in der genaueſten Vereinigung ſtehen. Wenn die Seele einen Körper nicht allemal zunächſt empfindet, und denſelben bewegt, ſo kan ſie unmöglich mit ihm ein Thier ausmachen; ſonſt könnte z. E. die Seele eines Menſchen, und das Haus, worin er wohnt, zuſammengenommen ein Thier ausmachen. Der Menſch iſt nun dasjenige Thier, welches aus einer menſchlichen Seele und aus einem menſchlichen Körper zuſammengeſetzt iſt. Niemand nennt die menſchliche Seele allein, und eben ſo wenig den bloſſen menſchlichen Körper, einen Menſchen, und dieſe Erklärung iſt alſo der durchgängigen Art zu denken vollkommen gemäs. Das

könnte

könnte vielleicht eine Frage ſeyn, welche manchen Schwierigkeiten unterworfen iſt: ob alle Thiere, die von Menſchen gebohren werden, wahre Menſchen ſind? Ob eine Mißgeburth, die von Menſchen gebohren wird, ein wahrer Menſch ſey? Ob taub und blind gebohrne Leute Menſchen ſind? Ob wahnwitzige Leute Menſchen ſind? Allein ob ein Thier, welches aus einer menſchlichen Seele und aus einem menſchlichen Körper beſteht, ein Menſch ſey, daran kan niemand mit Grunde zweifeln. Die meiſten erklären, einen Menſchen, durch ein vernünftiges Thier. Allein ob wir gleich nicht leugnen, daß alle Menſchen vernünftige Thiere ſind: ſo werden wir doch künftig ſehen, daß es vernünftige Thiere gebe, die keine Menſchen ſind. Folglich iſt der Begrif von einem vernünftigen Thiere kein hinlänglicher Begrif, den Menſchen von allen übrigen Arten der vernünftigen Thiere zu unterſcheiden. Einige erklären den Menſchen durch dasjenige Thier, welches vernünftig iſt, und ein Einwohner dieſes Erdbodens iſt. Allein es iſt, einmal, zweifelhaft, ob der Menſch die einzige Art der vernünftigen Thiere iſt, welche dieſen Erdboden bewohnt. Und eben ſo zweifelhaft iſt es zum andern, ob der Menſch beſtändig ein Einwohner dieſes Erdbodens ſey? Unſer angenommener Begrif iſt wenigſtens eine vollkommene Worterklärung. Alle uns bekannten Körper anderer Thiere ſind, von dem menſchlichen Körper, handgreiflich unterſchieden. Und wolte iemand ſagen, daß es vielleicht in andern Planeten vernünftige Thiere geben könne, deren Körper der Art nach von dem menſchlichen Körper nicht unterſchieden ſind: ſo muß man erſt, einen zulänglichen Beweis von dieſer Muthmaſſung, erwarten. Uns iſt es vorietzo, nach dem geringen Maſſe unſerer Einſichten, hinlänglich, daß wir durch unſere angenommene Erklärung den Menſchen, von allen uns bekannten andern Thieren, zureichend zu unterſcheiden vermögend ſind.

§. 735.

In der vernünftigen Pſychologie können wir uns nicht

 blos,

blos, mit einer Worterklärung der menſchlichen Seele, begnügen; ſondern da wir in dieſer Wiſſenſchaft dasjenige, was wir von der menſchlichen Seele behaupten, aus ihrem Weſen und aus ihrer Natur herleiten ſollen: ſo müſſen wir eine Sacherklärung von ihr feſtſetzen, oder einen Begrif, welcher uns die Natur und das Weſen der menſchlichen Seele deutlich vorſtelt. Nun wollen wir annehmen, daß die menſchliche Seele eine Subſtanz ſey, welche eine Vorſtellungskraft dieſer Welt iſt, durch welche ſie vermögend iſt, ſich die Welt eines Theils deutlich vorzuſtellen, und zwar nach der Stellung des menſchlichen Körpers in der Welt. Wir können erſt künftig beweiſen, daß hierin die Natur und das Weſen der menſchlichen Seele beſtehe, und wir wollen uns alſo jetzo nur überzeugen, daß dieſer Satz eine allgemeine Wahrheit ſey, welche von allen menſchlichen Seelen ohne Ausnahme geſagt werden kan. Und geſetzt auch, daß wir die Allgemeinheit dieſer Wahrheit nicht mit der vollkommenſten Gewißheit erweiſen könnten: ſo würde dieſes zwar darthun, daß die vernünftige Pſychologie noch eine ſehr mangelhafte Wiſſenſchaft ſey; allein ſie würde in dieſem Stücke nicht ſchlechter ſeyn, als andere Wiſſenſchaften, in denen man die Erfahrungen a priore zu erklären und zu beweiſen ſich bemühet. Die Naturlehre macht es eben ſo. Sie nimt ofte die Natur und das Weſen eines Körpers willkührlich, als eine philoſophiſche Meinung, an, und mit der Zeit entdeckt man ofte mit Gewißheit, daß ſie geirret, oder daß ſie die Wahrheit getroffen habe. Die vernünftige Pſychologie, wenn man aufrichtig reden will, iſt in vielen Stücken noch in ihrer erſten Kindheit; und kein verſtändiger Kenner würde es ſchlechterdings tadeln, wenn wir dieſen Satz blos willkührlich annähmen, und verſuchten, ob wir alles, was wir von der menſchlichen Seele aus der Erfahrung wiſſen, aus demſelben herzuleiten im Stande ſind. Doch, es iſt nicht nöthig, ſo viel in dieſem Puncte nachzugeben. Ich will alle Gründe der Wahrheit dieſes Satzes, die mir bekannt ſind, anführen, und meine Leſer

mögen

mögen ſelbſt beurtheilen, ob ſie eine völlig erweiſende Stärke haben. Zuerſt kan man, die Allgemeinheit dieſer Wahrheit, aus der Erfahrung ſchlieſſen, ſo wohl wenn ich auf mich ſelbſt ſehe, als auch wenn ich auf andere Menſchen ſehe. Betrachte ich mich ſelbſt, ſo bin ich ein Menſch, und meine Seele iſt eine menſchliche Seele. Nun habe ich mich durch die ganze empiriſche Pſychologie vollkommen überzeugt, daß meine Seele eine Subſtanz ſey, welche eine Vorſtellungskraft beſitzt, wodurch ſie ſich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, theils deutlich theils undeutlich vorſtelt. Nun ſehe ich aufs deutlichſte, daß dieſe Kraft, wenn man ſich dieſelbe blos auf dieſe Art vorſtelt, nicht meine einzelne und mir eigenthümliche Beſchaffenheit ausmache, wodurch ich von allen übrigen Menſchen unterſchieden bin. Es würde höchſt lächerlich ſeyn, wenn mich iemand fragen wolte, wer ich wäre, und ich wolte ihm blos zur Antwort geben, daß ich eine Vorſtellungskraft der Welt wäre u. ſ. w. Folglich gehört dieſes zu demjenigen, was ich mit allen menſchlichen Seelen gemein habe, und es ſind demnach alle menſchliche Seelen ſolche Subſtanzen. Sehe ich nun auf andere Menſchen, ſo ſagt mir die Erfahrung, daß alle Menſchen, die ich kenne, ſolche Körper haben, wie ich; und aus ihren Reden, Schriften und Handlungen erkenne ich, daß ſie manchmal deutliche Erkenntniß haben. Nun weiß ich, daß alles in der Welt aufs beſte mit einander übereinſtimt. Folglich muß ein Thier, deſſen Körper mit meinem Körper von einerley Art iſt, und deſſen Handlungen mit meinen Handlungen ebenfals von einerley Art ſind, eine Seele haben, die mit der meinigen von einerley Art iſt. Es iſt wahr, ich treffe unter denen Dingen, die ich Menſchen nenne, Kinder und wahnwitzige Leute an. Allein was die erſten betrift, ſo ſagt mir die durchgängige Erfahrung, daß ſie mit der Zeit deutlich zu denken und vernünftig zu handeln anfangen. Es fehlt ihnen alſo zwar, in der Kindheit, die deutliche Vorſtellung der Welt; allein ſie müſſen doch ſchon das Vermögen dazu beſitzen, weil ſie ſonſt niemals

zur deutlichen Erkenntniß gelangen könnten. Und was wahnwitzige Leute betrift, ſo merkt man zwar bey ihnen niemals die würkliche deutliche Erkenntniß, allein daraus folgt nicht, daß ſie das Vermögen dazu auch nicht beſitzen ſolten. Daß alſo alle menſchliche Seelen Vorſtellungskräfte der Welt ſind, welche vermögend ſind, ſich die Welt nach der Stellung eines menſchlichen Körpers eines Theils deutlich vorzuſtellen, iſt keiner Erfahrung zuwider; es ſtimt mit allen unſern Erfahrungen überein, die wir von denen uns bekanten Menſchen haben, und es kan nicht der geringſte Grund angeführt werden, warum wir es von den übrigen uns unbekannten Menſchen leugnen ſolten. Folglich kan man es, als eine allgemeine Wahrheit, annehmen. Wir verfahren hier mit eben der Gründlichkeit als ein Naturlehrer, welcher oft die Luft gewogen hat, und mit Zuverſicht behauptet, daß alle Luft ſchwer ſey, ob es ihm gleich nicht einfallen kan, zu behaupten, daß er alle Luft gewogen habe.

§. 736.

Dieſe Wahrheit kan zum andern, durch eine Betrachtung aus der Coſmologie, beſtätiget werden. Nemlich eine iedwede Seele kan denken, und folglich handeln, und iſt demnach eine Subſtanz §. 482. Die menſchliche Seele iſt alſo eine Subſtanz, und zwar eine Subſtanz, welche ein Theil der Welt iſt. Alle Subſtanzen in der Welt ſind Vorſtellungskräfte, welche die Welt nach ihrer Stellung in derſelben vorſtellen §. 369. Dieſe Subſtanzen ſind entweder denkende Subſtanzen, oder nicht §. 370. Und die erſten ſtellen ſich die Welt entweder nach der Stellung eines Leibes vor, oder nicht. Die erſten ſind entweder Geiſter, oder blos ſinnliche Seelen §. 372. Folglich ſind einige Seelen zugleich Geiſter, welche Vorſtellungskräfte der Welt ſind, die ſich die Welt eines Theils deutlich, nach der Stellung eines Leibes, vorſtellen können. Wenn nun dieſer Leib ein menſchlicher Körper iſt, ſo iſt die Seele eine menſchliche Seele §. 733. Folglich können wir, durch die genaueſte Einthei-

lung aller unſerer Begriffe, die wir von den Subſtanzen dieſer Welt haben, überzeugt werden, daß die menſchlichen Seelen zu derjenigen Claſſe der Subſtanzen der Welt gehören, welche Vorſtellungskräfte der Welt ſind, die ſich die Welt eines Theils deutlich, nach der Stellung des menſchlichen Körpers, vorſtellen können. Hier mag ein iedweder ſelbſt nachdenken, ob er auch nur den allergeringſten Grund erdenken könne, warum er irgends eine menſchliche Seele, zu einer andern Claſſe der Subſtanzen in der Welt, rechnen wolle. Leute, deren Verſtand geneigt iſt, allerwegen Schwierigkeiten und Zweifel zu vermuthen, durch welche ſie ſich an der Ueberzeugung hindern laſſen, ob ſie gleich nicht im Stande ſind, dieſelben anzugeben, werden ſagen: vielleicht kan es eine menſchliche Seele geben, die anders beſchaffen iſt. Um dieſen Leuten etwas zu Gefallen zu thun, wollen wir zugeben, daß vielleicht von Menſchen eine Creatur gebohren werden kan, deren Seele anders beſchaffen iſt. Allein alsdenn ſind dieſe Creaturen keine Menſchen, und man wird auch alsdenn gewahr werden, daß die Körper derſelben handgreiflich von den menſchlichen Körpern unterſchieden ſind. Diejenigen Thiere aber, deren Körper menſchliche Körper ſind, müſſen auch Seelen von einerley Art haben. Und alſo muß entweder gar keine menſchliche Seele eine ſolche Vorſtellungskraft der Welt ſeyn, als wir angenommen haben, und das iſt wider meine eigene unleugbare Erfahrung; oder alle menſchliche Seelen ſind, ſolche Vorſtellungskräfte der Welt.

§. 737.

Zum dritten können wir uns, zur Beſtätigung des vorhergehenden, auf den Begrif berufen, den wir von der genaueſten Gemeinſchaft haben, in welcher eine iedwede Seele mit ihrem Körper ſtehen muß. Es beſteht dieſelbe, im Grunde betrachtet, in zwey Stücken. Einmal muß die Seele ihren Körper empfinden, und, vermittelſt der Empfindungen ihres eigenen Körpers, andere Dinge auſſer demſelben ſehen, hören, oder auf eine andere Art empfinden.

Und

Und zum andern muß ſie ihren Körper bewegen, und zwar auf eine willkührliche Art. Dadurch ändert ſie die Stellung ihres Leibes, und mithin auch die Empfindung des Leibes, und anderer Dinge, und es müſſen alſo viele ihrer Empfindungen von ihrem Willkühr abhangen §. 727. 728. Könnte man wohl ſagen, daß ein Körper der Körper einer Seele ſey, den ſie nicht willkührlich bewegen kan, und den ſie nicht allemal empfindet, wenn ſie andere Körper empfindet? So müſte man die Stube, worin ein Menſch wohnt, den Körper ſeiner Seele nennen können. Da nun die menſchliche Seele, mit dem menſchlichen Körper, in der genaueſten Gemeinſchaft ſteht §. 733. ſo muß ſie den menſchlichen Körper empfinden und willkührlich bewegen, und es müſſen alſo Empfindungen in ihr ſeyn, die durch ihr Willkühr hervorgebracht werden. Willkührliche Veränderungen ſind wahre Handlungen desjenigen Dinges, von deſſen Willkühr ſie abhangen §. 703. Folglich handelt die menſchliche Seele wahrhaftig, und iſt eine Kraft im engſten Verſtande. Folglich iſt ſie nicht etwa ein Accidenz, welches eine Subſtanz zu ſeyn ſcheinet, ſondern ſie iſt eine wahre Subſtanz §. 158. 159. Und da ſie durch ihr Willkühr ofte Empfindungen und alſo Vorſtellungen würkt, ſo iſt ſie eine Vorſtellungskraft. Dieſe Empfindungen ſtellen ihr ihren Körper vor, der als eine theilbare Materie §. 392. ein veränderliches und endliches Ding, und mithin ein Theil der Welt iſt. Folglich iſt, die menſchliche Seele, eine Vorſtellungskraft dieſer Welt. Und da ſie ſich ihren Körper bald ſo, bald anders vorſtelt, nachdem ſie ihm, durch die willkührlichen Bewegungen, dieſe oder eine andere Stellung giebt: ſo ſtelt ſie ſich die Welt, nach der Stellung des menſchlichen Leibes in derſelben, vor. Alle dieſe Betrachtungen könnten, viel weitläuftiger, ausgeführt werden. Allein da wir hier die ganze empiriſche Pſychologie vorausſetzen können, ſo kan ein iedweder vor ſich ſelbſt dieſe Ausführung verrichten.

§. 738.

Nun wollen wir aus dieſem Begriffe, den wir von

der

der menſchlichen Seele feſtgeſetzt haben, dasjenige herleiten, was wir von ihrer Natur überhaupt wiſſen. Und da müſſen wir vor allen Dingen bemerken, daß ſie ein Geiſt ſey. Denn ſie kan ſich die Welt, eines Theils deutlich, vorſtellen §. 735. Und da ſie alſo ein Vermögen deutlicher Erkenntniß beſitzt, welches Verſtand genennt wird; ſo iſt ſie unleugbar ein Geiſt §. 372. 373. Da wir dieſes daher ſchlieſſen, weil ſie denken kan, und zu deutlicher Erkenntniß aufgelegt iſt; ſo müſſen wir eine Redensart erläutern, welche dem erſten Anſehen nach eine Schwierigkeit machen kan. Man ſagt nemlich auch, daß der Menſch denke, und vernünftige und deutliche Einſichten habe: daraus folgt aber nicht, daß der Menſch im Ganzen betrachtet ein Geiſt ſey. Sondern wenn wir von einem Dinge ſagen, daß es ein denkendes und vernünftiges Weſen ſey, ſo ſtellen wir es uns auf eine doppelte Art vor. Einmal als ein Ding, welches wie ein Ganzes aus vielen auſſer einander befindlichen Theilen beſteht, unter denen einer iſt, welcher denkt und ein vernünftiges Weſen iſt. Und nach dieſer Erklärung iſt, der Menſch, ein denkendes und vernünftiges Weſen. Und zum andern ſtellen wir es uns als eine einzige Subſtanz vor, die nicht aus vielen Subſtanzen beſteht, und welche denkt und Verſtand hat. Und ſo muß man ſich die menſchliche Seele als ein denkendes Weſen, und als einen Geiſt vorſtellen. Wolte man ſie ſich als viele Subſtanzen zuſammengenommen vorſtellen, deren eine iedwede denkt und deutlich erkennt, ſo wäre ſie ein Inbegrif vieler Geiſter. Einen ſolchen Inbegrif nennt man, in der practiſchen Weltweisheit, **eine moraliſche Perſon**, oder einen myſtiſchen Körper, wie z. E. eine ganze Republik auf dieſe Weiſe vorgeſtelt wird. Allein die menſchliche Seele iſt, vermöge unſeres Beweiſes, ein einziger einzelner vor ſich beſtehender Geiſt, und alſo eine einzige Subſtanz. Da nun die Kraft im engſten Verſtande die Subſtanz iſt §. 159. ſo kan keine einzelne Subſtanz mehr, als eine einzige thätige und geſchäftige Kraft, haben; weil ſie ſonſt aus eben ſo viel Subſtanzen beſtehen müſte, als ſie ſolche Kräfte beſäſſe.

Und es iſt demnach die menſchliche Seele nur eine einzige Kraft, oder ſie beſitzt nur eine einzige Kraft, welche die Vorſtellungskraft der Welt nach der Stellung des menſchlichen Leibes iſt.

§. 739.

Die menſchliche Seele iſt, eine endliche und zufällige Subſtanz. Wir können uns, von dieſer Wahrheit, auf eine doppelte Art überzeugen. Einmal ſtelt ſie ſich die Welt nach der Stellung ihres Leibes, als aus einem Geſichtspuncte, vor §. 735. Nun iſt der Körper, als eine Materie die ein Theil der Welt iſt, in beſtändiger Bewegung §. 388. und verändert alſo beſtändig ſeinen Ort, und ſeine Stellung §. 223. Dieſe Stellung iſt der Grund der Vorſtellungen der Seele, und da dieſer Grund beſtändig verändert wird, ſo ſind auch die Vorſtellungen der Seele, beſtändigen Abänderungen, unterworfen §. 205. Die Vorſtellungen ſind, innerliche Beſtimmungen der Seele. Folglich iſt, in der menſchlichen Seele, eine Reihe beſtändig auf einander folgender innerlicher Beſtimmungen. Da ſie nun alſo niemals innerlich auf einmal würklich iſt, was ſie ſeyn kan: ſo iſt ſie ein endliches §. 195. und alſo ein zufälliges Ding §. 193. Zum andern kan man, dieſe Wahrheit, folgendergeſtalt erweiſen. Die menſchliche Seele ſtelt ſich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes, nur eines Theils deutlich vor §. 735. und ſie hat alſo auch undeutliche Vorſtellungen von der Welt. Die Deutlichkeit iſt eine Realität, und die Undeutlichkeit der Erkenntniß eine Verneinung und Unvollkommenheit §. 505. Folglich iſt die menſchliche Seele ein unvollkommenes Ding, und beſitzt nicht den allerhöchſten Grad der Realität; ſondern nur einen ſolchen Grad der Realität, der noch gröſſer ſeyn kan. Ein ſolcher Grad iſt eine Einſchrenkung §. 190. Folglich iſt, die menſchliche Seele, ein eingeſchrenktes und endliches Ding §. 191. und alſo auch ein zufälliges Ding §. 193. Was zufällig iſt, das iſt innerlich veränderlich §. 128. Folglich iſt die menſchliche Seele innerlich veränderlich. Es iſt alſo ungereimt, eine menſchliche Seele zu denken, die innerlich ganz unver-

änder-

änderlich iſt, welche ein ſchlechterdings nothwendiges Ding iſt, welche gar keine Unvollkommenheiten hat, und welche wahrhaftig unendlich wäre. Wir werben die Folgerung bald brauchen, um einige grobe Irrthümer zu widerlegen.

§. 740.

Eine iedwede Subſtanz in dieſer Welt ſtelt, die ganze Welt und alle ihre Theile, in ſich vor; oder es iſt in ihr eine vollſtändige Abbildung aller Theile der Welt, der ganzen Welt und alles deſſen, was in ihr befindlich iſt, anzutreffen §. 367. 368. Da nun die menſchliche Seele, eine Subſtanz in dieſer Welt, iſt; ſo iſt in ihr, eine Vorſtellung der ganzen Welt, enthalten. Allein das iſt noch nicht hinlänglich, wenn man ſich einen rechten Begrif von der Vorſtellungskraft der Welt machen will, welche wir bisher der menſchlichen Seele zugeſchrieben haben. Nemlich wir müſſen auch behaupten, daß die menſchliche Seele ſich alles in der Welt, vermöge dieſer ihrer Kraft, vorſtelle; oder daß nichts in der Welt angetroffen werde, es mag nun eine Subſtanz oder ein Accidenz ſeyn, welches nicht der Seele ſelbſt, durch ihre Vorſtellungskraft, vorgeſtelt und abgebildet werde. Denn die menſchliche Seele muß ſich nothwendig, einzelne Dinge dieſer Welt, als einzelne Dinge vorſtellen. Man kan dieſes, einmal, daher ſchlieſſen, weil ſie vermöge der genaueſten Gemeinſchaft, in welcher ſie mit dem menſchlichen Körper ſteht, Empfindungen haben muß §. 737. Da nun Empfindungen Vorſtellungen gegenwärtiger, und alſo einzelner, Dinge ſind, welche in dieſer Welt würklich ſind: §. 528. ſo ſtelt ſich die menſchliche Seele, wenn ſie empfindet, einzelne Dinge als einzelne Dinge vor. Zum andern kan man dieſen Satz auch daher beweiſen, weil widrigenfals alle Vorſtellungen unſerer Seele abſtracte Begriffe ſeyn müſten, und das iſt unmöglich. Denn alle unſere Begriffe ſind entweder abſtracte Vorſtellungen, oder nicht. Jene ſtellen uns nicht alles in einem Dinge vor, ſondern nur dasjenige, was es mit andern Dingen gemein hat. Wenn man ſich alſo zwar ein einzelnes Ding, aber nicht als ein

einzelnes Ding vorſtelte, ſo ſtelte man ſich nicht ſeine durchgängige Beſtimmung vor §. 141. Alſo würde man ſich nicht alle ſeine Beſtimmungen, ſondern nur einige derſelben, vorſtellen, und man hätte alſo von ihm nur einen abſtracten Begrif. Nun kan man zu keinem abſtracten Begriffe gelangen, wenn man nicht Begriffe hat, die gar nicht abſtract ſind, und von denen man den abſtracten Begrif abſondert. Folglich iſt es unmöglich, daß eine menſchliche Seele lauter abſtracte Begriffe haben ſolte. Sie muß demnach einige Begriffe haben, die gar nicht abſtract ſind; das iſt, ſie muß ſich einzelne Dinge in dieſer Welt in ihrer durchgängigen Beſtimmung vorſtellen, oder mit allen ihren Beſtimmungen zuſammengenommen. Nun gehört, zu der durchgängigen Beſtimmung der einzelnen Dinge in dieſer Welt, daß ſie, vermöge des allgemeinen Zuſammenhangs §. 319. mit einem iedweden andern Theile der Welt verknüpft ſind. Folglich ſtelt ſich die menſchliche Seele, einzelne Dinge in dieſer Welt, als mit allen übrigen Theilen der Welt verknüpft vor; folglich entweder als Gründe, oder als Folgen der übrigen, oder als beydes zugleich. Nun iſt es unmöglich, daß man ein Ding als mit einem andern verbunden ſich vorſtellen könne, wenn man ſich das andere nicht auch zugleich vorſtelt. Wer kan ſich vorſtellen, daß zwiſchen GOtt und der Welt eine Verbindung ſey, wenn man ſich entweder GOtt allein, oder blos die Welt vorſtelt? Folglich ſtelt ſich die menſchliche Seele, vermöge ihrer Kraft, die ganze Welt, und alle Theile derſelben ohne Ausnahme, vor. Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſer Satz ſehr widerſinniſch zu ſeyn ſcheine, indem uns unſere eigene Erfahrung lehrt, daß uns ſo viele Dinge in dieſer Welt unbekant ſind. Ich ſoll mir alles in dieſer Welt vorſtellen, und ich bin doch ſo unwiſſend, daß das Wenige, was ich von dieſer Welt weiß, gegen dasjenige, was mir von derſelben unbekannt iſt, wie nichts zu rechnen iſt! Allein dieſe ganze Schwierigkeit entſteht daher, wenn man dunkele und klare Vorſtellungen, Vorſtellungen deren wir uns nicht bewußt ſind, und deren

wir uns bewußt ſind, Gedanken und Vorſtellungen überhaupt nicht von einander unterſcheidet. Nichts ungereimteres könnte geſagt werden, als wenn man behaupten wolte, daß die menſchliche Seele ſich alles in der Welt klar und mit einem Bewußtſeyn vorſtelle. Wir behaupten alſo nur, daß die menſchliche Seele ſich alles in der Welt dunkel vorſtelle, und daß ſie ſich alſo deſſen nicht bewußt ſey. Da wir nun alles uns unbekannt nennen, deſſen wir uns nicht bewußt ſind, und niemals bewußt geweſen ſind: ſo können uns Menſchen, dieſer Wahrheit ohnerachtet, unendlich viele Dinge in dieſer Welt unbekannt ſeyn, und unſere Unwiſſenheit kan mit ihr ſehr wohl beſtehen. Und man würde einen groſſen Unverſtand an den Tag legen, wenn man uns Schuld geben wolte, als legten wir der menſchlichen Seele eine Allwiſſenheit bey. Denn die Allwiſſenheit beſteht, in der allerdeutlichſten Erkenntniß aller möglichen Dinge. Die Erkenntniß aller Dinge in dieſer Welt aber, die wir der menſchlichen Seele zuſchreiben, iſt weder eine deutliche Vorſtellung, noch eine Erkenntniß aller möglichen Dinge: denn alle Dinge in dieſer Welt machen nur, einen ſehr kleinen Theil von allen möglichen Dingen, aus. Folglich ſchreiben wir der menſchlichen Seele eine ſolche Vorſtellungskraft der Welt zu, vermöge welcher ſie ſich die ganze Welt, und alle ihre Theile ohne Ausnahme, nach der Stellung des menſchlichen Leibes in derſelben, vorſtelt.

§. 741.

Wenn man ſich, von der vorhergehenden Wahrheit, überzeugt hat: ſo kan man nun ſehr leicht begreifen, wie aus dieſer Vorſtellungskraft der Welt, alle Vermögen der menſchlichen Seele, flieſſen. Und zwar erſtlich was die Erkenntnißvermögen betrift, ſo kan man folgendergeſtalt ſchlieſſen: die menſchliche Seele ſtelt ſich alles in der Welt, nach der Stellung des menſchlichen Leibes, vor §. 740. Alles, was in der Welt iſt, iſt entweder vergangen, oder gegenwärtig, oder zukünftig. Folglich ſtelt ſich die

menſchliche Seele, erſtlich, alles Gegenwärtige vor, das iſt, ſie empfindet, und hat alſo ein Vermögen zu empfinden, oder Sinne §. 528. 530. Die Empfindungen der menſchlichen Seele ſind Vorſtellungen aller Dinge in der Welt, welche mit ihr in dem Augenblicke zugleich da ſind, wenn ſie empfindet; und zwar ſind dieſe Vorſtellungen mehr oder weniger deutlich, verworren oder dunkel, nach dem ihre Gegenſtände ſich gegen den menſchlichen Körper verhalten. Zum andern ſtelt ſich die menſchliche Seele, alles Vergangene in der Welt, vor. Folglich hat ſie Einbildungen, und eine Einbildungskraft §. 555. Die Einbildungen der Seele ſind die Vorſtellungen aller derjenigen Theile der Welt, welche vor dem gegenwärtigen Augenblicke, da die Seele dieſe Einbildungen hat, vorhergegangen ſind; und zwar ſind dieſe Vorſtellungen mehr oder weniger deutlich, verworren und dunkel, nach dem ſich ihre Gegenſtände der Stellung nach gegen den menſchlichen Körper verhalten. Dritrens ſtelt ſich die menſchliche Seele alles Zukünftige vor, und ſie hat alſo Vorherſehungen, und ein Vorherſehungsvermögen §. 598. Die Vorherſehungen der menſchlichen Seele ſind alſo Vorſtellungen aller derjenigen Dinge in der Welt, welche auf denjenigen Augenblick, in welchem die Seele dieſe Vorherſehung hat, folgen; und zwar ſind dieſe Vorſtellungen mehr oder weniger deutlich, verworren und dunkel, nach dem ſich ihre Gegenſtände der Stellung nach gegen den Körper verhalten. Und eben ſo können wir mit leichter Mühe alle diejenigen Erkenntnißvermögen, welche wir in der empiriſchen Pſychologie in unſerer eigenen Seele beobachtet haben, aus der Vorſtellungskraft der Welt herleiten, und ſie allen menſchlichen Seelen zuſchreiben. Ich habe ſchon in der empiriſchen Pſychologie, bey einem iedweden Erkenntnißvermögen, gewieſen, wie es aus der Vorſtellungskraft der Welt flieſſe. Und es kan alſo nun ein iedweder ſelbſt, von allen menſchlichen Seelen, eben ſo wohl erweiſen, daß ſie Witz, Gedächtniß, Scharfſinnigkeit u. ſ. w. beſitzen; als ich es iezo von den Sinnen, von

der Einbildungskraft, und dem Vorherſehungsvermögen gewieſen habe. Nur müſſen wir, um der Gründlichkeit willen, zweyerley wohl bemerken. Einmal muß man ein Erkenntnißvermögen, und den Gebrauch deſſelben, wohl von einander unterſcheiden. Aus unſerer Art zu ſchlieſſen folgt nur, daß eine iedwede menſchliche Seele alle diejenige Erkenntnißvermögen beſitze, die ich von meiner eigenen Seele aus der Erfahrung weiß. Demohnerachtet aber kan es viele menſchliche Seelen geben, denen der Gebrauch dieſes oder jenes Erkenntnißvermögens fehlt. Geſetzt, daß ein Menſch blind gebohren ſey, ſo iſt unleugbar, daß ihm der Gebrauch des Geſichts fehlt; allein daraus folgt noch nicht, daß ihm das Vermögen zu ſehen ganz und gar fehle. Zum andern verſteht man mehrentheils, durch ein Erkenntnißvermögen, eine Möglichkeit, ſich gewiſſer Dinge bewußt zu werden, oder auf dieſelben achtung zu geben; daher ſagt man, der Blinde kan nicht ſehen. In unſerm Beweiſe aber müſſen wir, durch ein Erkenntnißvermögen, überhaupt die Möglichkeit verſtehen, etwas ſich vorzuſtellen, und wenn es auch gleich nur dunkel geſchieht. Folglich behaupten wir nicht, daß die menſchlichen Seelen, in Abſicht auf alle Dinge in der Welt, die ſie ſich dunkel vorſtellen und vorſtellen können, ſolche Erkenntnißvermögen beſitzen, durch welche ſie im Stande ſind, ſich derſelben bewußt zu werden. Ich habe an einem andern Orte behauptet, daß es noch mehr Sinne geben könne, als wir Menſchen beſitzen, und daß es Creaturen geben könne, welche mit denſelben begabt ſind. Das heißt nach unſerer jetzigen Erklärung ſo viel, als, wir Menſchen ſtellen uns alle Gegenſtände dieſer Sinne vor, aber nur dunkel. Weil wir uns aber ihrer nicht bewußt werden können, ſo ſagen wir, daß uns dieſe Sinne fehlen, und wir ſchreiben ſie denenjenigen Creaturen zu, von welchen wir annehmen, daß ſie vermögend ſind, ſich dieſer Dinge bewußt zu werden. Und eben ſo kan man ohne Nachtheil unſeres Beweiſes zu-

 geben,

geben, daß es überhaupt noch mehrere Erkenntnißvermögen gebe, als wir Menſchen beſitzen.

§. 742.

Eben ſo leicht kan man erweiſen, daß alle menſchliche Seelen alle Begehrungsvermögen beſitzen, die wir in unſerer eigenen Seele in der empiriſchen Pſychologie beobachtet haben. Eine Begierde beſtehet darin, wenn die Vorſtellungskraft, durch eine Vorherſehung, und durch ein Vergnügen und Mißvergnügen, beſtimt wird, eine Vorſtellung hervorzubringen, oder zu verhindern. Nun hat die menſchliche Seele alle Erkenntnißvermögen, die zu einer Begierde erfodert werden, die Vorherſehungsvermögen, die Beurtheilungskraft, das Vermögen anſchauender Erkenntniß, und ſie iſt vermögend, Vergnügen und Mißvergnügen zu empfinden §. 741. Folglich kan ſie Bewegungsgründe haben. Nun iſt ſie eine Vorſtellungskraft, und kan alſo Vorſtellungen würken, und zwar nach Bewegungsgründen. Könnte das letzte niemals geſchehen, ſo könnte ſie gar keine Bewegungsgründe haben: denn das ſind eben ſolche Vorſtellungen, durch welche die Vorſtellungskraft zu handeln beſtimt wird. Folglich hat die menſchliche Seele ein Vermögen, nach Bewegungsgründen ihre Kraft zu beſtimmen, eine Vorſtellung hervorzubringen oder zu verhindern; das iſt, ſie hat ein Vermögen zu begehren und zu verabſcheuen. Und da ſie endlich und zufällig iſt §. 739. ſo müſſen alle ihre Handlungen, alle ihre Begierden und Verabſcheuungen, zufällig ſeyn, desgleichen auch alle ihre Bewegungsgründe. Wenn ſie alſo Bewegungsgründe hat etwas zu begehren, ſo muß es wenigſtens, wie wir vermöge unſerer eigenen Erfahrung ſchlieſſen können, manchmal möglich ſeyn, daß ſie dieſe Bewegungsgründe ändere, und ſich beſtimmen könne, daſſelbe zu verabſcheuen. Folglich kan ſie einige Handlungen thun und unterlaſſen, nach ihrem eigenen Belieben, und ſie beſitzt alſo ein Willkühr §. 703. Es folgt dieſes auch daher, weil ſie ihren Körper willkührlich bewegen kan §. 737.

Wir können demohnerachtet zugeſtehen, daß es menſchliche Seelen geben könne, in denen eine lange Zeit hindurch, keine einzige willkührliche Begierde und Verabſcheuung, und gar kein Gebrauch des Willkührs angetroffen wird. Es iſt genung, wenn man uns zugibt, daß das Willkühr aller menſchlichen Seelen aus der Vorſtellungskraft der Seele folge, und daß es keine menſchliche Seele gebe, der das Willkühr ſchlechterdings widerſpricht.

§. 743.

Wenn in einer Subſtanz die Erkenntnißvermögen angetroffen werden, ſo beſitzt ſie auch Begehrungsvermögen §. 742. Wo alſo die ſinnlichen Erkenntnißvermögen ſind, da ſind auch die ſinnlichen Begehrungsvermögen; und wo Verſtand iſt, da iſt auch der Wille §. 686. Nun ſind alle menſchliche Seelen Geiſter, und haben alſo Verſtand §. 738. Folglich haben alle menſchliche Seelen einen Willen, oder ein vernünftiges Begehrungsvermögen. Alle menſchliche Seelen können Bewegungsgründe haben §. 742. Und da ſie Verſtand beſitzen, ſo können dieſelben deutlich und vernünftig ſeyn. Folglich kan die Vorſtellungskraft der menſchlichen Seele durch deutliche Bewegungsgründe beſtimt werden, und das heißt nichts anders, als: ſie kan vernünftig begehren und verabſcheuen §. 687. Und wenn man ſich nun überzeugt hat, daß alle menſchliche Seelen ein Willkühr beſitzen: ſo iſt es ſehr leicht ſich zu überzeugen, daß ſie auch einen freyen Willen haben. Denn haben ſie ein Willkühr, ſo können ſie ofte eine Handlung thun oder unterlaſſen nach eigenem Belieben, oder nach ihren eigenen Bewegungsgründen. Da dieſelben nun, wie gleich ietzo erwieſen worden, deutlich ſeyn können: ſo beſitzen alle menſchliche Seelen ein Vermögen, nach deutlichen Bewegungsgründen manchmal eine Handlung zu thun oder zu unterlaſſen, und darin beſteht ja die Freyheit des Willens §. 708. Wenn man ſich von dieſer Wahrheit recht überzeugen will, ſo muß man das Schwere in dieſem Beweiſe nicht bemänteln. Nemlich zum Willkühr und freyen Willen

len einer denkenden Subſtanz iſt nicht hinlänglich, daß ſie nach eigenen Bewegungsgründen, und nach eigenem vernünftigen Belieben, begehren und verabſcheuen könne; und dieſes iſt ſehr leicht von allen menſchlichen Seelen zu erweiſen, wie aus meinen bisherigen Unterſuchungen erhellet: ſondern es muß auch erwieſen werden können, daß es in dem Vermögen dieſer Subſtanz ſtehe, wenn ſie etwas nach Bewegungsgründen begehrt, eben daſſelbe zu verabſcheuen, und wenn ſie etwas nach Bewegungsgründen verabſcheuet, eben daſſelbe auch zu begehren; oder daß ſie nach eigenem Belieben Handlungen thun, und unterlaſſen könne §. 709. Nun kan man dieſes nicht gerade zu, aus der Zufälligkeit der menſchlichen Seele, ſchlieſſen. Eine iedwede Maſchine in dieſer Welt iſt auch zufällig. Daraus folgt aber nicht, daß ſie die Handlung, welche ſie durch ihre Natur verrichtet, auch durch eben dieſelbe unterlaſſen könne. Ja unſere Seele thut unleugbar Handlungen, welche blos natürlich ſind §. 700. Und ſolte ſie dieſelben auch gleich nach deutlichen Bewegungsgründen verrichten, ſo ſind ſie dennoch, ihrer Zufälligkeit ohnerachtet, nicht frey; weil es nicht in der Gewalt der Seele ſteht, ſie zu unterlaſſen. Wer ſich alſo überzeugen will, daß alle menſchliche Seelen ein Willkühr überhaupt, und inſonderheit einen freyen Willen, beſitzen; der muß dieſe Ueberzeugung aus der Zufälligkeit aller Handlungen der menſchlichen Seele herleiten, wenn er dabey ſeine eigene Erfahrung zu Rathe zieht. Ich weiß es aus meiner unleugbaren Erfahrung, daß meine Seele ofte eine Handlung zu thun und zu unterlaſſen vermögend iſt. Eben dieſes bemerke ich auch von allen erwachſenen Menſchen, die ich kenne. Folglich gehört dieſes nicht zu den einzeln Beſchaffenheiten, die meiner Seele allein und ausſchlieſſungsweiſe zukommen. Folglich müſſen viele Handlungen aller der Seelen, die mit der meinigen zu einer und eben derſelben Art gehören, gethan und gelaſſen werden können. Folglich haben, alle menſchliche Seelen, ein Willkühr. Es wird dieſes auch vollkommen, durch den

Bau des menſchlichen Körpers, beſtätiget. Es iſt derſelbe eine Maſchine, die voller Gelenke iſt, und mit unendlich vielen Triebfedern durchflochten iſt. Es gehen ſo viele Sehnen in die Hände, daß eine Hand in die Höhe gehoben und herunter gelaſſen werden kan, ſie kan zur Rechten und zur Linken, vorwärts und rückwärts bewegt werden u. ſ. w. Folglich iſt der Körper ſo eingerichtet, daß er willkührlich bewegt werden kan. Und es müſſen alſo, um der allgemeinen Harmonie der Dinge in der Welt willen, in den menſchlichen Körpern Seelen wohnen, die mit Willkühr begabt ſind.

§. 744.

Wir haben bisher erwieſen, daß alle menſchliche Seelen Geiſter und Perſonen ſind, und daß ſie Verſtand und freyen Willen beſitzen. Folglich iſt keine menſchliche Seele möglich, welche gar keinen Verſtand und freyen Willen haben ſolte, und welche weder ein Geiſt noch eine Perſon wäre. Es können demnach dieſe Beſchaffenheiten von der menſchlichen Seele gar nicht getrennt werden, ſondern es ſind Eigenſchaften, oder weſentliche Stücke derſelben, die ihr auf eine ſchlechterdings nothwendige Art zukommen §. 66. 67. Es iſt wahr, der Gebrauch des Verſtandes und des freyen Willens iſt nicht nothwendig, und es kan demnach menſchliche Seelen geben, wie z. E. Kinder und wahnwitzige Leute, welche Verſtand und Willen blos als Vermögen, und alſo nur der Möglichkeit nach, beſitzen. Und von ſolchen menſchlichen Seelen kan man mit Recht ſagen, daß ſie, wenn man blos auf ihre Würklichkeit, und auf die würkliche Beſchaffenheit ihrer Erkenntniß und ihrer Begierden ſieht, keine würklichen Geiſter ſind; oder daß ſie nicht würklich, als Geiſter und Perſonen, denken, begehren und handeln. Allein wenn man die geiſtige Natur, die Perſönlichkeit, den Verſtand und den freyen Willen, als Vermögen betrachtet: ſo ſind ſie, von der menſchlichen Seele, ſchlechterdings unzertrennlich. Es iſt demnach vollkommen ungereimt, wenn man eine menſchliche Seele

denken wolte, welche gar nichts deutlich erkennen, gar nicht frey handeln könnte, und welche gar keine eigene Perſönlichkeit beſäſſe. Wenn alſo die Gottesgelehrten ſagen, daß die menſchliche Seele Chriſti keine eigene Perſönlichkeit habe: ſo müſſen ſie mit dem Worte Perſon eine ganz andere Bedeutung verbinden, als wir damit verknüpft haben. Und es wäre lächerlich, wenn man verlangen wolte, GOtt habe dem Adam entweder keine Freyheit geben, oder dieſelbe ihm nehmen ſollen, damit er nicht geſündiget hätte: denn es hieſſe dieſes eben ſo viel, als, GOtt habe etwas ſchlechterdings unmögliches und ungereimtes thun ſollen.

§. 745.

Die menſchliche Seele muß als eine einzige Subſtanz betrachtet werden, die nur eine einzige thätige geſchäftige und lebendige Kraft beſitzt §. 738. allein ſie beſitzt, viele verſchiedene Vermögen. Sie erkennt ja, begehrt und verabſcheuet, und wir wollen nicht einmal, auf die verſchiedenen und mannigfaltigen Arten ihrer Erkenntniß und Begierden, ietzo Acht geben. Nun muß man in einer iedweden Subſtanz ſo viele verſchiedene Vermögen annehmen, ſo viele verſchiedene Handlungen man bey ihr beobachtet §. 170. Erkennen, begehren und verabſcheuen, ſind von einander verſchiedene Handlungen. Folglich iſt, das Vermögen zu begehren, ein anderes Vermögen der menſchlichen Seele, als das Vermögen zu erkennen. Es beſitzt demnach, die menſchliche Seele, viele von einander verſchiedene Vermögen. Da dieſelben aber nichts anders als bloſſe Möglichkeiten zu handeln ſind: ſo würde man ſich einen offenbar falſchen Begrif von der menſchlichen Seele machen, wenn man ſich alle ihre Vermögen, als von einander abgeſonderte thätige und geſchäftige Kräfte, vorſtellen wolte, welche in einander würken. Nur die einzige Vorſtellungskraft der Seele iſt würkſam, und verrichtet alle Handlungen derſelben. Die verſchiedenen Vermögen der Seele aber ſind die verſchiedenen Arten, wie ſich die Vorſtellungskraft auf eine mannigfaltige Art äuſſern, und geſchäftig er-

weiſen kan. Es verhält ſich auch ſo in andern Fällen. Wenn z. E. geſagt wird, daß die Sonnenſtralen weich machen, trocknen, wärmen, erleuchten können: ſo werden alle dieſe Veränderungen, durch einerley Kraft, gewürkt. Die verſchiedenen Vermögen der menſchlichen Seele flieſſen, aus der einzigen Vorſtellungskraft §. 741. 742. 743. und ſind verſchiedene Beſtimmungen derſelben, vermöge welcher ſie bald dieſe bald jene Handlung verrichten kan. Wenn man alſo z. E. ſagt: der Verſtand des Menſchen würke in den Willen, und habe einen Einfluß in denſelben; ſo kan man dieſe Redensart, als eine uneigentliche Redensart, und als einen lebhaften Ausdruck, gerne gelten laſſen. Allein eigentlich enthält ſie einen Irrthum, und wenn es uns ſcheint, als würke der Verſtand in den Willen, ſo geſchieht nichts anders, als daß die einzige Vorſtellungskraft der Seele eine deutliche Erkenntniß würkt, und dadurch beſtimt wird, den Gegenſtand, oder die deutlich vorhererkante Empfindung einer Sache, zu würken.

§. 746.

Man kan von der menſchlichen Seele noch ein Vermögen beweiſen, welches eine groſſe Schwierigkeit verurſacht, wenn man es aus der Vorſtellungskraft der Seele herleiten will. Nemlich die menſchliche Seele beſitzt ein Vermögen, eine Bewegung hervorzubringen, und wir wollen daſſelbe **das Bewegungsvermögen** nennen. Dieſes Vermögen komt der Seele, auf eine doppelte Art, zu. Einmal in Abſicht auf ihren Körper, in welchem ſie willkührliche Bewegungen hervorbringt §. 737. Folglich hat die menſchliche Seele ein Vermögen, etwas auſſer ſich in Bewegung zu ſetzen, nemlich ihren Körper. Ja man kan ſagen, daß ſie zu den Bewegungen aller Dinge, die auſſer ihr in der Welt angetroffen werden, das ihrige beytrage. Denn ſie ſteht, mit allen übrigen Subſtanzen in der Welt, in einem allgemeinen würkenden Zuſammenhange §. 442. Folglich haben alle Bewegungen in der Welt, und alſo auch die Bewegungen ihres Leibes, in ihrer Kraft einen

Grund ihrer Würklichkeit. Und da es ihr alſo möglich ſeyn muß, Dinge auſſer ſich in Bewegung zu ſetzen, ſo beſitzt ſie unleugbar ein Bewegungsvermögen. Zum andern komt ihr, dieſes Vermögen, auch in Abſicht ihrer ſelbſt zu. Sie iſt ja eine einzelne Subſtanz in dieſer Welt, und befindet ſich alſo iederzeit an einem gewiſſen Orte §. 363. Ein iedweder Ort iſt, als ein Verhältniß, veränderlich §. 129. Folglich kan der Ort der Seele ſelbſt verändert, das iſt, ſie kan bewegt werden §. 223. Und da alle Bewegungen in der Welt in der Kraft der Seele, wie gleich ietzo gezeigt worden, gegründet ſind: ſo hat die menſchliche Seele ein Vermögen, ſich ſelbſt zu bewegen. So leicht als es iſt, ſich davon zu überzeugen, daß unſere Seele in der That ein ſolches Vermögen beſitze; ſo ſchwer iſt es, auf eine begreifliche Art zu erklären, daß die Bewegungen, welche die Seele würkt, durch ihre Vorſtellungskraft gewürkt werden. So viel iſt gewiß, daß ſie durch dieſe Kraft gewürkt werden. Alles was eine Subſtanz thut, verrichtet ſie durch ihre Kraft. Nun hat die Seele nur eine einzige Kraft, nemlich die Vorſtellungskraft, wodurch ſie ſich die Welt, nach der Stellung ihres Leibes in der Welt, vorſtelt §. 738. Folglich müſſen alle Bewegungen, welche die menſchliche Seele würkt, durch dieſe Vorſtellungskraft gewürkt werden. Da aber, Bewegungen und Vorſtellungen, ſo himmelweit von einander unterſchieden zu ſeyn ſcheinen: ſo ſcheint es unmöglich zu ſeyn, daß beyde durch eine und eben dieſelbe Kraft ſolten können gewürkt werden. Ob ich mir nun gleich nicht getraue, dieſe Sache völlig zu erklären: ſo kan man es ſich doch einigermaſſen begreiflich machen, wie die Vorſtellungskraft Bewegungen hervorbringen könne. Nemlich die Seele hat, in einem iedweden Augenblicke, eine Vorſtellung der ganzen Welt, nach der Stellung ihres Leibes, und nach ihrer eigenen Stellung §. 369. 735. Folglich iſt, die jedesmalige Vorſtellung der ganzen Welt in der Seele, in dem dermaligen Orte ihres Leibes und ihrer ſelbſt, als in ihrem Geſichtspuncte, gegründet. Wenn

nun dieſe Vorſtellung der ganzen Welt geändert wird: ſo muß auch ihr Grund, oder der Ort des Leibes und der Seele, geändert, und alſo muß der Leib und die Seele bewegt werden §. 206. Nun ändert ſich, die Vorſtellung der ganzen Welt in der Seele, beſtändig §. 739. Folglich muß auch der Geſichtspunct beſtändig verändert, und die Seele beſtändig bewegt werden. Indem alſo die Seele durch ihre Vorſtellungskraft, ihre Vorſtellung der ganzen Welt, beſtändig verändert: ſo verändert ſie auch durch dieſe Kraft beſtändig ihren Geſichtspunct, das iſt, ihren Ort, und den Ort ihres Leibes. Es iſt demnach klar, daß die Seele durch ihre Vorſtellungskraft nicht nur ſich ſelbſt, ſondern auch ihren Leib bewege. Solte nun gleich dieſe Betrachtung nicht zureichen, völlig zu erklären, wie es zugehe, daß durch eine Vorſtellungskraft Bewegungen entſtehen: ſo wird ſie doch zureichend ſeyn, zu zeigen, daß es der Vorſtellungskraft nicht ſchlechterdings widerſpreche, wenn man annimt, daß durch ſie Bewegungen gewürkt werden.

§. 747.

Nun ſind wir im Stande, uns einen richtigen Begrif, von dem Weſen und der Natur der menſchlichen Seele, zu machen. Nemlich die menſchliche Seele iſt eine Vorſtellungskraft, welche ſich die Welt, nach der Stellung des menſchlichen Leibes, eines Theils deutlich vorſtelt §. 735. Dieſe Kraft iſt die Subſtanz der menſchlichen Seele, und die menſchliche Seele ſelbſt im Ganzen betrachtet. Nun iſt das Weſen eines iedweden Dinges ſeine innerliche Möglichkeit §. 51. Folglich iſt **das Weſen der menſchlichen Seele** das Erkenntnißvermögen, ſich die Welt, nach der Stellung des menſchlichen Leibes, eines Theils deutlich vorzuſtellen §. 173. Und da die Natur eines iedweden Dinges, der Inbegrif aller innerlichen Beſtimmungen deſſelben iſt, welche die Urſachen ſeiner Handlungen und Leiden ſind §. 396. ſo beſteht, die **Natur der menſchlichen Seele**, in dem Inbegriffe aller innerlichen Beſtimmungen ihrer Vorſtellungskraft der Welt, in ſo

ferne

ferne ſie, durch die Stellung des menſchlichen Leibes in der Welt, eben ſo und nicht anders beſtimt ſind. Wir haben ja bisher gewieſen, daß aus dieſen Beſtimmungen die Würklichkeit aller Vorſtellungen, Begierden und Bewegungen, flieſſen, welche die Seele würkt §. 740-746. Folglich haben wir uns überzeugt, daß in dieſen Beſtimmungen, in der That, die Natur der menſchlichen Seele, beſtehe. Wir rechnen alſo, zu dieſer Natur, nicht nur das Weſen der Seele als einen Theil; ſondern auch alle Erkenntnißvermögen, alle Begehrungsvermögen, ſamt dem Bewegungsvermögen: wie auch alle beſondere würkliche Beſtimmungen und zufällige Beſchaffenheiten, welche die Vorſtellungskraft der menſchlichen Seele, durch die beſondere Stellung des menſchlichen Leibes in der Welt, erhält. Einem iedweden nachdenkenden Leſer muß, gleich auf den erſten Blick, klar ſeyn: daß ein Menſch, dem dieſe Natur einer gewiſſen menſchlichen Seele völlig bekannt wäre, im Stande ſeyn würde, vollkommen einzuſehen, warum dieſe Seele die Welt ſich eben ſo und nicht anders vorſtelt, warum eben dieſe und keine andere Vorſtellungen in ihr mehr oder weniger klar ſind, warum ſie eben dieſes und nichts anders begehrt, kurz, warum eben dieſe und keine andere natürlichen Veränderungen in ihr würklich ſind. Ob wir nun gleich keine Hofnung haben, irgends einmal, zu einer ſo vollſtändigen Erkenntniß der Natur irgends einer menſchlichen Seele, zu gelangen: ſo beſtätiget doch dieſe Betrachtung, daß wir den wahren Begrif der Natur der menſchlichen Seele angenommen haben. Einige Weltweiſe ſagen, daß, die Vorſtellungskraft der Welt ſelbſt, die Natur der menſchlichen Seele ſey. Allein dieſe Kraft iſt die Seele, und enthält alſo die Natur der Seele in ſich, ſie iſt aber nicht ſelbſt dieſe Natur. Und wenn einige ſagen, daß das Weſen der Seele in dieſer Kraft beſtehe, ſo iſt es ein gefährlicher Irrthum, wenn man das Wort Weſen hier in derjenigen Bedeutung nimt, welche wir ihm in der Ontologie beygelegt haben. Nach

dieſer Bedeutung iſt, das Weſen, ſchlechterdings nothwendig. Die Vorſtellungskraft der Welt aber, oder die Seele ſelbſt, iſt ein zufälliges Ding §. 739.

§. 748.

Alles demnach, was in der menſchlichen Seele durch ihre Vorſtellungskraft, vermöge ihrer verſchiedenen Vermögen, nach der Lage ihres Leibes, und nach den Geſetzen aller ihrer Vermögen, würklich wird, iſt **in der menſchlichen Seele natürlich**, oder es iſt in ihr nicht übernatürlich §. 406. So iſt ein Traum natürlich, wenn ihn die Seele ſelbſt, nach den Geſetzen der Einbildungskraft, des Dichtungsvermögens u. ſ. w. würkt. Selbſt die freyen Handlungen der Seele ſind, nach dieſer eigentlichen Erklärung des Worts, natürliche Handlungen. Und man würde auf eine kindiſche Art mit dem Worte ſpielen, wenn man die freyen Handlungen nicht für natürlich halten wolte, weil ſie nicht blos natürlich ſind §. 700. Denn durch blos natürliche Handlungen verſteht man nicht natürliche Handlungen überhaupt; ſondern nur ſolche natürliche Handlungen, die zugleich natürlich nothwendig ſind. Alles was nun in der menſchlichen Seele natürlich iſt, und auf andere natürliche Veränderungen derſelben folgt, das **erfolgt nach dem Laufe der Natur in der menſchlichen Seele**. Und was nach dieſem Laufe erfolgt, ſamt allen denjenigen natürlichen Veränderungen, welche in der Seele neben andern natürlichen Veränderungen zugleich da ſind, das **geſchieht nach der Ordnung der Natur in der menſchlichen Seele** §. 410. 411. 412. Es gibt demnach einen Lauf und eine Ordnung der Natur in der menſchlichen Seele, welche wir durch die ganze Pſychologie bisher haben kennen lernen. Wenn z. E. das ſtärkere Licht in der Seele das ſchwächere verdunkelt, ſo geſchieht dieſes nach der Ordnung der Natur der menſchlichen Seele; und es geſchieht nach dem Laufe ihrer Natur, wenn auf ein Vergnügen eine Begierde erfolgt, oder wenn eine Empfindung und Leidenſchaft nach und nach mit der

Zeit abnehmen. Im Gegentheil würde eine Veränderung in der menſchlichen Seele unnatürlich ſeyn, wenn ſie durch die Kraft der Seele, nach den Geſetzen ihrer verſchiedenen Vermögen, nicht hervorgebracht würde; und wenn ſie noch dazu auch nicht, durch die Natur irgends eines andern endlichen Dinges, gewürkt würde, ſo wäre ſie in der menſchlichen Seele übernatürlich §. 413. Es iſt ungemein nützlich, wenn man alles, was wir in der Coſmologie von dem Natürlichen, Unnatürlichen und Uebernatürlichen, bemerkt haben, auf die menſchliche Seele anwendet: denn das iſt der einzige Weg, auf welchem man den Unglauben und den Aberglauben vermeiden kan. Es giebt Naturaliſten, welche eben deswegen alles Uebernatürliche in der menſchlichen Seele leugnen, weil ſie die Natur derſelben ſo wenig kennen. Es giebt aber auch Schwärmer und Abergläubiſche, welche eben um dieſer Urſach willen vieles für übernatürlich in der Seele halten, ſo doch ſehr natürlich iſt. Wer Natur und Gnade, das Natürliche und Uebernatürliche in der menſchlichen Seele, von einander unterſcheiden will, der muß die Kräfte der Seele recht genau kennen. Und da ſich, aller dieſer Erkenntniß ohnerachtet, kein Menſch rühmen kan, daß ihm in der Natur der Seele nichts mehr unbekannt ſey: ſo wird ſich nicht einmal der beſte Kenner der menſchlichen Seele rühmen, daß er allemal im Stande ſey, Natur und Gnade von einander zu unterſcheiden. Was ſoll man alſo von denen Leuten ſagen, welche kaum wiſſen, daß ſie eine Seele haben, welche ſich um die Kenntniß derſelben gar nicht bekümmern, und welche die Weltweisheit ſo ſehr verachten, daß ſie ſich gar nicht einmal die Mühe nehmen, die Pſychologie zu unterſuchen, und welche ihrer tiefen Unwiſſenheit ohnerachtet ſich unterfangen, zu beſtimmen, was in ihnen oder andern Menſchen die Natur oder die Gnade thut? Solche Leute werden, durch ihre erbärmliche Unwiſſenheit, verleitet, daß ſie einen jeden andächtigen Gedanken, eine jede gottesfürchtige Begierde, und wohl gar eine jede andächtige Träumerey

rey für eine übernatürliche Würkung der Gnade GOttes halten. Ja ſie geben wohl gar vor, daß ſie es recht fühlen, wie der Geiſt GOttes in ihrer Seele geſchäftig ſey.

§. 749.

Das Wort natürlich iſt, in allen Wiſſenſchaften, einer erſtaunlichen Zweydeutigkeit unterworfen, ſonderlich wenn es von der menſchlichen Seele gebraucht wird. In dem vorhergehenden Abſatze habe ich dieſes Wort, in ſeiner eigentlichen Bedeutung, genommen. Damit man aber die Wortſtreitigkeiten in allen Fällen, wo dieſes Wort gebraucht wird, deſto beſſer vermeiden könne: ſo will ich noch einige der vornehmſten Bedeutungen anmerken, welche dieſes Wort manchmal bekomt. Einmal verwechſelt man ofte, einen Theil der Natur der menſchlichen Seele, mit der ganzen Natur, und nennt nur dasjenige natürlich, was nur durch einen Theil der Natur gewürkt wird. So machen es manche Gottesgelehrte. Die Erbſünde iſt ein Theil unſerer Natur, und wenn ſie von natürlichen Werken der Menſchen reden: ſo verſtehen ſie darunter blos die Handlungen der Menſchen, die aus der Erbſünde flieſſen, oder in ſo ferne ſie aus derſelben flieſſen. Daher wollen ſie den Naturwerken gar keine Rechtmäßigkeit zuſchreiben, und wenn man ihren Worten glauben ſolte, ſo iſt die Natur der menſchlichen Seele ein ſo vollkommenes Scheuſal, daß ſo gar ihre Tugenden nur glänzende Laſter ſind. Zum andern gibt es gewiſſe beſondere Beſtimmungen, zufällige Beſchaffenheiten, und Zuſtände der Natur, welche einen beſondern Namen bekommen haben. Was nun aus der Natur der Seele fließt, in ſo ferne ſie auf eine gewiſſe beſondere Art beſtimt, und eingerichtet iſt, und in ſo ferne ſie ſich in einem gewiſſen beſondern Zuſtande befindet: das bekomt einen gewiſſen beſondern Namen, und das übrige Natürliche wird ſchlechtweg natürlich genennt. Z. E. was uns angebohren wird, heißt manchmal ſchlechtweg natürlich; weil dasjenige Natürliche, was wir nach und nach durch unſere Handlungen würklich machen, etwas erlang=

langtes genennt wird. Die angebornen Rechte heiſſen natürliche Rechte, und das Recht über ein Haus, welches man kauft, heißt ein erlangtes Recht. Das Natürliche heißt manchmal dasjenige, was nicht künſtlich iſt; weil das Künſtliche, durch einen beſondern regelmäßigen Gebrauch unſerer Kräfte, hervorgebracht wird. In dem geſellſchaftlichen Zuſtande entſteht ein gewiſſer Zuſtand unſerer Natur, und was alſo auch auſſer dem geſellſchaftlichen Zuſtande in uns natürlicher Weiſe ſtat findet, das nennt man ſchlechtweg natürlich. Man ſagt, die Gewohnheit ſey die andere Natur, und daher nennt man dasjenige natürlich, was nicht von den Gewohnheiten abhanget. Desgleichen nennt man auch natürlich, was nicht willkührlich iſt. Unterdeſſen ſieht ein iedweder, daß das Erlangte, Geſellſchaftliche, Willkührliche, Künſtliche u. ſ. w. ebenfals etwas Natürliches iſt, wenn es anders nicht ein Wunderwerk ſeyn ſoll. Ein verſtändiger Menſch kan, bey den zweydeutigſten Wörtern, ſehr leicht den Wortſtreit verhüten, wenn er ſich nur die Mühe gibt, ſich mit ſeinem Gegner, über der Bedeutung derſelben, zu verſtändigen.

§. 750.

Wenn einige Weltweiſe von der Natur der menſchlichen Seele handeln, und fragen, worin dieſelbe beſtehe? ſo halten ſie es für ganz unentbehrlich, bey der Beantwortung dieſer Frage zu unterſuchen, ob die Seele einfach ſey, oder nicht, ob ſie eine Materie ſey, oder ob ſie keine Materie ſey? Einige bilden ſich wohl gar ein, daß man ſo lange gar nichts, oder ſehr wenig von der Natur der menſchlichen Seele verſtehe, bis man nicht ausgemacht habe, daß ſie entweder eine einfache oder materielle Subſtanz ſey. Allein es nutzt uns, bey der Unterſuchung der Natur der Seele, ſehr wenig, wenn wir uns in dieſe Unterſuchung einlaſſen. Man mag entweder annehmen, daß die Seele einfach ſey, oder materiel: ſo können wir in beyden Fällen, mit gleichem Vortheil und mit gleicher Schwierigkeit, die Vermögen und Kräfte der Seele, ihre Erkenntniß

niß ihre Begierden, und die mannigfaltigen Veränderungen derſelben erklären. Folglich iſt es in unſerer Erkenntniß, und in unſern Unterſuchungen der menſchlichen Seele, vergeblich, wenn man annimt, daß ſie einfach, oder daß ſie materiel ſey. Das einzige, was hier in Betrachtung gezogen werden kan, beſteht darin: ob der Materialiſmus, in Abſicht auf die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele, gefährlich ſey. Ich habe nemlich in der Ontologie ſo wohl, als auch in der Coſmologie, die Gründe überhaupt angeführt, warum ich die Lehre von den einfachen Dingen in meiner Metaphyſik mit Stillſchweigen übergehe. Folglich kan ich mich hier in gar keine Unterſuchung über die Frage einlaſſen, ob die menſchliche Seele einfach oder materiel ſey? Damit nun niemand denke, als räumte ich den Materialiſmus, der doch ein ſo gefährlicher Irrthum ſey, nicht aus dem Wege: ſo will ich zeigen, daß **der pſychologiſche Materialiſmus**, oder die Meinung, daß die Seele ein materielles, körperliches, zuſammengeſetztes Ding ſey, gar nicht zu den gefährlichen Irrthümern der Menſchen müſſe gerechnet werden. Ich habe ſchon §. 361. erwieſen, daß der Materialiſmus überhaupt in vielen Stücken, die ihm zur Laſt gelegt werden, ohne alle Gefahr könne angenommen werden. Und es iſt alſo hier weiter nichts nöthig, als zu zeigen, daß der pſychologiſche Materialiſt nichts behaupte, welches der Unſterblichkeit der Seele nachtheilig ſeyn könne. Man rechnet auch diejenigen zu den Materialiſten, welche die menſchliche Seele für keine Subſtanz, ſondern für ein bloſſes Accidenz des Körpers halten. Allein dieſe Weltweiſe irren handgreiflich, weil wir mit Gewißheit erwieſen haben, daß die Seele eine Subſtanz ſey, und folglich kan ſie kein bloſſes Accidenz des Körpers ſeyn. Uebrigens aber kan es uns hier gleichviel gelten, ob der Materialiſt die menſchliche Seele für einen materiellen Atomus hält, und ein ſolcher Atomus iſt überhaupt eine Chimäre §. 394. oder für eine mehr oder weniger ſubtile Materie. So viel iſt alſo klar, daß, einmal, aus dem Mate-

rialiſmus folge, daß die Seele ſterben könne. Denn alle Materie in dieſer Welt iſt zufällig, und kan folglich ihre Würklichkeit verliehren. Es muß demnach eine materielle Seele zu ſeyn aufhören, und ſterben können. Allein eben dieſes muß auch derjenige behaupten, welcher die Seele für eine einfache Subſtanz hält. Sie iſt dem ohnerachtet zufällig, und kan dennoch ſterben. Zum andern muß ein pſychologiſcher Materialiſt behaupten, die Seele könne durch die Verweſung untergehen und ſterben. Nemlich **die Verweſung eines Dinges** beſteht, in dem Untergange deſſelben durch eine Zertheilung; oder wenn die Theile auſſer Theile von einander getrennt werden, und das Ding, welches aus ihnen zuſammengeſetzt war, dadurch untergeht, ſo verweſet daſſelbe Ding. So verweſet der menſchliche Körper nach dem Tode, indem er zertheilt wird, indem ſeine auſſer einander befindlichen Theile von einander fallen, und von einander getrennt werden, und eben ſo verfault das Holz u. ſ. w. Weil nun eine iedwede Materie theilbar iſt §. 392. ſo muß ein pſychologiſcher Materialiſt nothwendig behaupten, daß die menſchliche Seele verweſen, und durch die Verweſung untergehen und ſterben könne. Der ganze Unterſchied eines Materialiſten und eines Weltweiſen, welcher die Seele nicht für materiel hält, beſteht alſo in dieſem Puncte nur darin: daß, da beyde die Seele für ſterblich halten müſſen, der erſte eine Art des Todes bey der menſchlichen Seele für möglich hält, die der andere, weil er ſie für einfach hält, als ſchlechterdings unmöglich anſieht. Unterdeſſen kan doch der Materialiſt daraus nicht ſchlieſſen, daß die Seele würklich verweſen werde. Wolte er ſagen, die menſchliche Seele beſtehe aus einer eben ſo groben Materie als der Körper, und werde alſo im Tode durch eben die Urſachen aufgelöſt, durch welche der Körper in Verweſung geht: ſo erwartet man, bis dieſe Stunde noch vergeblich, den Beweis dieſes ganz willkührlichen Einfals. Wer die Lehre von der Unſterblichkeit der Seele gründlich unterſucht, der weiß, daß das ewige Leben der Seele und ihre

unauf=

unaufhörliche Fortdauer, von der Erhaltung und dem Rathſchluſſe GOttes abhange. Da nun GOtt eben ſo wohl eine Materie ewig erhalten kan, als eine einfache Subſtanz: ſo kan ſich ein Materialiſt eben ſo leicht, durch eben die Grundſätze, von der Unſterblichkeit und dem ewigen Leben der menſchlichen Seele, überzeugen, als derjenige, welcher die Seele für einfach hält. Es iſt demnach der pſychologiſche Materialiſmus, ſeiner Natur nach, ein ſehr unſchuldiger Irrthum; und man kan es daher eines iedweden eigenem Belieben anheim ſtellen, ob er ſich in die Unterſuchung dieſer Sache einlaſſen will, oder nicht.

§. 751.

Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ein endliches Ding in ein unendliches ſolte verwandelt werden können. Denn ein endliches Ding iſt zufällig §. 193. und ein unendliches iſt zugleich das nothwendige Ding §. 192. Folglich müſte, durch dieſe Verwandelung, etwas zufälliges in etwas ſchlechterdings nothwendiges verwandelt werden. Das Gegentheil des Zufälligen iſt an ſich möglich, aber das Gegentheil des ſchlechterdings Nothwendigen iſt an ſich unmöglich §. 104. 106. Folglich müſte, bey dieſer Verwandelung, das Gegentheil des Dinges ſeine innerliche Möglichkeit verliehren und ſchlechterdings unmöglich werden. Allein die innerliche Möglichkeit iſt ſchlechterdings nothwendig, und unveränderlich §. 108. 126. Was alſo einmal innerlich möglich iſt, das bleibt ewig und unveränderlich auf dieſe Art möglich. Und wenn ein Ding demnach einmal endlich und zufällig iſt, ſo bleibt ſein Gegentheil beſtändig innerlich möglich, und es bleibt alſo ſelbſt beſtändig zufällig und endlich. Und es iſt daher ungereimt zu ſagen, daß ein endliches Ding in ein unendliches verändert werden könne. Das Endliche hat allemal gewiſſe weſentliche und unveränderliche Schranken, welche ihm müſten genommen werden, wenn es unendlich werden ſolte, und dieſes zu behaupten iſt offenbar abgeſchmackt. Nun iſt, die menſchliche Seele, ein endliches und zufälliges Ding §. 739.

Folglich iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß ſie ein unendliches Ding werden ſolte. Die **Vergötterung** iſt die Verwandelung eines Menſchen, oder einer menſchlichen Seele, in ein unendliches Ding. Und es iſt demnach klar, daß die Vergötterung unmöglich ſey. Kein Menſch kan vergöttert werden. Wenn man, die Vergötterungen der Menſchen im Heydenthume und im Pabſtthume, als Verwandelungen der Menſchen in wahrhaftig unendliche Weſen betrachtet, ſo ſind es offenbare Ungereimtheiten. Wenn aber darunter die Verſetzung der Menſchen unter diejenigen Weſen verſtanden wird, die zwar endlich ſind, deren ſich aber die höchſte Gottheit bedienet, um die Welt zu regieren, und welche daher eine ausnehmende Verehrung verdienen: ſo kan man ſie durch dieſen Satz, den ich ietzo erwieſen habe, nicht widerlegen. Und wenn ein Chriſt glaubt, daß der Menſch JEſus, und ſonderlich ſeine Seele, durch die Vereinigung mit der Gottheit, wahrhaftig unendlich geworden, und in der That unendliche Vollkommenheiten eigenthümlich überkommen habe: ſo behauptet er in der That, daß die Menſchheit Chriſti vergöttert worden, und er behauptet alſo einen groſſen und abſcheulichen Irrthum.

§. 752.

Alle endliche Dinge können, philoſophiſch und mathematiſch, erkannt werden §. 191. Nun iſt, erſtlich, die menſchliche Seele ein endliches und zufälliges Ding §. 739. Folglich kan ſie philoſophiſch und mathematiſch erkannt werden, und es iſt demnach die Pſychologie eine mögliche Wiſſenſchaft. In dieſer Wiſſenſchaft unterſucht man ja die Beſchaffenheiten und Gröſſen der menſchlichen Seele, ihrer verſchiedenen Kräfte und Veränderungen, auf eine vernünftige und philoſophiſche Art; und es irren demnach diejenigen gewaltig, welche die Pſychologie überhaupt für ein unmögliches Unternehmen anſehen. Zum andern iſt der menſchliche Körper, wie alle Körper, ein endliches und zufälliges Ding. Folglich kan er ebenfals philoſophiſch und mathe-

matiſch

matiſch unterſucht werden, und alle diejenigen Wiſſenſchaften, welche dieſe Unterſuchungen zur Abſicht haben, ſind mögliche Wiſſenſchaften. Und da nun, drittens, der Menſch aus einer menſchlichen Seele, und aus einem menſchlichen Körper beſteht: ſo beſteht er aus zwey endlichen und zufälligen Theilen, und iſt alſo ſelbſt ein endliches und zufälliges Ding. Folglich kan der Menſch, philoſophiſch und mathematiſch, erkannt werden. **Die Anthropologie** iſt die Wiſſenſchaft von dem Menſchen, und ſie iſt entweder eine **philoſophiſche**, oder **mathematiſche Anthropologie.** Jene unterſucht die Beſchaffenheiten des Menſchen auf eine gelehrte Art, und dieſe ſeine Gröſſen. **Die allgemeine Anthropologie** beſchäftiget ſich mit ſolchen Unterſuchungen, die alle Menſchen betreffen; **die beſondere** aber unterſucht die Beſchaffenheiten der verſchiedenen Arten der Menſchen, z. E. die Charactere der verſchiedenen Völker. Dieſe Wiſſenſchaften ſind alſo insgeſamt möglich, und wenn man ſie auf einen einzelnen Menſchen anwendet, z. E. auf ſich ſelbſt, ſo entſteht daher die Kenntniß der Menſchheit, ſo wie ſie in dieſem oder jenem einzeln Menſchen insbeſondere beſchaffen iſt. Die Anthropologie, oder die Lehre von dem Menſchen, iſt für uns die allernöthigſte, wichtigſte, fruchtbarſte und nützlichſte Wiſſenſchaft, welche uns zu der Selbſterkenntniß verhilft, ohne welcher wir auf keinerley Art glückſelig werden können. Daher man mit Recht ſagen kan, daß alle unſer Wiſſen billig anthropologiſch ſeyn müſſe. Die ganze Pſychologie iſt ein Theil der Anthropologie. Nun iſt nicht zu leugnen, daß nichts ſchwerer zu erkennen ſey, als der Menſch, und daher iſt eine Wiſſenſchaft nöthig, welche man die **Anthropognoſie** nennt, welche die Regeln enthält, die man beobachten muß, wenn man den Menſchen will kennen lernen. Und es wäre zu wünſchen, daß dieſe Wiſſenſchaft recht angebauet würde.

Das andere Capitel,

von den

Verhältniſſen der menſchlichen Seele gegen andere Dinge in der Welt.

§. 753.

Die menſchliche Seele iſt, als ein endliches würkliches Ding §. 739. ein Theil dieſer Welt §. 292. Folglich iſt ſie, auſſer und neben den übrigen Subſtanzen und Dingen, in der Welt würklich, und macht mit ihnen zuſammengenommen die ganze Welt aus. Indem ſie alſo, mitten unter den übrigen endlichen Dingen, vor ſich würklich iſt: ſo hat ſie in der Welt einen beſtimten Ort, und ſteht gegen alle übrige Dinge auſſer ihr in gewiſſen Verhältniſſen §. 363. Nun kommen, auſſer einer iedweden menſchlichen Seele, in dieſer Welt zuerſt die übrigen menſchlichen Seelen zu betrachten vor; und da wollen wir nicht nur bemerken, daß eine iedwede menſchliche Seele, mit allen übrigen menſchlichen Seelen, doch in verſchiedenen Graden, verbunden ſey §. 319. ſondern daß auch alle menſchliche Seelen eines Theils von einander verſchieden ſind, andern Theils aber auch eine allgemeine Aehnlichkeit und Gleichheit mit einander haben §. 201. 208-211. Folglich ſind, erſtlich, alle menſchliche Seelen von einander unterſchieden, ſie ſind ſämtlich einander unähnlich und ungleich. Es iſt demnach ſchlechterdings unmöglich, daß es auch nur zwey menſchliche Seelen geben ſolte, die vollkommen einerley Erkenntniß und Begierden haben ſolten. Alle Menſchen ſind einander, in allen ihren Empfindungen, Einbildungen, Beurtheilungen, Bewegungsgründen, in allen Arten ihrer Vorſtellungen und Begierden, unähnlich und ungleich; ſo viel Köpfe, ſo viel Sinne. Und wer kan alſo verlangen, daß ein anderer eben ſo denke und geſinnt ſeyn ſolle, als er ſelbſt? Eine iedwede menſchliche Seele befindet ſich ja an einem andern Orte, als eine iedwede andere. Und da

ſie

ſie ſich alſo die Welt aus einem andern Geſichtspuncte vorſtelt, als eine iedwede andere: ſo muß ſie auch in allen ihren Vorſtellungen, Begierden und Veränderungen, etwas ihr eigenes haben, wodurch ſie von allen übrigen menſchlichen Seelen verſchieden iſt. Unterdeſſen iſt eine menſchliche Seele von der andern immer mehr verſchieden, als von einer andern; und folglich kan und muß es einige menſchliche Seelen geben, unter welchen eine ſo groſſe Verſchiedenheit angetroffen wird, als nur irgends zwiſchen Dingen von einerley Art ſtat finden kan. Ja, dieſes kan gar ſo weit gehen, daß die Verſchiedenheit einiger menſchlichen Seelen ſo groß iſt, daß man vor derſelben ihre Aehnlichkeit kaum merken kan. Und das beſtätiget auch die Erfahrung. Wie erſtaunlich verſchieden iſt nicht die Denkungsart und Geſinnung eines Hottentotten, eines wilden Americaners, von der Denkungsart und Geſinnung eines Europäers? Kaum ſolte man glauben, daß ſie Dinge von einer Art wären? Zum andern ſind auch alle menſchliche Seelen einander, in gewiſſer Abſicht, ähnlich und gleich. Daher iſt kein Volk auf dem Erdboden, mit dem ein Menſch aus einer andern Völkerſchaft nicht in eine Bekanntſchaft gerathen, und ſprechen könnte. Und man kan ſagen, daß manche menſchliche Seelen einander in einem ſo hohen Grade ähnlich und gleich ſeyn können, was ſowohl ihre Denkungsart als auch ihre Geſinnung betrift, daß man ihre Verſchiedenheit nicht ſonderlich merken kan. Daher die ſo genaue Uebereinſtimmung, der Meinungen und Neigungen mancher Menſchen, entſteht. Da nun zugleich alle menſchliche Seelen eine Vollkommenheit haben, ſo ſind ſie den Graden ihrer Vollkommenheit nach ſämtlich von einander unterſchieden. Eine menſchliche Seele iſt die unvollkommenſte, und eine die vollkommenſte unter allen, und die letzte iſt ohne Zweifel die menſchliche Seele Chriſti §. 377. Auch dieſe Verhältniſſe der menſchlichen Seelen gegen einander tragen ſehr viel, zu der bewundernswürdigen Vollkommenheit der ganzen Welt, bey. Es ſind in dieſer Welt, un=

unendlich viele menſchliche Seelen, würklich. Dieſe ſind ſämtlich von einander verſchieden. Was für Mannigfaltigkeit und Abänderung iſt nicht in dem einzigen Geſchlechte der denkenden Subſtanzen anzutreffen, welche wir die menſchlichen Seelen nennen! Wie erfindungsreich muß nicht der göttliche Verſtand seyn, da er, in einem einzigen Geſchlechte der denkenden Subſtanzen, ſo eine unerforſchliche und unendliche Mannigfaltigkeit anzubringen im Stande geweſen!

§. 754.

Wenn wir hier vorausſetzen, daß es, auſſer den menſchlichen Seelen, noch viele andere Arten denkender Subſtanzen in der Welt gebe, Seelen der unvernünftigen Thiere und endliche Geiſter: ſo können wir ebenfals zweyerley behaupten. Erſtlich eine iedwede menſchliche Seele iſt, von allen übrigen denkenden Subſtanzen in der Welt, unterſchieden, von einigen mehr von andern weniger. Und es muß alſo denkende Weſen in der Welt geben, von welchen die menſchliche Seele in einem ſo hohen Grade verſchieden iſt, daß es unmöglich iſt, daß in dieſer Welt, zwiſchen zwey denkenden Subſtanzen, noch eine gröſſere Verſchiedenheit ſeyn ſolte. Daher kan es denkende Weſen geben, von deren Denkungsart, Empfindungen, Geſinnungen und Neigungen, wir uns gar keinen beſtimten Begrif machen können. Und zum andern iſt auch eine iede menſchliche Seele, allen übrigen denkenden Subſtanzen, in dieſer Welt ähnlich und gleich, einigen mehr andern weniger. Und es giebt alſo gewiſſe denkende Subſtanzen in dieſer Welt, mit denen die menſchlichen Seelen ſo genau übereinſtimmen, als nur irgends Dinge von verſchiedener Art mit einander übereinſtimmen können. Ein fleißiger Naturforſcher wird daher gewahr werden, daß z. E. zwiſchen manchen zamen Thieren und Menſchen, eine bewundernswürdige Uebereinſtimmung angetroffen wird. Auch dieſe Betrachtung leitet einen nachdenkenden Menſchen, auf eine angenehme Art, zu der Bewunderung der Tiefe der Weisheit und der Erkenntniß GOttes. Wie nützlich und angenehm iſt es nicht, wenn

wenn man die uns bekannten denkenden Weſen in der Welt mit den Menſchen vergleicht, auf ihre Handlungen achtung giebt, und daraus die Verſchiedenheit und Uebereinſtimmung ihrer Denkungsarten und Geſinnungen, mit Wahrſcheinlichkeit zu erkennen ſucht.

§. 755.

Wenn wir hier vorausſetzen, daß dieſe Welt die beſte ſey, und daß es in derſelben, auſſer den menſchlichen Seelen, noch andere endliche Geiſter und denkende Subſtanzen gebe, dergleichen die Seelen der unvernünftigen Thiere ſind: ſo iſt unleugbar, daß die menſchliche Seele, mit allen dieſen Geiſtern und denkenden Subſtanzen, nicht nur in einer allgemeinen Verbindung ſtehe, und daß ſie alſo zur Geiſterwelt gehöre §. 375. ſondern daß auch dieſe ihre Verbindung ſo groß ſey, als ſie irgends in einer möglichen Welt ſeyn kan §. 434. Wir wiſſen freylich von dieſer Verbindung nicht viel zu ſagen, unterdeſſen iſt unleugbar, daß es unmöglich ſey, daß eine menſchliche Seele, mit mehrern andern endlichen Geiſtern und denkenden Subſtanzen, in einem gleichen Grade verbunden ſeyn ſolte, und auf eine vollkommen ähnliche Art §. 208-211. Folglich hat, in der beſten Welt, eine iedwede menſchliche Seele einen gewiſſen endlichen Geiſt, mit dem ſie ſtärker verbunden iſt, als mit einem iedweden andern endlichen Geiſte. Und dieſer Geiſt ſteht entweder mit ihr in einer ſolchen Verbindung, daß dadurch ihre Vollkommenheit mehr befördert wird, als ihre Unvollkommenheit; oder ihre Unvollkommenheit wird dadurch mehr befördert, als ihre Vollkommenheit. In dem erſten Falle kan man dieſen Geiſt den **guten Geiſt**, den Schutzengel, oder den Genius eines **Menſchen** nennen, in dem andern Falle aber den **böſen Geiſt**. Folglich hat eine iedwede menſchliche Seele entweder einen guten, oder böſen Geiſt, oder beyde zugleich, und zwar von der Geburt an. Die heilige Schrift ſetzt dieſe Meinung auſſer Zweifel, indem ſie uns die guten Engel als gute Geiſter der Menſchen beſchreibt, und die Teufel als

die böſen Geiſter. Chriſtus verſichert, daß ein iedes Kind ſeinen Engel habe. Und es iſt bekannt, daß die Meinung von dem Genius eines Menſchen, eine ſehr alte philoſophiſche Meinung, ſey. Nur muß man ſich hier in acht nehmen, daß man nicht etwa, dieſe Verbindung der menſchlichen Seele mit einem guten oder böſen Geiſte, gar zu genau erklären und beſtimmen wolle. Denn alsdenn iſt es ſehr leicht, eine unendliche Menge artiger Meinungen zu erfinden; allein man erfindet auch alsdenn nichts weiter, als höchſtens einen artigen philoſophiſchen Roman. So kan man auch mit Recht ſagen, daß eine iedwede menſchliche Seele mit allen übrigen denkenden Subſtanzen, die keine Geiſter ſind, in Verbindung ſtehe, und zwar mit einer am ſtärkſten. Und dieſes beſtätiget die Erfahrung bey den Thieren, mit denen wir zugleich dieſen Erdboden bewohnen. Wir Menſchen ſind in Abſicht auf dieſelben in der That, was die Engel und Teufel, nach Ausſage der Bibel, in Abſicht auf uns ſind. Mancher Menſch geht unter den Thieren beſtändig wie ein brüllender Löwe herum, und ſucht, welches er verſchlinge. Viele Thiere aber haben auch an den Menſchen gute Engel, und gutthätige Schutzgeiſter.

§. 756.

Weil in der beſten Welt alle Theile, in der allergröſten Verbindung, mit einander ſtehen §. 434. ſo ſteht auch die menſchliche Seele, mit allen Körpern in derſelben, in der gröſten Verbindung, die in der Welt möglich iſt. Sie beſteht an einem gewiſſen Orte, mitten unter den Körpern, vor ſich, und folglich kan ſie unmöglich allen Körpern in der Welt gleich nahe ſeyn. Einige Körper ſind dem Orte nach freylich ſehr weit von ihr entfernt, und mit denen ſteht ſie in einer ſehr entfernten Verbindung. Andere ſind ihr näher, und mit denen iſt ſie auf eine nähere Art verbunden. Ein Körper aber iſt ihr dem Orte nach der nächſte, und mit dem iſt ſie am nächſten verbunden. Und da ſie nun in alle Körper würkt §. 442. ſo kan ſie nur, am nächſten

und unmittelbar, in denjenigen würken, der ihr dem Orte nach am nächſten iſt §. 220. und das iſt derjenige Körper, mit dem ſie in der genaueſten Gemeinſchaft ſteht, und den man den ihrigen nennt. Dieſe Sache hat nicht die geringſte Schwierigkeit, indem uns die Erfahrung lehrt, daß unſere Seele in dieſem Leben, mit einem gewiſſen Körper, in der allergenaueſten Gemeinſchaft ſtehe. Und hier kan die Frage, von dem Sitze der menſchlichen Seele, unterſucht werden. Nemlich man verſteht durch **den Sitz der menſchlichen Seele** den Inbegrif der Subſtanzen, welche dem Orte nach mit ihr auf eine nähere Art verbunden ſind. Da nun ein iedweder Körper ein Inbegrif vieler Subſtanzen iſt, ſo kan man denjenigen Körper den Sitz der Seele nennen, welcher mit ihr dem Orte nach auf eine nähere Art verbunden iſt. Daher kan man den Erdboden, den Sitz der menſchlichen Seele, nennen, in Abſicht auf die übrigen Planeten und groſſen Weltkörper. Und es iſt unleugbar, daß der Leib einer iedweden menſchlichen Seele, unter allen Körpern dieſes Erdbodens, ihr Sitz ſey; weil ſie näher in ihn würkt, als in alle andere Körper. Unſere Seele würkt unmittelbar, in ihren Körper, und wenn ſie in andere Körper würken will, ſo muß ſie es vermittelſt ihres Körpers thun. Folglich wäre es ungereimt zu ſagen, daß die menſchliche Seele auſſer ihrem Leibe, viele Meilweges von ihm entfernt, ſeyn könne: denn ſo bald zwiſchen ihr und ihrem Körper andere Dinge würklich wären, ſo bald könnte ſie nicht mehr unmittelbar in ihn würken, und er würde alſo nicht mehr ihr Körper ſeyn. In der ſtrengſten Bedeutung verſteht man, durch den Sitz der Seele, den Theil ihres Leibes, dem ſie dem Orte nach am nächſten iſt. Denn da ſie, als eine einzige einzelne Subſtanz unmöglich, allen Theilen ihres Leibes, gleich nahe ſeyn kan: ſo muß ſie einem Theile am nächſten ſeyn. Und man kan ſagen, es ſey unſerm Gefühle nach gewiß, daß die Seele im Gehirne ſitze. Daſelbſt fühlen wir unſere Gedanken, und wo unſere Gedanken ſind, muß auch unſere Seele ſeyn. Und

da

da die Seele vermittelſt der Nerven empfindet, und ihren Körper willkührlich bewegt: ſo ſitzt ſie an dem Orte ihres Leibes, wo alle Nerven zuſammenflieſſen, und das iſt im Gehirne. Daſelbſt iſt der Ort, wo der Sammelplatz aller unmittelbaren harmoniſchen Veränderungen des Körpers iſt. Doch dieſe Unterſuchung iſt mehr artig und neugierig, als nützlich und wichtig.

§. 757.

Unter allen Verhältniſſen der menſchlichen Seele gegen andere Dinge dieſer Welt, die auſſer ihr befindlich ſind, iſt das wichtigſte, das Verhältniß, in welchem ſie gegen ihren eigenen Körper ſteht. Dieſer Körper würde nicht der ihrige ſeyn, wenn ſie nicht mit ihm in der genaueſten Gemeinſchaft ſtünde, und wenn ſie mit ihm nicht ſtärker verbunden und vereiniget wäre, als mit allen andern Dingen auſſer ihr §. 733. 737. Wenn wir nun vorausſetzen, daß dieſe Welt die beſte ſey, ſo iſt klar, daß zwiſchen einer iedweden menſchlichen Seele und ihrem Körper, die allergröſte ſtärkſte und mannigfaltigſte Uebereinſtimmung, angetroffen werde, als nur irgends in einer Welt ſtat finden kan §. 440. Unter allen Dingen in der beſten Welt iſt die gröſte Uebereinſtimmung, und zwiſchen Leib und Seele wird dieſe Uebereinſtimmung recht ſichtbar und merklich. Wir wollen uns hier nicht in die tiefſinnigen und unnützen Unterſuchungen der Metaphyſik einlaſſen, welche bey dieſer Gelegenheit entſtanden ſind. Sondern wir wollen uns hier mit ſolchen Betrachtungen über dieſe Uebereinſtimmung beſchäftigen, welche angenehmer und nützlicher ſind. Und da wollen wir verſuchen, dasjenige, was wir in der Coſmologie von der Uebereinſtimmung aller Theile der beſten Welt überhaupt geſagt haben, auf die Uebereinſtimmung der menſchlichen Seele mit ihrem Körper anzuwenden.

§. 758.

Zuvörderſt iſt die menſchliche Seele, mit ihrem Körper, durch den gröſten Zuſammenhang, der zwiſchen einer Urſach und ihrer Folge, und zwiſchen einer würkenden Urſach

ſach und ihrer Würkung, ſtatt finden kan, verbunden, in ſo weit er nemlich in der beſten Welt ſtat finden kan §. 441. 442. Folglich iſt, 1) die menſchliche Seele die Urſach und die würkende Urſach, aller natürlichen Veränderungen und Bewegungen des Körpers. In dem Körper kan keine Veränderung ſo groß oder ſo klein, ſo wichtig oder ſo unerheblich ſeyn, welche nicht, wenn ſie natürlich iſt, in der Seele und ihrer würkſamen Kraft, ihrer Würklichkeit nach, ſolte gegründet ſeyn. Folglich ſind alle natürliche Veränderungen des menſchlichen Körpers harmoniſche Veränderungen; und die Seele würkt in den Körper nicht nur alsdenn, wenn ſie denſelben willkührlich bewegt, ſondern auch in allen übrigen Bewegungen, auch alsdenn, wenn man, den Einfluß der Seele in den Körper, durch die Erfahrung gar nicht merken kan. 2) Der menſchliche Körper iſt, die Urſach und die würkende Urſach, aller natürlichen Veränderungen der Seele. In der Seele kan keine Veränderung ſo groß oder ſo klein, ſo erheblich oder ſo unerheblich ſeyn, welche, wenn ſie natürlich iſt, nicht ihrer Würklichkeit nach, in den thätigen Kräften des Körpers, ſolte gegründet ſeyn. Folglich werden, alle natürliche Vorſtellungen der Seele, ſamt ihrer verſchiedenen Klarheit und allen übrigen Abänderungen, desgleichen alle Begierden und Verabſcheuungen, von dem Körper verurſacht und gewürkt. Und es ſind alſo, alle natürliche Veränderungen der menſchlichen Seele, harmoniſch; und es würkt der Körper nicht nur alsdenn in die Seele, wenn ſie empfindet, ſondern auch alsdenn, wenn man es durch die Erfahrung nicht merken kan, daß er in die Seele würke. Es iſt demnach eine ganz allgemeine Gemeinſchaft zwiſchen Leib und Seele, indem weder in der Seele, noch in dem Körper, eine einzige natürliche Veränderung angetroffen wird, an welcher nicht der andere Theil einen thätigen und würkſamen Antheil nimt §. 442. 3) Indem die menſchliche Seele eine ſo nahe, unmittelbare und zureichende Urſach der natürlichen Veränderungen des Körpers, und der Körper der natürlichen Veränderungen der Seele iſt: ſo ſind

dieſe beyden Dinge auch, durch einen ſo ſtarken und feſten würkenden Zuſammenhang verbunden, als nur irgends in einer Welt unter ihnen ſtat finden kan. Das Band zwiſchen ihnen iſt nicht nur leicht geknüpft, ſondern es iſt ſo feſt zuſammengeſchnürt, als möglich. Die Beweiſe dieſer Sätze ſind in der Coſmologie dageweſen, und wir wollen nur noch bemerken, daß hier der Ort wäre, wo gefragt werden könnte, wie dieſer würkende Zuſammenhang zwiſchen Leib und Seele erklärt werden müſſe? Ob dieſe beyden Dinge durch einen phyſiſchen Einfluß in einander würken, oder durch die vorherbeſtimte Uebereinſtimmung, oder ob ſie nur gelegentliche Urſachen von einander ſind? Allein ich habe in der Coſmologie ſchon den Grund angeführt, warum ich mich in meiner Metaphyſik gar nicht, in die Unterſuchung dieſer Materie, einlaſſe.

§. 759.

Zum andern ſind Leib und Seele, auch ihrer Möglichkeit nach, in einem ſo hohen Grade mit einander verbunden, als nur irgend ein paar Dinge, in dieſer Abſicht, in der beſten Welt verknüpft ſeyn können §. 443. Leib und Seele ſind nicht nur ihrer Würklichkeit nach in einander gegründet, ſondern auch ihrer Möglichkeit nach. Und man kan alſo ſagen, daß eben deswegen, eben dieſe und keine andere Vorſtellungen und Begierden, in der Seele möglich ſind, weil ihr Körper eben ſo und nicht anders möglich iſt; und daß eben deswegen, eben dieſe und keine andere Bewegungen, in dem menſchlichen Körper möglich ſind, weil die Seele eben ſo und nicht anders möglich iſt. Gleichwie die ganze Würklichkeit der Seele nicht ſtat finden könnte, wenn ſie nicht in der Würklichkeit ihres Körpers gegründet wäre, und die Würklichkeit des Körpers nur ſtat finden kan, wenn die Seele auſſer und neben ihm ſo und nicht anders würklich iſt: alſo verhält es ſich auch ſo, mit den Möglichkeiten dieſer beyden Dinge. Die Seele kan unmöglich ſo möglich ſeyn, als ſie es in der That iſt, wenn nicht eben ein ſolcher menſchlicher Körper auſſer ihr möglich wäre, als in der That möglich

lich iſt. Und eben ſo wenig könnte der menſchliche Körper eben ſo möglich ſeyn, als er es iſt, wenn nicht auſſer ihm eben eine ſolche Seele möglich wäre, als es in der That iſt. Wenn man menſchlich von GOtt reden darf, ſo kan man daher ſagen, daß GOtt ſchon in dem Reiche der Möglichkeit, aus der Möglichkeit einer iedweden menſchlichen Seele, erkannt habe, welcher unter allen möglichen menſchlichen Körpern der ihrige ſey, indem kein anderer möglicher menſchlicher Körper mit ihr ſo genau verbunden werden könnte, als eben der ihrige. Es würde der Möglichkeit der Seele, in ihrem ganzen Umfange betrachtet, zuwider ſeyn, wenn ein anderer Körper mit ihr verbunden würde; und es würde der Möglichkeit des Körpers zuwider laufen, wenn eine andere Seele mit ihm verbunden würde. Und gleichwie Leib und Seele ihrer Würklichkeit nach, die ſo genau mit einander verbunden ſind, Einen würklichen Menſchen ausmachen; alſo machen ſie, durch die genaue Verbindung ihrer Möglichkeiten, das Weſen Eines Menſchen aus, oder Einen möglichen Menſchen.

§. 760.

Zum dritten iſt, zwiſchen der menſchlichen Seele und ihrem Körper, der allergröſte Zuſammenhang, welcher auf dem gegenſeitigen Nutzen beruhet, den ſie einander verſchaffen, anzutreffen, ſo weit als es nemlich in der beſten Welt möglich iſt §. 444. Denn was, einmal, die Seele betrift, ſo iſt ſie ihrem Körper ſo nützlich als möglich, und ſie ſchaft ihm in der That ſo viel Nutzen, als es in der beſten Welt möglich iſt. Alle Vollkommenheiten des Leibes ſind, ſo wohl ihrer Möglichkeit, als auch ihrer Würklichkeit nach, in der Seele und dem Verhältniſſe derſelben gegen den Körper gegründet §. 759. 758. und der Körper des Menſchen würde nicht ſo vollkommen ſeyn und werden, wenn er nicht mit eben der menſchlichen Seele und keiner andern verbunden wäre. Die Erfahrung beſtätiget dieſes, in ſehr vielen Fällen, aufs unleugbarſte. Wenn die Seele im Tode von dem Körper getrennt wird, ſo verliehrt er alle ſeine erheblichen

Voll-

Vollkommenheiten. Eine geſunde und muntere Seele macht, auch den Körper, geſund und munter. Die Geſchicklichkeiten der Seele breiten ſich, bis in den Körper, aus. Auf der andern Seite iſt auch der Körper der Seele ſo nützlich, und ſchaft ihr ſo vielen Nutzen, als in der beſten Welt möglich iſt. Alle Vollkommenheiten der Seele ſind, ihrer Möglichkeit und Würklichkeit nach, in dem Körper, und ſeinem Verhältniſſe gegen die Seele, gegründet §. 759. 758. und die Seele würde nicht ſo vollkommen ſeyn und werden, als ſie iſt und wird, wenn ſie nicht eben mit dieſem und keinem andern Körper verbunden wäre. Die Geſundheit und Munterkeit des Körpers befördert, die Geſundheit und Munterkeit der Seele. Die Vollkommenheit der Werkzeuge der Sinne befördert, die Vollkommenheit der Erkenntniß und der Erkenntnißkräfte. Und ſo lehrt die Erfahrung noch in mehrern Fällen, wie nützlich der Körper der Seele ſey. Wir leugnen nicht, daß Leib und Seele einander nicht auch ſchädlich und nachtheilig ſeyn ſolten. Die Seele wird in vielen Stücken, durch den Körper, und deſſen Krankheiten, Fehler und andere Unvollkommenheiten, unvollkommen, und eben ſo leidet auch der Körper, wenn die Seele unvollkommen iſt. Allein demohnerachtet muß man ſagen, daß Leib und Seele einander in ihrer Vollkommenheit ſo ſehr beförderlich ſind, als in der beſten Welt möglich iſt. Und gleichwie, in einem vollkommenern Körper, auch eine vollkommenere Seele wohnt; alſo wohnt auch, eine vollkommenere Seele, in einem vollkommenern Körper. Wir reden hier von den Vollkommenheiten des Körpers, welche auf eine nähere Art zu der Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper gehören: denn freylich muß man geſtehen, daß in einem dem äuſſerlichen Anſehen nach ſchönen Körper nicht allemal auch eine ſchöne Seele wohne.

§. 761.

In der vollkommenſten Welt ſind alle Dinge einander ſo ſehr ähnlich und gleich, oder mit einem Worte in einem ſo hohen Grade einander gleichförmig, als es irgends

in einer Welt möglich iſt §. 445. folglich muß auch viertens deswegen, zwiſchen der menſchlichen Seele und ihrem Körper, der gröſte Zuſammenhang ſeyn, der zwiſchen ihnen möglich iſt, weil ſie einander im höchſten Grade gleichförmig ſind. Die Seele iſt ihrem Körper, und der Körper ſeiner Seele in einem ſo hohen Grade ähnlich, als Dinge von verſchiedener Art einander ſeyn können. Und dahin kan man rechnen, daß mit den Vorſtellungen der Seele materielle Bilder im Gehirn, und mit den Begierden der Seele ähnliche Bewegungen der Glieder und des ganzen Leibes, verbunden ſind. Dumheit und Verſtand, Freundlichkeit, Liebe, Haß, Boßheit, und alle Leidenſchaften, werden ſo ſichtbar auf dem Geſichte und überhaupt in dem Körper ausgedruckt, daß ſie in demſelben abgemalt, nach dem Leben getroffen, und gleichſam ſichtbar werden. Folglich iſt die Seele ſo beſchaffen wie der Körper, und, der Körper eines iedweden Menſchen, wie ſeine Seele. Und man kan mit Grunde annehmen, ob wir dieſes gleich durch die Erfahrung nicht völlig einſehen, daß zwiſchen einer iedweden Seele und ihrem Leibe eine ſo groſſe und vollkommene Aehnlichkeit ſey, daß kein anderer menſchlicher Körper ſich, der Beſchaffenheit nach, eben ſo genau und gut für dieſelbe ſchicken würde, als eben der ihrige. Und eben dieſes muß man auch von der Gleichheit ſagen, welche zwiſchen Leib und Seele ſo groß iſt, als ſie irgends zwiſchen Dingen von verſchiedener Art ſeyn kan. Je gröſſer und ſtärker die Kräfte der Seele ſind, deſto gröſſer und ſtärker ſind auch die Kräfte des Körpers, die mit ihnen in Verbindung ſtehen; ie ſchwächer aber jene ſind, deſto ſchwächer ſind auch dieſe. Je ſtärker und ſchwächer die Vorſtellungen und Begierden der Seele ſind, deſto ſtärker und ſchwächer ſind auch die harmoniſchen Veränderungen und Bewegungen des Leibes, und umgekehrt. Kleine Kinder haben noch ſehr ſchwache Seelenkräfte, wie ſchwach aber iſt nicht auch der Körper? Wenn eine Krankheit den Körper ſchwächt, ſo ſchwächt ſie auch die Seele. In den Gemüthsbewegungen wird der Körper ſehr ſtark und heftig

bewegt, und ie ſtärker die Bewegung der Werkzeuge der Sinne iſt, deſto gröſſer ſind auch die Empfindungen. Und wer auf ſeine eigene Erfahrungen Achtung gibt, der wird noch viel mehrere beſondere Proben, von der ungemeinen Gleichförmigkeit der menſchlichen Seele mit ihrem Körper, entdecken können. Und man kan ſagen, daß eben ſo viel verſchiedene menſchliche Körper möglich ſind, als Seelen, dergeſtalt daß nur, für eine iedwede menſchliche Seele, ein einziger unter allen menſchlichen Körpern ſich recht ſchicke, weil er ihr am gleichförmigſten iſt; und daß es unmöglich ſey, daß auch nur zwey menſchliche Körper möglich ſeyn ſolten, welche ſich für eine gewiſſe menſchliche Seele im gleichen Grade ſchicken, und derſelben im gleichen Grade angemeſſen ſeyn ſolten.

§. 762.

Zum fünften iſt, eine iedwede menſchliche Seele mit ihrem Leibe, auch im möglichſten Grade, als ein Zweck mit ſeinem Mittel, verbunden, wenn wir einen weiſen Urheber der ganzen Welt vorausſetzen §. 446. Man kan alſo, zweyerley, annehmen. Einmal, daß die Seele und ihre möglichſte Vollkommenheit ein Zweck ſey, welcher durch den Körper befördert und erhalten werden ſoll. Der Körper iſt ja der Seele im höchſten Grade nützlich §. 760. und wenn man nun vorausſetzt, daß der Menſch das Werk eines weiſen Urhebers ſey: ſo muß man ſagen, daß dieſer Urheber, einer iedweden menſchlichen Seele, eben deswegen, einen ihr gemäſſen Körper, gegeben habe, damit ſie ſo viele und groſſe Vollkommenheiten erlange, als es in der beſten Welt möglich iſt. Wir ſehen auch aus der Erfahrung, daß wir unſern Körper beſtändig und auf eine unendlich mannigfaltige Art brauchen, um die verſchiedenen Vollkommenheiten unſerer Seele zu erlangen, was ſo wohl die Erkenntnißkraft, als auch die Begehrungskraft derſelben betrift. Wir leſen und hören, damit wir unſere Erkenntniß verbeſſern u. ſ. w. Allein die Seele iſt auch zum andern ein Mittel, welches zur Abſicht hat, die Vollkommenheit des menſchlichen Leibes ſo

ſehr

ſehr zu befördern, als es möglich iſt. Sie iſt ja ihrem Körper im höchſten Grade nützlich §. 760. Wenn man nun vorausſetzt, daß der Menſch von einem weiſen Urheber ſeine Würklichkeit und Einrichtung bekommen habe: ſo muß man ſagen, daß derſelbe einen iedweden menſchlichen Körper auch deswegen mit einer Seele verbunden habe, damit derſelbe vermittelſt der Seele eine ſo groſſe Vollkommenheit erlange, als in der beſten Welt möglich iſt. Die Erfahrung lehrt uns auch, daß wir unſere Seele unendlich ofte, zum Vortheil unſeres Körpers, brauchen, und daß wir ſo ofte unrecht handeln, als wir es nicht thun. Wir erſinnen die verſchiedenen Mittel, die mannigfaltigen Vollkommenheiten unſeres Körpers zu erlangen; wir überlegen, was dem Körper ſchädlich oder nützlich iſt, und richten darnach die mannigfaltigen willkührlichen Bewegungen des Leibes ein u. ſ. w. Nach der weiſen Einrichtung des Urhebers unſerer Natur, ſoll alſo nicht etwa unſere Seele ſich blos von dem Körper dienen laſſen, und demſelben ſeine mannigfaltigen Dienſte gar nicht wieder vergelten; ſondern ſie ſoll dem Körper wiederum dienen, und ſein beſtes aufs möglichſte befördern.

§. 763.

Zum ſechſten gehört auch, zu der vortreflichen Uebereinſtimmung einer menſchlichen Seele mit ihrem Körper, daß die Seele das Muſter und Original iſt, nach welchem der Körper als eine Copie eingerichtet iſt §. 447. Hier muß allerdings vorausgeſetzt werden, daß der Menſch von einem weiſeſten Urheber ſeinen Urſprung genommen habe. Da nun die groſſe Aehnlichkeit und Gleichförmigkeit, in welcher der Körper mit der Seele ſteht, eine Vollkommenheit des Menſchen iſt §. 761. ſo muß man ſagen, daß GOtt dieſe Vollkommenheit zur Abſicht gehabt, und daß er alſo eben deswegen, den menſchlichen Körper, ſo und nicht anders eingerichtet habe, damit er ſeiner Seele ſo gleichförmig ſey, als möglich. GOtt hat die Seele, und ihre ganze Einrichtung, als das Original angenommen, nach welchem er den Körper eingerichtet hat; oder er hat die ganze Anlage

der Seele als den Plan betrachtet, nach welchem er das ganze Gebäude des menſchlichen Leibes aufgeführet hat. Daher kan man ſagen, daß die ganze Seele durch ihren Körper, als in einer Statue, oder als in einem Gemälde, abgebildet, oder als durch eine hieroglyphiſche Figur ausgedruckt ſey. Und wenn wir den menſchlichen Körper recht genau kennen lernen, ſo können wir in demſelben, als in einem Abdrucke, die Beſchaffenheit der menſchlichen Seele erblicken. So erſcheinen alſo durch ihre Körper die menſchlichen Seelen in der Körperwelt, und es wird eben dadurch die Geiſterwelt in der Körperwelt gleichſam ſichtbar.

§. 764.

Siebendens iſt auch die menſchliche Seele mit ihrem Körper, durch den gröſten bezeichnenden Zuſammenhang, verbunden, der in der beſten Welt möglich iſt §. 448. Die Seele, und die Veränderungen derſelben, ſind Zeichen der Veränderungen des Körpers; und der Körper, ſamt ſeinen Einrichtungen und Veränderungen, iſt ein Zeichen der Seele. Daher können wir einem Menſchen, den Verſtand und die Dumheit, an ſeinen Augen anſehen; wir können ſeine Liebe, ſeinen Haß, und ſeine Leidenſchaften überhaupt in ſeinem Geſichte leſen u. ſ. w. Folglich ſind alle die Wiſſenſchaften, welche Regeln enthalten, wie man den Menſchen aus ſeinen Geſichtszügen, und andern Beſchaffenheiten und Veränderungen ſeines Körpers, ſoll kennen lernen, überhaupt nicht zu verwerfen, ob ſie gleich mit vielen Träumereyen angefült ſind. Wir wiſſen ja aus der täglichen Erfahrung, daß wir, die Gedanken und Geſinnungen anderer Menſchen, unmöglich anders errathen können, als vermittelſt ihres Körpers, und der Veränderungen deſſelben. Folglich bedienen wir uns in der That, in unzählig vielen Fällen, des Körpers als eines Zeichens, um die Seele und ihre Veränderungen zu erkennen.

§. 765.

Dieſe ganze vortrefliche, groſſe und mannigfaltige Uebereinſtimmung der menſchlichen Seele mit ihrem Körper,

die

die ich bisher beſchrieben habe, gehört mit, als ein ſehr wichtiges Stück, zu der Uebereinſtimmung des Reichs der Gnaden mit dem Reiche der Natur, welche in der beſten Welt angetroffen wird §. 450. Die menſchliche Seele iſt ein Geiſt, und gehört alſo mit zu der Geiſterwelt, und der menſchliche Körper iſt ein Theil der Körperwelt. Die vernünftigen Thiere, welche in der Welt angetroffen werden, ſind die merklichſten und feſteſten Bänder, durch welche die Geiſterwelt mit der Körperwelt recht genau verknüpft iſt; oder ſie ſind gleichſam die Oerter in der Welt, wo das Reich der Geiſter mit dem Reiche der Körper, zunächſt und unmittelbar grenzt und zuſammenſtößt. Folglich fließt auch in dem Menſchen, als einem Thiere, welches aus einem Geiſte und aus einem Körper zuſammengeſetzt iſt, das Reich der Gnaden mit dem Reiche der Natur zuſammen. Und da die menſchliche Seele, mit ihrem Leibe, in einer ſo groſſen und mannigfaltigen Uebereinſtimmung ſteht: ſo ſtimt auch eben deswegen in dem Menſchen, als in Einer Perſon, oder als in einem Subjecte, die Geiſterwelt mit der Körperwelt, das Reich der Gnaden mit dem Reiche der Natur, in einem ſolchen Grade überein, daß man den Menſchen gleichſam, eine recht ſichtbare und merkliche Verbindung und Uebereinſtimmung der Geiſterwelt mit der Körperwelt, nennen kan. Alles dasjenige, was ich §. 450. überhaupt von der Uebereinſtimmung des Reichs der Natur mit dem Reiche der Gnaden geſagt habe, kan alſo auf den Menſchen, und auf die Verbindung ſeiner Seele mit dem Körper, auf eine ſehr nützliche Art angewendet werden.

* *

Das dritte Capitel.

Von der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit der menſchlichen Seele.

§. 766.

Die Frage: worin die Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit der Menſchen, ſamt ihrer mannigfaltigen Verän-

derung, beſtehe? iſt eine der nöthigſten, nützlichſten und wichtigſten Fragen. Alle unſer Dichten und Trachten geht auf unſere Glückſeligkeit, und wir ſollen auch beſtändig, unſere Glückſeligkeit, ſuchen und vermehren. Allein, die falſchen Begriffe, die wir uns von der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit machen, ſind ſchuld daran, daß die wenigſten Menſchen die wahre Glückſeligkeit ſuchen, und noch viel weniger erlangen. Wir wollen uns demnach bemühen, uns einen richtigen fruchtbaren und ausführlichen Begrif, von der menſchlichen Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit, zu machen. Und da nun unleugbar iſt, daß die Glückſeligkeit in dem Beſitze gewiſſer Vollkommenheiten und Güter, und die Unglückſeligkeit in dem Beſitze gewiſſer Unvollkommenheiten und Uebel beſtehe: ſo müſſen wir erſt zum voraus, eine vierfache Eintheilung der menſchlichen Güter und Uebel, unterſuchen, in ſo weit dieſelben nemlich die Seele betreffen. Die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten des Leibes gehören in eine andere Wiſſenſchaft, als die Pſychologie. Einmal, alle Güter und Uebel der menſchlichen Seele ſind, entweder ſchlechterdings nothwendig, oder zufällig. Die ſchlechterdings nothwendigen Güter beſtehen, in den weſentlichen und ſchlechterdings nothwendigen Vollkommenheiten der menſchlichen Seele, wohin z. E. die Vermögen der Seele gehören, in ſo ferne ſie Möglichkeiten gewiſſer Realitäten ſind. Die zufälligen Güter aber ſind, die zufälligen Vollkommenheiten der Seele und ihre Urſachen, z. E. die Deutlichkeit der Erkenntniß, der Gebrauch des Verſtandes und der Freyheit. Die ſchlechterdings nothwendigen Uebel der menſchlichen Seele beſtehen, in ihren ſchlechterdings nothwendigen Unvollkommenheiten, und den Gründen derſelben, z. E. die weſentlichen und ganz unveränderlichen Schranken der menſchlichen Vernunft. Die zufälligen Uebel ſind die zufälligen Unvollkommenheiten der Seele, und die Urſachen derſelben, z. E. die vermeidlichen Irrthümer, und andere vermeidliche Unvollkommenheiten der Erkenntniß. Zum andern gibt es natürliche Güter und

Uebel,

Uebel, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der menſchlichen Seele, welche durch die Kräfte ihrer eigenen Natur gewürkt werden, z. E. Tugend und Laſter, Gelehrſamkeit und ſeichte Erkenntniß u. ſ. w. Es gibt aber auch übernatürliche Güter, von denen ein Weltweiſer wenigſtens die Möglichkeit einſieht, z. E. der ſeligmachende Glaube. Man kan auch übernatürliche Uebel gedenken, nicht etwa, als wenn GOtt, durch ein Wunderwerk, ein Uebel, in ſo ferne es böſe iſt, würken könte; ſondern weil übernatürlich etwas gewürkt werden kan, welches, vermöge der Zulaſſung GOttes, einer menſchlichen Seele in gewiſſer Abſicht nachtheilig ſeyn kan, z. E. wenn GOtt eine menſchliche Seele übernatürlich ſtraft. Zum dritten gibt es innerliche Güter und Uebel der menſchlichen Seele, welche zu ihrem innerlichen Zuſtande gehören, z. E. Gelehrſamkeit und tugendhafte Geſinnung, ſeichte irrige Erkenntniß und laſterhafte Geſinnung; und das ſind die einheimiſchen Güter und Uebel: es gibt aber auch äuſſerliche Güter und Uebel der menſchlichen Seele, z. E. Ehre und Schande §. 637. Und viertens ſind alle Güter und Uebel der menſchlichen Seele im weitern Verſtande moraliſch, welche mit der Freyheit derſelben in einer nähern und merklichen Verbindung ſtehen §. 713. Die Güter und Uebel der menſchlichen Seele aber, die nicht moraliſch ſind, ſind diejenigen, die zufällig ſind, aber mit dem freyen Willen in keiner nähern Verbindung ſtehen, z. E. ein guter Gebrauch des Verſtandes iſt ofte bey uns nicht moraliſch, und eben ſo wenig iſt die Verrückung manchmal ein moraliſch Uebel. Kein ſchlechterdings nothwendiges Gut oder Uebel iſt moraliſch §. 709.

§. 767.

Was bey einem Geiſte moraliſch iſt, das ſteht, mit ſeinem freyen Willen in einer nähern Verbindung §. 713. Nun kan etwas mit einem andern in Verbindung ſtehen, wenn es entweder der Grund deſſelben, oder die Folge, oder beydes zugleich iſt §. 28. Was alſo moraliſch im weitern Verſtande iſt, das iſt entweder ein näherer Grund der Frey-

heit und eines gewiſſen moraliſchen Zuſtandes, oder eine nähere Folge, oder beydes zugleich. Dasjenige, was mit der Freyheit, als eine Folge und Würkung, auf eine nähere Art verbunden iſt, das wird **im engern Verſtande moraliſch** genannt. Die Wiedergeburth ſo wohl, als auch die Erbſünde, ſind im weitern Verſtande moraliſch, weil ſie ohne freyen Willen, in keinem Menſchen, ſtat finden können; allein ſie ſind keine Würkungen des freyen Willens des Menſchen, ſondern vorläufige Stücke, durch welche, als durch Urſachen, der freye Wille auf eine gewiſſe Weiſe beſtimt wird, daß daher gewiſſe moraliſche Zuſtände entſtehen. Die erſte iſt ein Gut, welches moraliſch iſt, wenn das Wort in der weitern Bedeutung gebraucht wird, und die letztere iſt ein moraliſches Uebel im weitern Verſtande. **Ein moraliſches Gut im engern Verſtande** iſt ein Gut, welches auf eine nähere Art von der Freyheit abhanget; oder welches, als eine Würkung, auf eine nähere Art in der Freyheit gegründet iſt, wie z. E. die Tugend was guts iſt, und auf eine nähere Art von der Freyheit abhanget. Eben ſo ſind auch, die Belohnungen unſerer guten Handlungen, im engern Verſtande moraliſche Güter. **Die Seligkeit** iſt das Vergnügen über den Beſitz der Vollkommenheit, welche aus den moraliſchen Gütern im engern Verſtande entſteht. Wir verſtehen hier nicht blos den ausnehmend groſſen Grad der Seligkeit, den die Tugendhaften in der Ewigkeit zu erwarten haben; ſondern wir müſſen die Erklärung ſo einrichten, daß ſie auch, auf die geringern Grade der Seligkeit in dieſem Leben, angewendet werden kan. Und da weiß iedermann, daß man die Seligkeit, als eine Folge und Würkung der Tugend und Frömmigkeit, betrachtet, und ſie iſt alſo eine Vollkommenheit, welche aus ſolchen Gütern entſteht, die im engern Verſtande moraliſch ſind. Und wem kan unbekant ſeyn, daß der Selige ein Vergnügen empfinden müſſe, indem eben darin der Genuß der moraliſchen Güter im engern Verſtande beſteht. **Moraliſche Uebel im engern Verſtande** ſind alle Uebel, welche von

der Freyheit auf eine nähere Art abhangen, oder die, als Würkungen und Folgen, auf eine nähere Art mit der Freyheit verbunden ſind, wie z. E. die Sünden und Laſter, ſamt den Strafen derſelben, dergleichen Uebel ſind. Aus allen moraliſchen Uebeln entſteht, wie aus allen Uebeln §. 137. eine Unvollkommenheit, und die wird **das moraliſche Verderben** genennt. So verurſacht die Erbſünde ſo wohl, als auch die würkliche Sünde, ſamt dem Laſter, ein moraliſches Verderben in dem Menſchen. **Die Unſeligkeit**, oder die Verdamniß, iſt der Verdruß, den ein vernünftiges Weſen empfindet, wenn es in ſich ein moraliſches Verderben gewahr wird, welches aus den moraliſchen Uebeln im engern Verſtande entſteht. Wir rechnen nicht blos hieher den ausnehmend hohen Grad der Verdamniß, der den Laſterhaften in der Ewigkeit bevorſteht; ſondern wir reden zugleich von den kleinern Graden der Unſeligkeit, welche ſchon in dieſem Leben ſtat finden können. Und da weiß iedermann, daß die Unſeligkeit in einer Unvollkommenheit beſtehe, welche auf eine nähere Art aus der Freyheit ihren Urſprung nimt, und daß ſie nichts bedeuten würde, wenn ſie nicht gefühlt würde, oder wenn der Unſelige keinen Verdruß empfände.

§. 768.

Auſſer den moraliſchen Gütern und Uebeln im engern Verſtande, ſamt ihren Folgen, der Seligkeit nemlich und der Unſeligkeit, kan es bey einem vernünftigen Weſen, noch andere Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, geben, die zufällig ſind, und das ſind **die phyſiſchen Güter und Uebel**, wenn man dieſes Wort, phyſiſch, in der engern Bedeutung braucht: denn manchmal nimt man es ſo weitläuftig, daß man darunter alle zufällige Güter und Uebel verſteht, und alſo auch die moraliſchen. Nemlich phyſiſche Güter ſind alle Güter, die zufällig aber nicht moraliſch ſind, z. E. geſunde Vernunft, munterer Kopf u. ſ. w. Und phyſiſche Uebel ſind alle Uebel, welche zufällig aber nicht moraliſch ſind, z. E. Blödſinnigkeit, angebohrne Dumheit u. ſ. w. **Die Wohlfarth** iſt das Vergnügen über den Be-

ſitz phyſiſcher Güter, und **das Elend** iſt der Verdruß über den Beſitz phyſiſcher Uebel. Dieſe Wörter werden freylich ofte in andern Bedeutungen genommen, allein es komt uns hier vornemlich auf die Sache ſelbſt an. Und da ſchreibt man keinem Dinge eine Wohlfarth oder ein Elend, um der ſchlechterdings nothwendigen und metaphyſiſchen Güter und Uebel willen, zu; ſondern um der zufälligen willen. Und wenn iemand zufällige Güter beſitzt, ſamt der daher entſtehenden Vollkommenheit, er empfindet aber kein Vergnügen drüber: ſo kan man dieſen Beſitz zwar auch eine Wohlfarth nennen, allein es fehlt alsdenn noch der Genuß. Der Begrif von der Wohlfarth wird demnach fruchtbarer, wenn man ihn ſo einrichtet, wie ich gewieſen habe. Und eben ſo könnte man, durch das Elend, ſchon den Beſitz der phyſiſchen Uebel, und die daher entſtehende Unvollkommenheit verſtehen; allein der Begrif wird fruchtbarer und der Erfahrung gemäſſer, wenn man auch den Verdruß mit dahin rechnet, weil ein Uebel, welches keinen Verdruß verurſacht, nicht empfunden wird, und es iſt alſo dem Gefühle nach eben ſo gut, als wäre es gar nicht vorhanden. Und nun ſind wir im Stande zu erklären, was die Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit ſey. Nemlich **die Glückſeligkeit** iſt der Inbegrif der Seligkeit und der Wohlfarth, und **die Unglückſeligkeit** der Inbegrif der Unſeligkeit und des Elendes. Dieſe Wörter gehören auch unter diejenigen Wörter, deren Gebrauch ſehr unbeſtimt iſt. Unterdeſſen iſt es doch am gewöhnlichſten, daß man nur vernünftig freyen Weſen eine Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit beylegt. Und da pflegt man einen Elenden und tugendhaften Elenden nicht glückſelig zu nennen, weil ihm die Wohlfarth fehlt, ob er gleich ſelig iſt. Und eben ſo wenig nennt man ihn unglückſelig, weil er nicht unſelig obgleich elend iſt. Eben ſo wird ein glücklicher Böſewicht nicht glückſelig geprieſen, weil er die Wohlfarth ohne Seligkeit beſitzt; man nennt ihn auch nicht unglückſelig, weil er zwar unſelig aber nicht elend iſt, in ſoferne er nemlich ein glücklicher Böſewicht iſt.

§. 769.

§. 769.

Die Glückſeligkeit der menſchlichen Seele kan niemals ganz rein ſeyn, ſondern ſie iſt allemal mit vielen zufälligen Uebeln untermengt, weil die menſchliche Seele ein endliches Ding iſt §. 198. Darin ſehe ich keinen Widerſpruch, zu ſagen, daß die menſchliche Seele einen ſo hohen Grad der Glückſeligkeit haben könne, welcher mit gar keiner Unſeligkeit untermengt iſt; allein keine Glückſeligkeit iſt bey einem Menſchen möglich, welche mit gar keinen zufälligen Uebeln untermengt wäre. Seligkeit und Unſeligkeit, Wohlfarth und Elend, ſind dergeſtalt unter einander gemengt, daß man nicht anders ſagen kan, als daß **die menſchliche Glückſeligkeit**, im Ganzen betrachtet, in nichts anders beſtehe, als in dem Uebergewichte der Glückſeligkeit über die Unglückſeligkeit. Eben ſo beſteht, **die menſchliche Unglückſeligkeit**, in dem Uebergewichte der Unglückſeligkeit über die Glückſeligkeit. Denn kein Menſch kan ſo unglückſelig ſeyn, daß er gar keine zufälligen Güter mehr beſitze §. 198. Das könnte vielleicht ſeyn, daß ein Menſch in einen ſo hohen Grad der Unſeligkeit verſenkt würde, daß er gar keine Seligkeit mehr habe. Allein das iſt unmöglich, daß er gar keine zufälligen Vollkommenheiten mehr haben und genieſſen ſolte. Die Erfahrung beſtätiget, wenigſtens in dieſem Leben, die Richtigkeit dieſer Begriffe. Wo iſt der glückſelige Menſch zu finden, der gar nicht unglückſelig, und der unglückſelige, der gar nicht glückſelig iſt?

§. 770.

Es iſt ohne Zweifel klar, daß die menſchliche Seele, unendlich vieler verſchiedener Grade der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit, fähig ſey. Dasjenige vernünftige Weſen iſt unſtreitig das allerglückſeligſte, welches alle mögliche Vollkommenheiten beſitzt, und nicht die geringſte Unvollkommenheit, und welches darüber das allergröſte und allervollkommenſte Vergnügen empfindet. Allein die menſchliche Seele iſt, eines ſolchen hohen Grades der Glückſeligkeit,

nicht

nicht fähig. Folglich müſſen wir folgendergeſtalt ſchlieſſen: 1) ie mehrere moraliſche und phyſiſche Vollkommenheiten die Seele beſitzt, und ie weniger dergleichen Unvollkommenheiten; folglich ie gröſſer der Zahl nach, das Uebergewicht der Vollkommenheiten über die Unvollkommenheiten, iſt, deſto glückſeliger iſt die menſchliche Seele. Und ſie würde in dieſer Abſicht den höchſten Grad der Glückſeligkeit erreichen, wenn ſie gar keine moraliſche Unvollkommenheiten hätte, ſondern ſo viele moraliſche und phyſiſche Vollkommenheiten, und ſo wenige phyſiſche Unvollkommenheiten, als in ihr zuſammen ſtat finden können. Im Gegentheil iſt ſie um ſo viel unglückſeliger, ie mehrere moraliſche und phyſiſche Unvollkommenheiten, und ie weniger dergleichen Vollkommenheiten ſie beſitzt; folglich ie gröſſer der Zahl nach, das Uebergewicht der Unvollkommenheiten über die Vollkommenheiten, iſt. 2) Je gröſſere moraliſche und phyſiſche Vollkommenheiten in der Seele angetroffen werden, und ie kleinere dergleichen Unvollkommenheiten; folglich ie gröſſer, auch in dieſer Abſicht, das Uebergewicht der Vollkommenheiten über die Unvollkommenheiten iſt, deſto gröſſer iſt die Glückſeligkeit der menſchlichen Seele. Sie iſt aber um ſo viel unglückſeliger, ie gröſſere moraliſche und phyſiſche Unvollkommenheiten ſie beſitzt, und ie kleinere dergleichen Vollkommenheiten. Folglich ie gröſſer das Uebergewicht der Unvollkommenheiten, der Gröſſe nach, über die Vollkommenheiten iſt. 3) Je gröſſer und vollkommener ihr Vergnügen über ihre eigene Vollkommenheit iſt, und mit ie wenigern und kleinern Mißvergnügen über ihre eigene Unvollkommenheit es vermiſcht iſt, deſto glückſeliger iſt die menſchliche Seele. Sie kan in manchen Augenblicken, ihrem Gefühle nach, einen höchſten Grad der Glückſeligkeit genieſſen, wenn ſie ein lebhaftes Vergnügen über ihre eigene Vollkommenheiten empfindet, welches mit gar keinem Verdruſſe über ihre eigene Unvollkommenheiten vermengt iſt. Allein ſolche Empfindungen dauren, in dieſem Leben, nicht lange. Je gröſſer im Gegentheil der Verdruß der Seele über ihre moraliſchen

raliſchen und phyſiſchen Unvollkommenheit iſt, und mit ie kleinerm Vergnügen über ihre eigene Vollkommenheiten er untermengt iſt, deſto unglückſeliger iſt ſie ihrem Gefühle nach. Und da kan es allerdings Augenblicke geben, in denen ſich die Seele, ihrer Empfindung nach, für die unglückſeligſte Creatur halten muß: wenn ſie nemlich einen ſo lebhaften Verdruß über ſich ſelbſt und ihre Unvollkommenheit empfindet, daß ſie in demſelben nicht das geringſte Vergnügen über ſich ſelbſt fühlt. Hieraus iſt alſo klar, woher es komt, daß viele Menſchen ofte ein kleines Gut, als ein wichtiges Stück ihrer Glückſeligkeit, und ein kleines Uebel, als einen wichtigen Theil ihrer Unglückſeligkeit, anſehen. Denn wenn ihnen jenes ein ſehr groſſes Vergnügen, und dieſes ein ſehr groſſes Mißvergnügen verurſacht, ſo können ſie nicht anders urtheilen. Allein da dieſes Vergnügen und Mißvergnügen zu groß für die Gegenſtände, und eines Theils falſch iſt: ſo iſt es unvollkommen. Folglich vermehrt dieſes Mißvergnügen zwar die Unglückſeligkeit eines Menſchen, allein es iſt doch klar, daß ein Menſch ſich ſeinem Gefühle nach für glückſeliger oder unglückſeliger halten könne, als er es in der That iſt.

§. 771.

Es fragt ſich nunmehr: ob eine iedwede menſchliche Seele, in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, entweder glückſelig oder unglückſelig ſey? Ehe wir dieſe Sache gründlich entſcheiden können, müſſen wir erſt einen allgemeinen Satz darthun, nemlich, daß es ſchlechterdings ungereimt zu ſagen ſey, es könne ein Ding gut und böſe zugleich, und zwar im gleichen Grade, ſeyn. Geſetzt, es ſey ein Ding gut und böſe zugleich, es habe Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, wie alle endliche Dinge dergeſtalt beſchaffen ſind §. 199. Geſetzt, man rechne alle ſeine Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten vollkommen zuſammen, und es fände ſich, daß die Summe der erſtern, der Summe der andern, völlig gleich wäre: ſo wäre dieſes Ding ein Ding, welches gut und böſe zugleich

und zwar im gleichen Grade iſt. Es fragt ſich, ob ein ſolches Ding möglich, oder wohl gar würklich ſey? Und da behaupten wir, daß dieſes ſchlechterdings nicht angehe. Denn da ein ſolches Ding eines Theils böſe iſt, ſo hat es nicht den höchſten Grad der Realität und Vollkommenheit, und es iſt demnach eingeſchränkt und endlich §. 190. 191. folglich iſt es auch ein zufälliges Ding §. 193. Was zufällig iſt, deſſen Gegentheil iſt möglich §. 105. Folglich würde von einem ſolchen Dinge ein Gegentheil möglich ſeyn, und zwar müſte dieſes Gegentheil auſſer ihm möglich und würklich ſeyn können: denn in keinem Dinge ſelbſt kan, ſein Gegentheil, ſtat finden §. 79. Folglich wenn ein Ding gut und böſe zugleich im gleichen Grade möglich wäre, ſo wäre auſſer ihm ein Ding möglich, welches ihm entgegengeſetzt wäre; und von welchem alſo verneinet werden müſte, was von ihm bejahet, und bejahet, was von ihm verneinet würde. Folglich hätte es einen Grad der Unvollkommenheit, der dem Grade der Vollkommenheit dieſes Dinges, wovon geredet wird, gleich wäre; und einen Grad der Vollkommenheit, welcher dem Grade der Unvollkommenheit deſſelben gleich wäre. Folglich wären zwey Dinge auſſer einander möglich, welche, dem Grade der Vollkommenheit und Unvollkommenheit nach, einander völlig gleich wären, und das iſt ſchlechterdings unmöglich §. 211. Geſetzt, die Vollkommenheit eines Dinges ſey viere gleich, und ſeine Unvollkommenheit auch viere: denn es ſoll ja gut und böſe zugleich im gleichen Grade ſeyn. Seinem Gegentheile fehlt vier Grad Vollkommenheit, das iſt, ſeine Unvollkommenheit iſt ſo groß als viere; und es fehlt ihm auch vier Grad Unvollkommenheit, das iſt, ſeine Vollkommenheit iſt viere gleich. Es lehrt demnach der Augenſchein, das das Gegentheil eines Dinges, welches gut und böſe zugleich im gleichen Grade wäre, demſelben an Vollkommenheit oder Realität vollkommen gleich ſeyn müſte. Da es nun aber auſſer ihm möglich und würklich ſeyn müſte, ſo iſt ein ſolches Ding offenbar, dem Satze des Unterſchiedes aller auſſer einan-

einander befindlichen möglichen Dinge zuwider, und man kan alſo dergleichen Dinge gar nicht annehmen. Folglich ſind alle endliche Dinge entweder mehr gut als böſe, und die werden von ihrem gröſſern Theile ſchlechtweg gute Dinge genennt; oder ſie ſind mehr böſe als gut, und die werden ebenfals ſchlechtweg böſe genennt, weil ſie gröſtentheils böſe ſind. Dieſe Unterſuchungen ſcheinen vielleicht manchen ſpitzfindig zu ſeyn, allein wir werden ihren groſſen Nutzen, und ihre ungemeine Fruchtbarkeit, alſobald gewahr werden.

§. 772.

Eine iedwede menſchliche Seele, ſie mag nun den Gebrauch der Vernunft und Freyheit beſitzen oder nicht, iſt eine endliche Subſtanz §. 739. Folglich kan ſie niemals in einem Zuſtande ſich befinden, in welchem ſie weder vollkommen noch unvollkommen wäre §. 650. eben ſo wenig als in einem Zuſtande, in welchem ſie vollkommen und unvollkommen zugleich, und zwar im gleichen Grade wäre §. 771. Folglich iſt eine iedwede menſchliche Seele entweder mehr vollkommen als unvollkommen, oder mehr unvollkommen als vollkommen §. 771. In dem erſten Falle befindet ſie ſich in dem Zuſtande der Wohlfarth, in dem andern aber in dem Stande des Elendes §. 786. Folglich muß man eben dieſes von den Seelen der Kinder, der Wahnwitzigen, und von allen menſchlichen Seelen ohne Ausnahme ſagen. Was aber diejenigen Seelen der Menſchen betrift, welche den Gebrauch der Freyheit haben, ſo ſind ſie einer Glückſeligkeit fähig, und folglich muß man von ihnen behaupten, daß ſie entweder glückſelig oder unglückſelig ſind. Denn ſie ſind, wie gleich ietzo erwieſen worden, entweder in einem Zuſtande der Wohlfarth, oder in einem Zuſtande des Elendes. Auſſerdem haben ſie nun noch die Moralität oder Sittlichkeit, weil ſie den Gebrauch ihrer Freyheit beſitzen. Dieſe Moralität kan in ihnen nicht ganz gleichgültig ſeyn §. 650. ſie kan aber auch nicht im gleichen Grade gut und böſe ſeyn §. 771. Folglich iſt ſie moraliſch entweder mehr vollkommen als unvollkommen, oder umgekehrt. Folglich

iſt eine iedwede menſchliche Seele, in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, wenn ſie den Gebrauch ihrer Freyheit hat, entweder ſelig oder unſelig §. 767. Und es iſt demnach klar, daß eine iedwede menſchliche Seele, die den Gebrauch ihrer Freyheit hat, entweder glückſelig oder unglückſelig ſey §. 768. Es gibt alſo weder in dieſem Leben, noch in jenem, gleichſam einen Mittelſtand, von welchem man ſagen könnte, daß die menſchliche Seele in demſelben weder wohl noch elend, weder ſelig noch unſelig, weder glückſelig noch unglückſelig wäre.

§. 773.

Die menſchliche Seele mag ſich in einem Zuſtande befinden, in welchem ſie will, ſo wird ſie, wie alle endliche würkliche Dinge, beſtändig verändert. Keine ihrer Veränderungen, es mögen nun Handlungen oder Leiden ſeyn, kan weder gut noch böſe ſeyn §. 650. und eben ſo wenig kan eine einzige derſelben gut und böſe zugleich im gleichen Grade ſeyn §. 771. Folglich iſt eine iede Veränderung der menſchlichen Seele, entweder mehr gut als böſe, oder mehr böſe als gut. Iſt das erſte, ſo trägt ſie mehr zur Vermehrung der Vollkommenheit der Seele bey als der Unvollkommenheit, und wenn es eine moraliſche Veränderung iſt, ſo vermehrt ſie die Seligkeit. Eine ſolche Veränderung wird ſchlechthin gut genennt, und ſie vermehrt die Glückſeligkeit. In dem andern Falle trägt ſie mehr zur Vermehrung der Unvollkommenheit als Vollkommenheit bey, und wenn es eine moraliſche Veränderung iſt, ſo vermehrt ſie die Unſeligkeit. Eine ſolche Veränderung wird ſchlechthin böſe genennt, und ſie vermehrt die Unglückſeligkeit. Folglich kan die menſchliche Seele keine Handlung vornehmen, und keine Veränderung leiden, welche nicht entweder ihre Glückſeligkeit oder Unglückſeligkeit vermehren ſolte. Sie kan niemals in der Glückſeligkeit ſtille ſtehen, wenn ſie in derſelben nicht wächſt, ſo nimt ſie in ihr ab. Denn wenn ſie ſtille ſtehen könnte: ſo müſte die Veränderung, die zu der Zeit in ihr würklich wäre, entweder weder gut noch böſe ſeyn,

und

und alſo weder die Glückſeligkeit vermehren noch vermindern; oder ſie müſte gleich viel zur Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit beytragen, beydes aber iſt ungereimt. Dieſer Satz iſt in der Sittenlehre von der äuſſerſten Wichtigkeit, indem es eine der gröſten Wahrheiten iſt, daß keine menſchliche Handlung ſey, die nicht entweder gut oder böſe wäre; oder die nicht entweder den Menſchen glückſeliger oder unglückſeliger machen ſolte, und daß alſo die Meinung von der Gleichgültigkeit einiger Handlungen ungereimt ſey.

§. 774.

Einige Weltweiſe erklären, die Glückſeligkeit, durch ei- einen ununterbrochenen Fortgang oder Wachsthum in der Vollkommenheit; und die Unglückſeligkeit, durch einen ununterbrochenen Wachsthum in der Unvollkommenheit. Nun kan man zwar zugeſtehen, daß die Vermehrung der Vollkommenheit und Unvollkommenheit, in der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit, ſtat finden könne: allein wenn man dieſe Begriffe, mit meinen bisherigen Unterſuchungen, vergleicht; ſo kan ein ieder von ſelbſt einſehen, daß ſie die Sache nicht genau genung erklären. Sie geben uns aber doch eine Gelegenheit, noch eine wichtige Betrachtung, über die menſchliche Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit, anzuſtellen. Dieſe Begriffe nemlich ſcheinen ſagen zu wollen, daß ein Menſch, der einmal glückſelig oder unglückſelig geworden, es ewig bleibe. Und die meiſten ſtehn auch in den Gedanken, als wenn es unmöglich ſey, daß ein Menſch, der, ſonderlich nach dem Tode, einmal glückſelig geworden, wiederum unglückſelig werden; und daß derjenige, der einmal unglückſelig geworden, wiederum glückſelig werden ſolte. Wir wollen uns demnach überzeugen, daß alle menſchliche Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit veränderlich ſey. Die menſchliche Seele iſt ja ein endliches und zufälliges Ding §. 739. und kan alſo wohl etwas in ihr würklich ſeyn, welches nicht veränderlich wäre? Ihre Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit beruhet ja auf unendlich vielen äuſſerlichen und innerlichen Urſachen, die zufällig ſind, ſonderlich auf den freyen Handlungen: und was für Abwech-

ſelungen ſind alle dieſe Dinge nicht unterworfen? Und da kein Stillſtand, in der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit der Seele, möglich iſt §. 773. ſo wird ſie beſtändig entweder vermehrt, oder vermindert. Sonderlich aber iſt zu merken, einmal, daß eine menſchliche Seele, welche glückſelig iſt, wiederum unglückſelig werden könne: indem es in ihrer Freyheit ſteht, an ſtat der guten Handlungen böſe vorzunehmen. Vielleicht aber kan es einen gewiſſen Grad der Glückſeligkeit geben, der ſo beſchaffen iſt, daß es der menſchlichen Seele, wenn ſie ihn erreicht hat, hypothetiſch unmöglich wird, wiederum unglückſelig zu werden. Und alsdenn hätte man eine Glückſeligkeit erreicht, in deren Beſitz man vollkommen ſicher ſeyn könnte. Es würde zwar dieſer Grad der Glückſeligkeit allemal zufällig bleiben, und alſo würde es allemal an und vor ſich betrachtet möglich bleiben, daß er verlohren gienge. Allein was an ſich möglich iſt, geſchieht deswegen noch nicht. Ob es nun einen ſolchen Grad der menſchlichen Glückſeligkeit gebe, das läßt ſich mit keiner Gewißheit ausmachen. Zum andern muß man eben dieſes, von der menſchlichen Unglückſeligkeit, ſagen. Denn es beruhet dieſelbe vornemlich, auf den moraliſchen böſen Handlungen. Da dieſe nun frey ſind, ſo kan der Menſch ſtat derſelben gute Handlungen thun, und folglich kan ein iedweder unglückſeliger Menſch glückſelig werden. Vielleicht aber gibt es einen gewiſſen Grad der Unglückſeligkeit, welcher ſo beſchaffen iſt, daß es dem Menſchen, der ihn einmal erreicht hat, hypothetiſch unmöglich wird, glückſelig zu werden. Alsdenn wäre der Menſch in eine Unglückſeligkeit verſunken, aus welcher er in alle Ewigkeit nicht würde errettet werden. Ob es aber einen ſolchen Grad der menſchlichen Unglückſeligkeit gebe, das läßt ſich ſchwerlich ausmachen. So viel iſt unleugbar, daß alle menſchliche Unglückſeligkeit, ſie mag auch ſo groß ſeyn als ſie will, an und vor ſich ſelbſt betrachtet zufällig ſey, und es bleibt demnach an ſich allemal möglich, daß der unglückſelige Menſch aus einer iedweden Art, und aus einem iedweden Grade der menſchlichen Unglückſeligkeit, errettet, und von demſelben befreyet werde.

Das

Das vierte Capitel,
von dem
Urſprunge der menſchlichen Seele.

§. 775.

Die Frage, von dem Urſprunge der menſchlichen Seele, iſt mehr artig und neugierig, als nützlich. Ihre Entſcheidung hat nicht den geringſten merklichen Einfluß, in die Beförderung und Erhaltung der menſchlichen Glückſeligkeit, und weder die Sittenlehre, noch die Arzneygelahrheit, noch irgends eine andere practiſche Wiſſenſchaft und Kunſt hanget, von der Unterſuchung des Urſprungs der menſchlichen Seele, ab. Das Practiſche in der ganzen menſchlichen Erkenntniß erfodert, von der Lehre von der menſchlichen Seele, weiter nichts, als daß ſie die verſchiedenen Kräfte der Seele aufs genaueſte unterſuche; und das kan geſchehen, ohne daß wir wiſſen, wie die Seele ihren Urſprung genommen hat. Unterdeſſen da unſere Seele, der wichtigſte Theil von uns, iſt; ſo iſt es eine erlaubte und anſtändige Neugierigkeit, wenn man ein Verlangen trägt zu wiſſen, wie ſie ihren Urſprung genommen habe. Wir Menſchen können davon ſehr wenig ſagen, und ich will die verſchiedenen Meinungen der Weltweiſen von dieſer Sache erzehlen, und ſie beurtheilen, ſo viel als es in der Kürze geſchehen kan.

§. 776.

Die Erfahrung lehrt, daß der Menſch gezeuget und gebohren wird, und es iſt unleugbar, daß die menſchliche Seele durch die Zeugung und Geburt eben denjenigen Körper bekomme, den wir auf dieſem Erdboden und in dieſem Leben haben. Dieſer Körper mag nun vorher in einer andern Geſtalt, oder als eine rohe und ungeformte Materie, oder auf irgends eine andere Art da geweſen ſeyn: ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß er die gegenwärtige Ausbildung, Geſtalt und Einrichtung, in der Zeugung erlanget, und wie dieſes zugehe und erklärt werden könne, das muß in der Phy-

ſiologie unterſucht werden. Nun wollen wir ſo ſchlieſſen: die menſchliche Seele iſt entweder ſchon, vor der Zeugung des Menſchen, würklich vorhanden; oder ſie wird, in dem Augenblicke der Zeugung, hervorgebracht; oder ſie wird, einige Zeit nachher, würklich. Das erſte iſt, die Meinung der **Präexiſtentianer.** Ein Präexiſtentianer nimt an, daß die Seele eines iedweden Menſchen, ſchon längſt vor ſeiner Zeugung, in der Welt vorhanden geweſen. Und da kan er ſich wieder, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal kan er annehmen, daß die Seele nicht von Ewigkeit her geweſen, ſondern daß ſie in der Zeit entſtanden, entweder im Anfange der ganzen Welt, oder zu einer andern Zeit. Viele nehmen an, daß die ganze Welt einen Anfang genommen, und daß GOtt, gleich am erſten Schöpfungstage, alle Subſtanzen der Welt, und alſo auch alle menſchliche Seelen, erſchaffen habe. Zum andern kan er annehmen, daß die Seele von Ewigkeit her geweſen, und da behauptet er entweder zugleich, daß ſie von Ewigkeit her als eine Würkung der göttlichen Kraft würklich geweſen, oder daß ſie unabhängig da geweſen. Das letzte iſt ein grober Irrthum, wie in der natürlichen Gottesgelahrheit erwieſen werden wird. Ob es aber auch ein Irrthum ſey, zu ſagen, daß die menſchliche Seele, oder ein anderes endliches Ding, von Ewigkeit her, als eine Würkung GOttes, vorhanden ſeyn könne, das wird ebenfals in der natürlichen Gottesgelahrheit unterſucht werden.

§. 777.

Nun ſind manche der Meinung, daß die Seele in dem Augenblicke der Zeugung oder nachher, währender Schwangerſchaft der Mutter, entſtehe. Meinem Bedünken nach kan man es wohl ſchwerlich, durch irgends einen Grund, wahrſcheinlich machen, daß, wenn man annimt, die Seele eines Menſchen ſey vor ſeiner Zeugung nicht würklich geweſen, ſie einige Zeit nach der Zeugung hervorgebracht werde. Denn, wolte man ſich darauf berufen, daß die Mutter erſt nach einigen Wochen, ſeitdem ſie ſchwanger ge-

geworden, das Leben der Frucht fühle: ſo beweißt dieſes nichts, weil es unleugbar iſt, daß die Frucht ſchon vorher lebendig ſey, ob gleich auf eine der Mutter unmerkliche Art. Es ſcheint es vielmehr die Ordnung der Natur zu erfodern, daß die Seele alſobald da ſeyn müſſe, ſo bald ihr Körper würklich wird, folglich in dem Augenblicke der Zeugung; weil er ſchon in dieſem Augenblicke einigermaſſen die Geſchicklichkeit beſitzt, die ein Körper haben muß, wenn er von einer Seele bewohnt werden ſoll. Diejenigen nun, welche behaupten, daß die Seele des Menſchen in dem Augenblicke der Zeugung entſtehe, erklären ihre Meinung auf eine doppelte Art. Einige ſagen, daß ſie in dieſem Augenblicke aus Nichts hervorgebracht werde, und ſie werden **die Inducianer** genennt. Wir werden in der natürlichen Gottesgelahrheit ſehen, daß man durch **die Schöpfung** die Handlung verſtehe, durch welche ein Ding aus Nichts gewürkt, oder hervorgebracht wird §. 175. Folglich behaupten die Inducianer, daß, wenn ein Menſch von ſeinen Eltern gezeugt wird, ſein Leib durch den Saamen in den Leib der Mutter verſetzt werde, um daſelbſt ausgebildet zu werden, und zu ſeiner Reife zu kommen, und daß ſeine Seele in demſelben Augenblicke erſchaffen, und in die genaueſte Gemeinſchaft mit dem Leibe verſetzt werde. Sie nehmen alſo an, daß durch eine beſondere Handlung der Körper in den Leib der Mutter verſetzt werde, oder in demſelben ſeine Anlage bekomme, und daß durch eine Schöpfung der Einwohner dieſes Gebäudes hervorgebracht, und in ſeine Wohnung alſobald eingeführt werde. Andere aber nehmen an, daß die Seele des Kindes bey der Zeugung aus den Eltern entſtehe, und die werden **die Traducianer** genennt. Sie behaupten alſo, daß die Seele aus Etwas entſtehe, welches vorher da geweſen. Einige ſagen, ſie entſtehe aus den Seelen der Eltern, einige leiten ſie aus der Seele des Vaters her, einige aus den Körpern der Eltern. Ja einige haben gewiſſe Zeugungsgeiſter erdichtet, vermittelſt welcher die Seele des Kindes aus den Eltern gebildet würde, indem dieſelben, den Stof

zu der neuen Seele, aus den Eltern nähmen, und ſie aus demſelben hervorbrächten, wie z. E. ein Goldſchmid, aus einem Stücke Silber, etwas verfertiget. Die ganze Meinung der Traducianer iſt ungereimt, wie wir balde ſehen werden, und ſonderlich die Meinung von den Zeugungsgeiſtern. Das heißt verborgene Kräfte und Eigenſchaften annehmen, um daraus die Erſcheinungen zu erklären: und das iſt, wie ein ieder aus der Vernunftlehre weiß, dem Character der wahren Weltweisheit vollkommen zuwider.

§. 778.

Wir haben noch eine Meinung, von dem Urſprunge der menſchlichen Seele, zu unterſuchen, welche man die Meinung der **Creatianer** nennt, vermöge welcher man behauptet, daß die menſchliche Seele aus Nichts ihren Urſprung habe; oder daß, eine iedwede menſchliche Seele, erſchaffen ſey. Der Creatianer kan annehmen, daß die menſchliche Seele von Ewigkeit her von GOtt geſchaffen ſey, das iſt, daß ſie als eine beſtändige Würkung GOttes von Ewigkeit her da geweſen, und er kan alsdenn unmöglich behaupten, daß ſie aus einem Etwas, welches vor ihr ſchon da geweſen wäre, entſtanden ſey; oder er kan annehmen, daß dieſe ganze Welt einen Anfang gehabt, und daß die Seele, mit allen übrigen Subſtanzen der Welt, gleich bey dem erſten Anfange der Schöpfung, von GOtt erſchaffen ſey; oder er kan annehmen, daß die Seele, in dem Augenblicke der Zeugung des Menſchen, oder einige Zeit nachher, von GOtt erſchaffen werde. Wenn wir nun dieſe Meinung mit den vorhergehenden Meinungen vergleichen, ſo erhellet daraus erſtlich, daß kein Traducianer ein Creatianer, und kein Creatianer ein Traducianer ſeyn könne: denn ihre Meinungen widerſprechen einander aufs offenbarſte §. 777. Der Traducianer ſagt, die Seele entſtehe aus den Eltern, und alſo aus Etwas, welches vorher da geweſen, der Creatianer aber leugnet dieſes. Wenn man alſo erweiſen kan, daß die Creatianer Recht haben, ſo ſind eben dadurch die Traducianer völlig widerlegt. Zum andern, alle Inducianer

ſind

ſind Creatianer: denn ſie behaupten, daß die Seele aus Nichts entſtehe §. 777. Allein nicht ein ieder Creatianer iſt ein Inducianer, weil er annehmen kan, daß die Seele ſchon vor der Zeugung des Menſchen erſchaffen worden. Zum dritten, ein Präexiſtentianer iſt nicht nothwendig zugleich ein Creatianer. Er behauptet nur, daß die Seele vor der Zeugung des Menſchen da geweſen, und da kan er verſchiedene andere Irrthümer, mit ſeiner ſonſt richtigen Meinung, verbinden. Er kan ſagen: die Seele iſt von Ewigkeit, ohne geſchaffen zu ſeyn, da geweſen; oder ſie iſt ein Theil GOttes, und bey der Zeugung des Menſchen von GOtt abgeſondert, und in die Materie geſenkt; oder ſie iſt materiel, und kan alſo aus etwas vorhergehenden, lange vor der Zeugung des Menſchen, entſtanden ſeyn. Er kan aber zugleich ein Creatianer ſeyn, wenn er annimt, daß die Seele vor der Zeugung des Menſchen erſchaffen ſey. Eben ſo iſt der Creatianer nicht nothwendig zugleich ein Präexiſtentianer, weil er annehmen kan, daß die Seele, erſt bey der Zeugung des Menſchen, oder nachher erſchaffen ſey. Er kan aber zugleich ein Präexiſtentianer ſeyn, weil er annehmen kan, daß die Seele vor der Zeugung des Menſchen erſchaffen worden.

§. 779.

Was nun die bisher erklärten Meinungen von dem Urſprunge der menſchlichen Seele betrift, ſo beſteht das einzige, was mit Gewißheit entſchieden werden kan, darin: daß die Creatianer überhaupt Recht haben, und die Traducianer irren. Denn keine einzelne endliche Subſtanz, wenn ſie entſteht, kan aus Etwas entſtehen. Eine Materie, ein Ganzes, welches aus vielen auſſer einander befindlichen Subſtanzen beſteht, kan allerdings aus Etwas entſtehen, welches vor ihr ſchon würklich iſt. Denn ihr Weſen beſteht in der Art und Weiſe, wie ihre auſſer einander befindlichen ſubſtantiellen Theile bey einander ſind §. 182. Wenn alſo gleich dieſe Theile würklich ſind, ſo iſt die Materie demohnerachtet noch nicht würklich, ſo lange ſie einander nicht auf die Art zuſammengeordnet ſind, wie ſie es in ihr ſeyn

müſſen. Folglich kan eine Materie, die aus vielen Subſtanzen beſteht, dergeſtalt entſtehen, daß viele ihrer Theile ſchon vorher würklich ſind, und es iſt alſo nicht nöthig, daß ſie aus Nichts entſtehe, ſondern ſie kan aus Etwas entſtehen §. 175. Allein in einer einzigen Subſtanz kan nichts von einander unterſchieden werden, als das Subſtantielle und ihre Accidenzien §. 154. Die Accidenzien können nicht vor ihrer Subſtanz würklich ſeyn, denn ſie können nicht auſſer der Subſtanz würklich ſeyn §. 156. Das Subſtantielle iſt die Subſtanz ſelbſt §. 157. und wenn es alſo vor der Subſtanz würklich wäre, ſo wäre die Subſtanz eher da, ehe ſie würklich wäre. Kan etwas ungereimteres geſagt werden? Folglich kan kein Theil einer einzeln Subſtanz vor ihr da ſeyn, und folglich kan keine endliche Subſtanz, wenn ſie entſteht, anders als aus Nichts entſtehen §. 175. Die menſchliche Seele iſt nur eine einzige Subſtanz §. 738. und ſie iſt entweder von Ewigkeit her geweſen, oder ſie iſt in der Zeit entſtanden. Iſt das erſte, ſo wäre es der ungereimteſte Widerſpruch, wenn man ſagen wolte, ſie wäre aus Etwas entſtanden. Man muß alſo in dieſem Falle ſagen, daß ſie von Ewigkeit her von GOtt aus Nichts gewürkt worden. Iſt das andere, ſo iſt ſie aus Nichts hervorgebracht. Folglich haben die Creatianer Recht §. 778. Ob ſie aber von Ewigkeit her von GOtt erſchaffen und gewürkt worden; oder ob ſie vor der Zeugung des Menſchen, z. E. im Anfange der ganzen Welt, oder in dem Augenblicke der Zeugung von GOtt erſchaffen worden: das iſt nicht ſo leicht zu entſcheiden. In der natürlichen Gottesgelahrheit werde ich, die Meinung von der Ewigkeit der endlichen Dinge, genauer unterſuchen. Hier will ich nur mit wenigem bemerken, daß es wahrſcheinlich ſey, daß die Seelen der Menſchen, ſchon vor der Zeugung der Menſchen, da geweſen. Denn wenn man annimt, daß in der Welt kein leerer Raum ſey: ſo kan GOtt keine neue Subſtanz in die Welt ſo zu reden einſchieben, weil eine iedwede Subſtanz in der Welt, einen eigenen beſondern Ort, haben muß. Und da alle Subſtanzen in der Welt

Welt in einander würken, ſo würde, durch die Hervorbringung einer neuen Subſtanz, der allgemeine gegenſeitige Einfluß in der Welt vergröſſert, und es würden, durch die Hervorbringung einer einzigen neuen Subſtanz, die Kräfte aller übrigen vermehrt, welches nicht wahrſcheinlich zu ſeyn ſcheint.

§. 780.

Die Meinung der Traducianer widerſpricht, der Meinung der Creatianer, offenbar §. 778. Da nun die letzte wahr iſt, §. 779. ſo muß die erſte falſch ſeyn. Ein Traducianer mag ſich erklären wie er will, ſo fält er ins Ungereimte. Wolte er ſagen, erſtlich, daß die Seele des Kindes aus den Seelen der Eltern entſtünde: ſo kan man ihn fragen, wie dieſes zugehen ſolle? Nimt er die Zeugungsgeiſter zu Hülfe, ſo macht er ſich lächerlich §. 777. Sagt er, daß die Seele des Kindes aus den Seelen der Eltern entſtehe, wie ein Flämlein aus einem andern Flämlein entzündet wird: ſo iſt dieſes ein bloſſes Gleichniß, welches nichts erweiſet. Es iſt noch dazu ein unglückliches Gleichniß, weil es ſich gar nicht paßt, indem eine Flamme von der andern, durch eine Fortpflanzung der Bewegung, entzündet wird. Und wenn er ſagen wolte, daß ein Theil der Seelen der Eltern von den übrigen abgeſondert, und zur Seele des Kindes werde: ſo muß dieſer Theil vor ſich beſtehen, und eine Subſtanz ſeyn. Folglich müſten die Seelen der Eltern keine einzelne Subſtanzen, ſondern Inbegriffe vieler Subſtanzen ſeyn, und das iſt ungereimt §. 738. Nun könnte zum andern der Traducianer ſagen, daß die Seele des Kindes aus den Leibern der Eltern entſtehe. Folglich müſte ein Theil der Leiber der Eltern, bey der Zeugung des Kindes, von den übrigen abgeſondert, und zur Seele des Kindes werden. Die Leiber der Eltern beſtehen, wie alle Körper, aus vielen Subſtanzen. Folglich würde bey der Zeugung, entweder nur eine Subſtanz aus den Leibern der Eltern abgeſondert, und zur Seele des Kindes, oder ein ſolcher Theil, welcher aus vielen Subſtanzen beſteht. Iſt das letzte, ſo müſte die Seele des Kindes aus vielen Subſtan-

zen beſtehen, und das iſt ungereimt §. 738. Iſt das erſte, ſo entſteht die Seele des Kindes nicht, ſondern ſie iſt ſchon längſt vor der Zeugung, als eine einzelne Subſtanz, in den Leibern der Eltern da geweſen. Folglich kan, die Meinung der Traducianer, auf keinerley Weiſe angenommen werden.

§. 781.

Die unleugbare Erfahrung lehrt, daß die menſchlichen Seelen fortgepflanzt werden. Nemlich, da täglich Menſchen gezeugt und gebohren werden, ſo iſt offenbar, daß immer andere und andere menſchliche Seelen mit ſolchen Leibern vereiniget werden, dergleichen wir auf dieſem Erdboden haben. Und das geſchieht durch eine beſtändige Vermehrung der Menſchen, indem die Kinder auf die Eltern folgen, und von dieſen gezeugt und gebohren werden. Die Seelen der Kinder werden ſamt ihren Leibern aus den Eltern herausgeführt, wie aus einem mütterlichen Erdreiche eine Pflanze hervorbricht. Die Kinder gehen wie Colonien aus ihren Eltern heraus, ſie fangen an, neue Plätze zu bewohnen, und werden dadurch von ihren Eltern abgeſonderte Perſonen, welche vor ſich als denkende und vernünftige Perſonen ihre Rolle zu ſpielen anfangen. Auf die Weiſe pflanzen ſich die menſchlichen Seelen fort, oder überhaupt die Menſchen, und vermehren ſich, wie die Pflanzen, und alle andere Thiere, die wir auf dem Erdboden gewahr werden. Dieſe Abſtammung der Menſchen, und inſonderheit ihrer Seelen, von einander, iſt nun die **Fortpflanzung der menſchlichen Seele**, welche überhaupt nichts in ſich enthält, welches nicht, um der unleugbaren Erfahrung willen, mit der vollkommenſten Gewißheit angenommen werden kan; obgleich, wie wir alſobald ſehen werden, die weitere Erklärung dieſer Fortpflanzung, ſehr vieler Schwierigkeit und Ungewißheit unterworfen iſt. Man kan alſo annehmen, daß in der beſten Welt, eine doppelte Art der denkenden Subſtanzen und Geiſter, angetroffen werde. Zu der erſten gehören diejenigen, welche nicht von einander abſtammen, ſondern die zugleich zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gelanget ſind; wie die

Bibel

Bibel von den Engeln verſichert. Und zu der andern gehören diejenigen, die von einander abſtammen, und die dadurch eine nach der andern zum Bewußtſeyn gelangen. Beyde Arten ſind, in der beſten Welt, nöthig. Die Körperwelt iſt wie eine Stadt zu betrachten, von welcher, gleich vom Anfange an, eine gewiſſe Anzahl Häuſer aufgebauet worden, und da muſten auf einmal ſo viel denkende Subſtanzen da ſeyn, als nöthig waren, dieſe Gebäude zu bewohnen. Und da war es alſo unnöthig, daß dieſe denkende Subſtanzen und Geiſter einander fortpflanzten. Allein dieſe Stadt wird immer mehr angebauet, und es werden immer mehr Gebäude hinzugebauet. Folglich würden die alten Einwohner nicht zureichen, dieſe neuen Gebäude zu bewohnen. Und es hat es demnach der Urheber der Welt dergeſtalt eingerichtet, daß einige denkende Weſen, wie die menſchlichen Seelen, fortgepflanzt werden, damit die Wohnplätze, welche nach und nach fertig werden, ihre Einwohner bekommen.

§. 792.

Nun fragt ſichs, wo die Seele ſelbſt, ihrer Subſtanz nach, bey ihrer Fortpflanzung herkomme? Die Erfahrung lehrt uns weiter nichts, als daß immer andere und andere menſchliche Seelen, durch die Zeugung und Geburt, mit ſolchen Körpern vereiniget werden, dergleichen wir auf dieſem Erdboden haben, und daß ſie dadurch zum Bewußtſeyn ihrer ſelbſt gelangen. Allein die Subſtanz der Seele ſelbſt kan, ohne Bewußtſeyn ihrer ſelbſt, ſchon vorher da geweſen ſeyn, ſie kan aber auch nicht vorher da geweſen ſeyn. Folglich kan man ſich, bey der Fortpflanzung der menſchlichen Seelen, auf eine doppelte Art erklären. Einmal wenn man annimt, daß, bey dieſer Fortpflanzung, die menſchliche Seele ihrer Subſtanz nach entſtehe. Und da müſte man annehmen, daß bey der Zeugung eines Menſchen nicht nur ſein Körper, ſo wie er ihn auf dieſem Erdboden hat, entſtehe; ſondern daß auch ſeine Seele, welche mit dieſem Körper in der genaueſten Gemeinſchaft ſteht, ihren Anfang nehme, und daß ſie alſo vorher gar nicht würklich,

lich, ſondern eine blos mögliche Subſtanz geweſen. Und da kan man ſich wiederum, auf eine dreyfache Art, erklären. 1) Wenn man zugleich ein Traducianer iſt, und annimt, daß die Seele des Menſchen, bey ſeiner Zeugung, aus den Eltern entſtehe. Allein dieſe Meinung iſt falſch §. 780. Alle Traducianer nehmen auch die Fortpflanzung der menſchlichen Seele an: denn die kan kein Menſch leugnen. Allein wer da ſagt, die menſchlichen Seelen werden fortgepflanzt, iſt nicht gleich ein Traducianer, weil er ſich auf verſchiedene andere Arten erklären kan, wie wir gleich ſehen werden. Und wenn ein Traducianer vorgeben ſolte, daß er allein die Fortpflanzung der menſchlichen Seele behaupte, und daß ſeine Meinung in der Behauptung dieſer Fortpflanzung beſtehe: ſo verräth er eine tiefe Unwiſſenheit. 2) Wenn man zugleich ein Inducianer iſt §. 777. und annimt, daß GOtt, in dem Augenblicke der Zeugung, die Seele des Kindes ſchaffe, und ſie mit dem erzeugten Körper in Mutterleibe vereinige. Dieſe Meinung kan, nach unſern jetzigen Einſichten, nicht mit völliger Gewißheit widerlegt werden, ſondern nur mit Wahrſcheinlichkeit, wenn man nemlich die Meinung der Präexiſtentianer wahrſcheinlich zu machen im Stande iſt §. 778. 3) Wenn man annimt, daß, bey der Zeugung des Menſchen, die Seele des Kindes von den Eltern, von der Seele des Vaters, oder von der Seele der Mutter, oder von beyden zugleich, aus Nichts hervorgebracht werde. Es iſt ein groſſer Unterſchied, ob man ſagt: die Seele des Kindes entſtehe aus den Eltern, oder ſie entſtehe von den Eltern. In dem erſten Falle ſagt man, der Stof zu der Seele des Kindes werde aus den Eltern genommen, und das iſt ungereimt §. 780. In dem andern ſagt man, die Eltern ſind die würkenden Urſachen der Seele des Kindes. Auf eine ähnliche Art ſagt man, daß ein Tiſch aus dem Holze, und nicht von dem Holze entſtehe, er entſteht aber von dem Tiſcher, nicht aber aus dem Tiſcher. Und hier kan man ſich wieder, auf eine doppelte Art, erklären. Einmal könnte man annehmen, daß die Seelen der

Eltern

Eltern eine ſolche Schöpferskraft beſäſſen, durch welche ſie eine Subſtanz ihrer Art aus Nichts hervorbringen könnten, ſo daß GOtt dabey weiter nicht mitwürke, als er, nach Ausſage der natürlichen Gottesgelahrheit, bey allen natürlichen Handlungen der Creaturen würkſam ſeyn muß. Allein dieſe Meinung iſt gar nicht, dem Character der wahren Weltweisheit, gemäß. Wir haben gar keinen beſtimten Begrif von dieſer Schöpferskraft, und wir können es durch keinen einzigen Grund wahrſcheinlich machen, daß eine endliche Subſtanz eine ſo mächtige Kraft haben ſolte, welche dazu erfodert wird, wenn eine andere endliche Subſtanz aus Nichts hervorgebracht werden ſoll. Dieſe Meinung fält ohnedem weg, wenn man die Meinung der Präexiſtentianer wahrſcheinlich macht §. 779. Zum andern könnte man ſagen, daß GOtt, bey der Zeugung des Menſchen, das Subſtantielle der Seele des Kindes, ſamt den meiſten und gröſten Realitäten derſelben, erſchaffe; daß aber die Seelen der Eltern, in demſelben Augenblicke, bey der Hervorbringung der Seele des Kindes, zugleich würkſam wären, und in dem Augenblicke, da GOtt die Seele ſchaft, die übrigen eingeſchränkten Realitäten hinzufügten, und daß ſie dergeſtalt die Mitſchöpfer der Seele des Kindes wären. GOtt müſte alſo den Seelen der Eltern eine ſolche beſondere Kraft gegeben haben, vermöge welcher ſie im Stande wären, einige Subſtanzen ihrer Art, zugleich in einer genauern Geſellſchaft mit GOtt, zu erſchaffen. Dieſe Meinung würde, die Fortpflanzung der Erbſünde, gut erklären. Allein das kan kein philoſophiſcher Entſcheidungsgrund ſeyn, weil die Erbſünde auf eine andere Art entſtehen kan, und ſolten wir auch gleich dieſe andere Art nicht angeben können. Wir Menſchen müſſen die geoffenbarten Wahrheiten annehmen, und wenn wir auch gleich nicht im Stande ſind, ſie philoſophiſch zu erklären. Auch dieſe andere Meinung fält weg, wenn man die Meinung der Präexiſtentianer wahrſcheinlich macht §. 779. und ſie iſt dem Character der wahren Weltweisheit zuwider. Sie erklärt, den Urſprung der menſchlichen Seele,

le, aus einer verborgenen Eigenſchaft der Seelen der Eltern. Wir haben auch von dieſer Mitſchöpferskraft keinen beſtimten Begrif, und meines Wiſſens iſt man noch nicht im Stande geweſen, einen wahren philoſophiſchen Grund anzugeben, durch welchen ſie nur einigermaſſen wahrſcheinlich gemacht werden könnte.

§. 783.

Zum andern kan man ſich, bey der Fortpflanzung der menſchlichen Seele, dergeſtalt erklären, daß man annimt, die Seele entſtehe nicht bey der Zeugung, ſondern ſey ſchon lange vorher entweder von Ewigkeit her, oder vom Anfange der Welt an würklich geweſen. Und da könnte man denn ſagen, daß die Seele von Ewigkeit her oder in der Zeit unmittelbar und allein von GOtt erſchaffen, und daß GOtt zugleich einen unendlich kleinen Körper zugerichtet, und ihn alſobald mit der Seele in die genaueſte Gemeinſchaft geſetzt. Daher der ganze Menſch nach Leib und Seele, als ein unendlich kleines Thierchen, ſchon längſt vor der Zeugung in der Welt geweſen. Je weiter nun dieſes Thierchen in der vergangenen Zeit, von dem Zeitpuncte der Zeugung, da eine ſo merkliche und groſſe Veränderung mit ihm vorgeht, und da es aus der Dunkelheit, in welcher es vorher verſteckt gelegen, auf einen gröſſern Schauplatz hervorgeht, entfernt iſt, deſto unvollkommener iſt es, deſto dunkeler ſind die Vorſtellungen ſeiner Seele, und deſto ungeſchickter iſt ſein Leib zu den harmoniſchen Veränderungen. Je näher es aber dieſem merkwürdigen Zeitpuncte ruckt, indem immer ſeine nähern Voreltern auf ſeine entferntern folgen, deſto mehr entwickelt ſich ſeine Seele und ſein Körper. Die Dunkelheit der Erkenntniß in jener nimt immer mehr ab, und der Körper wird immer zu den harmoniſchen Veränderungen geſchickter, bis endlich der Zeitpunct der Zeugung komt. Alsdenn wird dieſes Thierchen, durch den männlichen Saamen, in welchem es kurz vor der Zeugung ſich befindet, daher man es auch ein Saamenthierchen nennt, in den Leib der Mutter, als in ein fruchtbares Erdreich, verpflanzt. Und

da kan man annehmen, daß die Seele den erſten Schimmer der Klarheit der Erkenntniß empfange, indem ſie kurz vorher ſich, vom Anfange ihrer Dauer an, nur bis zu dem Grade der Dunkelheit durchgewunden, welcher der letzte vor der Morgendemmerung in der Seele iſt; und daß der Körper den erſten Anſatz von derjenigen Einrichtung eines thieriſchen Körpers bekomme, den unſere Körper auf dieſem Erdboden haben. Wenn man dieſe Meinung annimt, ſo kan man ohne Schwierigkeit einſehen, woher die menſchliche Seele gekommen, indem man zugleich die Meinung des Creatianers und Präexiſtentianers behauptet. Man darf alſo nicht annehmen, daß den menſchlichen Seelen eine Schöpferskraft beygelegt werden könne, ihres gleichen hervorzubringen. Desgleichen iſt auch der Urſprung eines ſo künſtlich gebaueten Körpers, als der menſchliche iſt, begreiflich, und man darf hernach nicht zu den ſeltſamen Einfällen ſeine Zuflucht nehmen, als wenn der menſchliche Körper durch die bloſſe Wärme im Mutterleibe gebildet würde, oder als wenn die Seele der Mutter oder des Kindes dieſen Körper bauete, welche in der Phyſiologie weiter beurtheilt werden müſſen. Hernach kan man auch ſagen, daß die Erfahrung dieſer Meinung ſehr günſtig ſey. Die Naturforſcher haben, in den Saamen der Thiere, Thierchen beobachtet, und da können es alſo diejenigen ſeyn, von welchen in dieſer Meinung geredet wird. Unterdeſſen wollen andere Naturforſcher, die Würklichkeit ſolcher Thierchen in den Saamen, leugnen. Und die ſie behaupten, wollen viele hundert in einem einzigen Tropfen bemerkt haben. Da nun wenigſtens mehrentheils nur Ein Menſch gezeugt wird, ſo würde GOtt die allermeiſten dieſer Thierchen vergebens erſchaffen haben. Allein dawider kan man einwenden, daß wir die Abſichten GOttes bey dieſen Thierchen nicht alle wiſſen, und daß aus unſerer Unwiſſenheit nichts geſchloſſen werden könne. Ferner beobachtet man bey den Pflanzen, daß dieſelben in ihren Saamenkörnern ſchon vorher gebildet ſind, ehe ſie noch hervorwachſen, da ſie doch lange nicht ſo kunſt-

kunſtreiche Körper ſind, als die thieriſchen. Und wenn man auf das Ausbrüten der Eyer unter den Vögeln Achtung gibt, ſo kan auf keine andere Art nur einigermaſſen daſſelbe erklärt werden, als wenn man annimt, daß der ganze Vogel als ein Saamenthierchen ſchon in dem Eye angetroffen werde.

§. 784.

Wenn man die, in dem vorhergehenden Abſatze vorgetragene, Meinung von der Fortpflanzung der Menſchen annimt, ſo kan man die Frage aufwerfen: wo denn die Thierchen, aus denen nach und nach diejenigen Menſchen werden, die den Erdboden bevölkern, ſeit dem Urſprunge der Welt geweſen, und wie ſie in den männlichen Saamen kommen, damit ſie vermittelſt deſſelben in den Leib der Mutter verpflanzt werden können? Und da kan man wieder eine doppelte Meinung annehmen. Einmal könnte man annehmen, daß dieſe Thierchen hier und da, auſſer den Menſchen, auf dem Erdboden zerſtreuet wären; daß ſie in den Pflanzen und andern Dingen befindlich wären, welche die Menſchen zu ihren Nahrungsmitteln brauchen; daß ſie, durch den Genuß dieſer Nahrungsmittel, in die Leiber der Menſchen, ins Blut, und endlich, bey der Abſonderung des Saamens, in denſelben verſetzt würden. Doch dieſe Meinung iſt, um am gelindeſten davon zu urtheilen, höchſt unwahrſcheinlich. Denn einmal wäre gar nicht zu begreifen, warum GOtt zweyerley Geſchlechter der Menſchen zur Fortpflanzung des menſchlichen Geſchlechts gemacht hätte, da die Weiber mit den Männern einerley Nahrungsmittel genieſſen, und dadurch eben ſo wohl die Saamenthierchen in ihren Leib bekommen können, als die Männer. Und zum andern genieſſen die übrigen Thiere des Erdbodens mit uns Menſchen einerley Nahrungsmittel, und pflanzen ſich auch eben ſo fort, als die Menſchen. Folglich könnte ein Saamenthierchen, woraus ein Menſch werden ſoll, in einen Hund, und ein ſolches, woraus ein Hund werden ſoll, in einen Menſchen kommen. Allein die Thiere zeugen nur im-

mer ihres gleichen. Wolte man eine unmittelbare Regierung GOttes annehmen, vermöge welcher nur die Saamenthierchen in die Thiere ihrer Art geführt würden; oder wolte man ſagen, daß aus einem Thierchen ein Menſch werden könne, wenn es in einen Menſchen komt, und ein Hund, wenn es in einen Hund komt; oder daß nur die Thierchen in den Thieren ihrer Art bekleiben können, und daß ſie, wenn ſie in Thiere anderer Art kommen, wieder ausgeworfen werden, oder ausdunſten: ſo ſind dieſe Einfälle entweder offenbar ungereimt, wie z. E. der zweyte, als welcher dem Satze des zureichenden Grundes widerſpricht; oder ſie ſind doch ſo wenig philoſophiſch, daß ſie blos auf ein Gerathewohl, ohne den geringſten wahrſcheinlichen Grund, angenommen werden.

§. 785.

Zum andern kan man annehmen, daß ein Saamenthierchen in dem andern ſtecke, daß ein iedweder Menſch die Saamenthierchen aller ſeiner Nachkommen in ſeinem Leibe habe, und daß ein iedwedes Saamenthierchen ſchon in ſich, die Saamenthierchen aller ſeiner Nachkommen, enthalte. So hätte Adam alle Menſchen ſchon in ſeinen Lenden getragen, und alſo auch z. E. das Saamenthierchen, woraus Abraham geworden. Und in dieſem Saamenthierchen lagen ſchon, alle Juden, als Saamenthierchen. Als nun Abraham den Iſaac zeugte, ſo gieng Iſaac aus dem Leibe ſeines Vaters heraus, und nahm mit ſich zugleich, in ſich eingeſchloſſen, das ganze Geſchlecht ſeiner Nachkommen. Und als dieſer den Eſau zeugte, ſo giengen mit dem alle Saamenthierchen ſeiner Nachkommen fort, die in ihm eingeſchloſſen waren u. ſ. w. Und dergeſtalt könnte man recht im eigentlichſten Verſtande mit der heiligen Schrift ſagen, daß die Nachkommen in den Lenden ihrer Vorfahren, vor ihrer Geburt, würklich geweſen. Dieſe Meinung macht der Einbildungskraft die gewaltigſte Schwierigkeit, indem es ganz unbegreiflich zu ſeyn ſcheint, wie in einem Saamenthierchen, welches kaum durch ein Vergröſſerungsglas

geſehen werden kan, ſo viele tauſend andere Saamenthierchen Raum haben können, und dieſe müſſen auch wiederum in einander ſtecken. Hier kan man ſich blos auf die unendliche Theilbarkeit der Materie berufen, indem Millionen Theile in dem Raume eines Sandkorns auſſer und neben einander ſeyn können. Und da bey dieſer Meinung alle Schwierigkeiten wegfallen, welche die übrigen Meinungen von dem Urſprunge der menſchlichen Seele verdächtig machen: ſo kan man dieſelbe, für die wahrſcheinlichſte, halten. Ich könnte mich noch länger dabey aufhalten, allein ich habe nur die Abſicht gehabt, ſo viel von dieſer Sache zu ſagen, als nöthig iſt, um das eigene Nachdenken der Leſer zu befördern. Meine Leſer mögen alſo ſelbſt beurtheilen, welche Meinung unter denen angeführten ſie, für die wahrſcheinlichſte, halten wollen.

* *

Das fünfte Capitel.

Von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele.

§. 786.

Hier iſt der Ort, wo in der vernünftigen Pſychologie von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, und dem phyſiſchen ſo wohl als auch von dem moraliſchen Zuſtande derſelben, nach dem Tode des Menſchen und des Körpers, gehandelt werden muß. Es iſt eine unnütze Neugierigkeit, zu fragen, wie es unſerer Seele vor unſerer Geburt ergangen: denn dieſen Zuſtand der Seele haben wir überſtanden, und wir gerathen in Ewigkeit nicht wieder in denſelben. Allein da wir alle ſterben müſſen, ſo ſteht uns der Zuſtand nach dem Tode unausbleiblich bevor, und es iſt demnach eine ſehr wichtige Sache für uns Menſchen, daß wir uns nicht nur überzeugen, unſere Seele werde ewig leben, ſondern daß wir auch zum voraus zu erkennen ſuchen, in was für einen Zuſtand unſere Seele nach unſerm Tode gerathen werde. Allein ich werde dieſe wichtige Materie, mit einem

gänzlichen Stillſchweigen, hier übergehen. Ich habe, in meinen **Gedanken von dem Zuſtande der menſchlichen Seele nach dem Tode**, und in dem **Verſuche eines mathematiſchen Beweiſes, daß die menſchliche Seele ewig leben werde**, desgleichen in den verſchiedenen Vertheidigungen dieſer beyden Schriften, alles von dieſer Materie ausgeführt, was ſich, meinem Bedünken nach, nach unſern dermaligen Einſichten von derſelben vernünftig ſagen läßt. Und da ich nun nicht gerne in meiner Metaphyſik, meine eigenen ſchon herausgegebenen Schriften, abſchreiben möchte: ſo will ich meine Leſer, die etwa begierig ſind zu wiſſen, was ich von der Unſterblichkeit der Seele, und ihrem Zuſtande nach dem Tode behaupte, auf die angeführten beyden Schriften verweiſen.

* *

Das ſechste Capitel,

von den

denkenden Subſtanzen, welche auſſer der menſchlichen Seele noch in der Welt angetroffen werden.

§. 787.

Nachdem wir nun alles von der menſchlichen Seele geſagt haben, was von ihr, nach unſern dermaligen Einſichten in die Natur derſelben, geſagt werden kan: ſo wollen wir noch, zum Beſchluß der Pſychologie, von den übrigen Seelen, oder von den übrigen denkenden Subſtanzen handeln, von denen wir entweder mit Gewißheit, oder mit Wahrſcheinlichkeit, ſagen können, daß ſie auſſer der menſchlichen Seele in dieſer Welt würklich ſind. Und da wollen wir uns vor allen Dingen überzeugen, daß eine iedwede denkende endliche Subſtanz, mit einem Körper, in der genaueſten Gemeinſchaft ſtehe, mit demſelben ein Thier ausmache, und daß ſie alſo eine Seele ſey. Nemlich eine iedwede denken-

de Subſtanz iſt, in dieſer Welt, an einem gewiſſen Orte würklich §. 363. 371. an welchem ſie mit Körpern umringt iſt. Da es nun unmöglich iſt, daß alle Körper in dieſer Welt ihr gleich nahe ſind: ſo iſt Ein Körper ihr der nächſte, und es hat alſo, eine iedwede denkende Subſtanz in dieſer Welt, einen gewiſſen Sitz §. 756. Nun würkt ſie in alle Körper in dieſer Welt, und alle Körper würken wiederum auf ſie zurück; oder ſie ſteht, mit einem iedweden Körper, in einem gegenſeitigen Einfluſſe §. 442. Allein da es unmöglich iſt, daß ſie mit zwey Körpern in einer vollkommen gleichen Verbindung ſtehen ſolte: §. 211. ſo ſteht, eine iedwede denkende Subſtanz, mit Einem Körper, in dem allergröſten gegenſeitigen Einfluſſe. Dieſer Körper iſt ihr Sitz, weil ſie in denſelben unmittelbar würkt, und von demſelben unmittelbar leidet. Folglich würkt ſie in alle übrige Dinge in der Welt, und leidet von ihnen, vermittelſt dieſes Körpers, weil ſie von ihr weiter entfernt ſind, als dieſer Körper. Ferner ſtelt ſie ſich alles in der Welt vor §. 740. nach ihrer eigenen Stellung in der Welt §. 369. welche durch den Körper beſtimt wird, der ihr Sitz iſt. Folglich ſtelt ſie ſich dieſen Körper unmittelbar vor, und die übrigen Dinge nach ihrem Verhältniſſe gegen dieſen Körper; indem es unmöglich iſt, daß ſie ſich, alles in der Welt, in einem gleichen Grade vorſtellen ſolte §. 211. Folglich hat, eine iedwede denkende Subſtanz in der Welt, einen Körper zu ihrem Sitze, mit dem ſie ſtärker verbunden iſt, als mit allen übrigen, deſſen ſie ſich unmittelbar bewußt iſt, in den ſie unmittelbar würkt, von dem ſie unmittelbar leidet, und vermittelſt deſſen ſie ſich das übrige in der Welt vorſtelt, und durch welchen ſie, mit den übrigen Dingen in der Welt, in einem gegenſeitigen Einfluſſe ſteht. Da nun, ein ſolcher Körper, der Körper einer Seele iſt: ſo haben alle denkende Subſtanzen in der Welt einen Körper, und ſind demnach Seelen. Wenn man dieſen Beweis, auſſer dem Syſtem der Pſychologie, abhandeln müſte: ſo müſte er freylich viel weiter ausgeführt werden, wenn er überzeugend ſeyn ſolte.

Allein

Allein ich habe nur ſo viel ſagen dürfen, als nöthig iſt, um den Leſern alles aus der ganzen Pſychologie ins Gedächtniß zu bringen, was dieſem Beweiſe eine vollkommen überzeugende Stärke geben kan.

§. 788.

Eine iedwede denkende Subſtanz, oder eine iedwede Seele §. 787. hat ein Vermögen zu denken §. 371. Folglich ein Erkenntnißvermögen §. 497. und alſo auch ein Begehrungsvermögen §. 742. Sie hat alſo entweder blos ein ſinnliches Erkenntniß und Begehrungsvermögen, oder zugleich ein oberes und vernünftiges §. 524. Iſt das erſte, ſo iſt ſie eine blos ſinnlich denkende Subſtanz §. 372. und man nennt ſie eine **blos ſinnliche Seele**. Iſt das letzte, ſo iſt ſie ein Geiſt §. 372. und man nennet ſie **eine vernünftige Seele**. Ein Thier, welches eine blos ſinnliche Seele hat, wird **ein unvernünftiges Thier** genannt; hat es aber eine vernünftige Seele, ſo heißt es **ein vernünftiges Thier**. Folglich iſt der Menſch ein vernünftiges Thier §. 734. Was die unvernünftigen Thiere betrift, ſo iſt unleugbar, daß in der beſten Welt dergleichen Thiere würklich ſind §. 445. Denn da es, keine Lücke in der Leiter der Weſen, in der beſten Welt gibt: ſo muß es zwiſchen den Subſtanzen, die blos dunkele Vorſtellungen haben, und zwiſchen den Geiſtern, auch blos ſinnlich denkende Subſtanzen geben. Da nun dieſe Subſtanzen Körper haben müſſen §. 787. ſo gibt es unvernünftige Thiere in der beſten Welt. Allein ich werde mich, in die weitere Unterſuchung der Lehre von den unvernünftigen Thieren, nicht einlaſſen: weil ich, in meinem **Verſuche eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der unvernünftigen Thiere**, dieſe angenehme nützliche und lehrreiche Materie ſchon ausführlich abgehandelt habe.

§. 789.

Alle endliche Geiſter in dieſer Welt ſind, denkende Subſtanzen §. 372. folglich ſteht ein iedweder derſelben, mit einem Körper, in der genaueſten Gemeinſchaft §. 787. und

iſt eine vernünftige Seele, welche mit ihrem Körper ein vernünftiges Thier ausmacht §. 788. Wann es nun, auſſer den menſchlichen Seelen, noch mehr endliche Geiſter in dieſer Welt gibt: ſo gibt es auch, auſſer dem Menſchen, noch mehr vernünftige Thiere in derſelben, und es iſt demnach eine falſche Erklärung, wenn man den Menſchen durch ein vernünftiges Thier erklären wolte. Es gibt Gelehrte genug, welche es leugnen, daß alle endliche Geiſter Körper haben, und ſie glauben, es ſey ein ganz neuer Einfall. Allein vordem war es eine Meinung, die ſehr allgemein angenommen wurde; und es läßt ſich daher die Erſcheinung der Engel und Teufel, deren die Schrift Erwehnung thut, gut erklären. Schreibt man, dieſen Geiſtern, keine Leiber zu: ſo muß man entweder zu einem Wunderwerke ſeine Zuflucht nehmen, und ſagen, daß GOtt ſolchen Geiſtern, die Zeit ihrer Erſcheinung über, durch ein Wunderwerk Leiber gegeben, oder man verfält auf allerley lächerliche Gedanken, als wenn z. E. ein Engel ſich aus Luft einen Körper bauen könne. Wir wollen hier, zwey Fragen, aufwerfen. Einmal, kan man wohl beweiſen, daß in dieſer Welt auſſer den Menſchen, noch andere vernünftige Thiere, und endliche Geiſter, angetroffen werden? Die Bibel ſetzt, dieſe Sache, auſſer allen Zweifel. Allein wenn man dieſes aus der bloſſen Vernunft erweiſen will, ſo kan es meines Erachtens nicht anders geſchehen, als wenn man ſich aus der Aſtronomie und der Naturlehre überzeugt, daß der Mond, und alle Planeten unſerer Sonne und der übrigen Fixſterne, eine Einrichtung haben, wie unſer Erdboden, und daß es die Abſichten GOttes erfodern, daß dieſelben mit vernünftigen Einwohnern beſetzt ſind. Da nun ein ieder ſieht, daß dieſer Beweis, in der Pſychologie, nicht geführt werden kan: ſo will ich meine Leſer dieſerwegen, auf **Fontanellens Geſpräche von mehr als einer Welt**, verweiſen, welche ihnen in dieſem Puncte, eine vollkommene Genugthuung leiſten werden. Zum andern kan man die Frage aufwerfen: ob wir im Stande ſind, die übrigen endlichen Geiſter, nach unſern ietzigen Einſichten,

hin=

hinlänglich kennen zu lernen? Dieſe Frage muß man verneinen. Es iſt wahr, in ſo ferne ſie unſerer Seele ähnlich ſind, in ſo ferne können wir uns von ihnen einen klaren Begrif machen. Allein wir befinden uns hier, in einer doppelten Finſterniß. Einmal können wir nicht wiſſen, wie weit ſich dieſe Aehnlichkeit erſtrecke. Es kan Geiſter geben, die nicht ſo viele Erkenntniß- und Begehrungsvermögen beſitzen als wir; es kan aber auch welche geben, die deren noch mehr haben als wir, von welchen wir uns aber gar keine Begriffe machen können. Ja es kan ſeyn, daß andere Geiſter die Kräfte, die ſie mit uns gemein haben, anders brauchen, als wir, und wer kan das errathen? Zum andern wiſſen wir auch, die Unterſcheidungsſtücke, nicht mit Gewißheit und hinlänglicher Klarheit anzugeben, wodurch die übrigen Arten der vernünftigen Thiere von uns verſchieden ſind. Dieſes müſte man aber doch wiſſen, wenn man ſich einer Kenntniß dieſer Creaturen rühmen wolte; weil es eine ſehr mangelhafte Erkenntniß einer Sache iſt, wenn man von ihr blos dasjenige weiß, was ſie mit andern Dingen gemein hat. Es iſt demnach die Geiſterlehre in dieſem Stücke eine finſtere Gegend, und ich will nur noch einige allgemeine Betrachtungen über die endlichen Geiſter anſtellen, welche wenigſtens manche irrige Einfälle der Menſchen in ihrer Blöſſe darſtellen werden.

§. 790.

Der weſentliche Grad des Verſtandes der menſchlichen Seele iſt, aller Wahrſcheinlichkeit nach, ſo wenig der gröſte als der kleinſte weſentliche Grad des Verſtandes, deſſen ein endlicher Geiſt fähig iſt. Folglich kan es in der Welt endliche Geiſter geben, die mehr Verſtand als die Menſchen haben; es kan aber auch welche geben, die weniger haben. Daher theilt man alle endliche Geiſter, auſſer der menſchlichen Seele, ein, in höhere und niedrigere Geiſter. **Ein höherer Geiſt** iſt ein endlicher Geiſt, der einen gröſſern weſentlichen Grad des Verſtandes beſitzt, als die menſchliche Seele; derjenige aber, welcher einen kleinern

weſentlichen Grad des Verſtandes beſitzt, als die menſchliche Seele, iſt ein **niedrigerer Geiſt**. Es komt hier nicht, auf den Gebrauch des Verſtandes, an: denn der kan viel kleiner ſeyn, als der weſentliche Grad des Verſtandes, als welcher in einer bloſſen Möglichkeit beſteht. Wir Menſchen brauchen ſelten unſern Verſtand ſo ſehr, als es uns möglich iſt. Wenn alſo ein niedrigerer Geiſt weniger Gebrauch des Verſtandes haben ſolte, als die Menſchen: ſo müſte er noch unverſtändiger ſeyn, als die Pinſel, die Dumköpfe und die Wahnwitzigen unter den Menſchen, und könnte er alsdenn wohl noch, zu der Claſſe der vernünftigen Weſen, gehören? Mancher Menſch würde für kein vernünftiges Geſchöpf gehalten werden können, wenn er nicht die Uniform der Menſchheit trüge. Und eben ſo kan es, unter den höhern Geiſtern, ebenfals Dumköpfe geben, welche ihren Verſtand viel weniger brauchen, als viele Menſchen. Und was alſo den Gebrauch des Verſtandes betrift, ſo können viele Menſchen verſtändiger ſeyn, als unendlich viele höhere Geiſter; es können aber auch viele niedrigere Geiſter verſtändiger ſeyn, als unendlich viele Menſchen. Diejenigen endlichen Geiſter auſſer den menſchlichen Seelen, welche glückſelig ſind, heiſſen **gute Geiſter**, ſie mögen nun höhere oder niedrigere Geiſter ſeyn. So beſchreibt uns die heilige Schrift die guten Engel, als höhere und gute Geiſter zugleich. Diejenigen aber, welche unglückſelig ſind, heiſſen **böſe Geiſter**, ſie mögen nun zugleich höhere oder niedrigere Geiſter ſeyn. So beſchreibt uns die heilige Schrift die Teufel als Geiſter, die unglückſelig und höhere Geiſter zugleich ſind. Es ſcheint allerdings ſchwer zu begreifen zu ſeyn, wie ein vernünftiges Weſen, einen ſo groſſen Verſtand, und einen ſo unvollkommenen Willen haben könne, daß es zu gleicher Zeit ein höherer und ein böſer Geiſt ſeyn könne. Der Wille wird durch den Verſtand beſtimt, und es ſcheint demnach, daß ein vollkommenerer Verſtand allemal von einem vollkommenern Willen, und alſo von der Glückſeligkeit begleitet werden müſſe. Allein man muß bedenken, daß ein Weſen, mit

ſei-

ſeinem groſſen Verſtande, auf Irrthümer gerathen kan, auf eine trockene todte Erkenntniß, auf unnütze Speculationen. Und es kan demnach ein höherer Geiſt, ſeinen groſſen Verſtand, auf eine ſolche Art brauchen, daß ſein Wille nicht diejenige Vollkommenheit erlangt, welche zur Glückſeligkeit erfodert wird. Haben wir nicht ſehr groſſe Gelehrte unter den Menſchen, die aber laſterhaft ſind? Folglich kan groſſer Verſtand und böſer Wille, ſamt der Unglückſeligkeit, in einer Perſon ſtat finden. Die groſſen laſterhaften Gelehrten machen es alſo wahrſcheinlich, daß ſolche Creaturen in der Welt ſind, wie die Teufel.

§. 791.

Da ein jeder endlicher Geiſt, auſſer der menſchlichen Seele, einen Körper hat §. 789. ſo kan man dieſe Geiſter, in Abſicht ihres Körpers, noch auf eine andere Art eintheilen. Wir bemerken nemlich an unſern Körpern, und allen Körpern dieſes Erdbodens, daß ſie, durch ihre Schwere, beſtändig zum Mittelpuncte dieſes Erdbodens getrieben werden. Und weil die menſchlichen Körper eine Schwere in Abſicht des Erdbodens haben, ſo ſind wir Menſchen eben deswegen Einwohner des Erdbodens. Man kan aber auch Körper gedenken, die weder in Abſicht unſeres Erdbodens, noch in Abſicht irgends eines andern ganzen Weltkörpers, eine Schwere haben. Folglich kan man ſich, erſtlich, endliche Geiſter auſſer der menſchlichen Seele vorſtellen, deren Körper eine Schwere in Abſicht eines gewiſſen groſſen ganzen Weltkörpers haben, und das ſind die Einwohner deſſelben Weltkörpers. Die groſſen Weltkörper ſind entweder Planeten, oder Fixſterne. Man kan alſo endliche Geiſter gedenken, welche durch ihren Körper an einen Planeten gebunden ſind, wie wir Menſchen an den Erdboden; und dabey iſt weiter keine Schwierigkeit. Ob es aber auch endliche Geiſter gibt, welche durch ihren Körper die Sonne, oder einen andern Fixſtern, bewohnen, das iſt ſo leichte nicht zu entſcheiden. Wenigſtens würden, die vernünftigen Einwohner der Sonnen, aus denſelben nicht die übrige Welt erblicken

können, und es ſcheint demnach nicht, daß eine Sonne ſich zu dem Wohnplatze einer Subſtanz ſchicke, welche ihrer Natur nach ſich die ganze Welt nach ihrer Stellung in derſelben vorſtellen ſoll. Ueberdies, wenn auch die Sonnen nicht von vernünftigen Geſchöpfen bewohnt werden, ſo haben ſie doch ſchon Nutzen genung; weil durch ſie die Planeten bewegt, befruchtet, erleuchtet und gewärmt werden. Zum andern kan man endliche Geiſter gedenken, deren Körper gar keine Schwere haben. Dieſelben ſind alſo keine Einwohner irgends eines groſſen Weltkörpers, und da ſie an keinen derſelben gebunden ſind, ſo ſind ſie gleichſam in der Welt überall zu Hauſe. Nach den Beſchreibungen der Bibel ſind die Engel und Teufel ſolche Geiſter, die keine beſtändigen Einwohner eines Weltkörpers ſind.

§. 792.

Alle endliche Geiſter, und wenn ſie auch die höchſten wären, haben ein ſinnliches Erkenntnißvermögen. Denn ein endlicher Geiſt mag noch ſo groſſen Verſtand haben, ſo hat er doch allemal noch einen eingeſchränkten, folglich nicht den gröſten Verſtand §. 191. Folglich kan kein endlicher Geiſt, alle mögliche Dinge, aufs deutlichſte erkennen §. 632. Es iſt demnach unleugbar, daß, in der allerdeutlichſten Erkenntniß eines endlichen Geiſtes, Undeutlichkeit Verwirrung und Dunkelheit angetroffen wird. Da nun alſo ein iedweder endlicher Geiſt eine ſinnliche Erkenntniß hat, wenn er würklich iſt, und überhaupt ſein Verſtand in ihm nicht anders möglich iſt, als wenn man die Möglichkeit der ſinnlichen Erkenntniß zugleich in ihm annimt: ſo haben, alle endliche Geiſter, ein unteres und ſinnliches Erkenntnißvermögen §. 524. Es wird deswegen nicht behauptet, als wenn alle endliche Geiſter eben ſo viel, nicht mehr und nicht weniger, ſinnliche Erkenntnißvermögen beſitzen, als wir Menſchen. Genung daß wir überhaupt überzeugt ſind, daß alle endliche Geiſter ein unteres Erkenntnißvermögen haben. Und man kan ſich alſo, einen iedweden endlichen Geiſt, als eine Subſtanz vorſtellen, welche ſich die Welt

deutli-

deutlicher oder weniger deutlich, verworren oder dunkel, vorſtelt, nachdem ſich die Gegenſtände, der Stellung nach, gegen ſeinen Leib verhalten §. 789. 372. 373. Hieraus folget alſo zweyerley. Einmal, ein iedweder endlicher Geiſt kan irren. Denn da er ein unteres Erkenntnißvermögen beſitzt, ſo iſt er verworrener Erkenntniß fähig. Und da er alſo verſchiedene Dinge mit einander verwirren und verwechſeln kan, ſo kan er auch das Wahre mit dem Falſchen vermengen, und das heißt, er kan irren. Es iſt demnach kein endlicher Geiſt möglich, der gar nicht irren könnte. Hieraus folgt zum andern, daß ein ieder endlicher Geiſt das Gute verabſcheuen, und das Böſe begehren könne. Denn da er irren kan, ſo kan er ſich das Gute als böſe, und das Böſe als gut vorſtellen. Folglich kan er jenes verabſcheuen, und dieſes begehreu §. 664. Und hieraus wird von ſelbſt erhellen, daß ein iedweder endlicher Geiſt, und wenn er auch noch ſo groß und glückſelig iſt, demohnerachtet ſündigen könne, wenn er einen freyen Willen beſitzt.

§. 793.

Wo das Erkenntnißvermögen iſt, da iſt auch ein Begehrungsvermögen §. 742. Da nun alle endliche Geiſter ein Erkenntnißvermögen beſitzen, ſo haben ſie auch ſämtlich ein Begehrungsvermögen. Und zwar hat, ein iedweder endlicher Geiſt, ein doppeltes Erkenntnißvermögen. Das obere oder den Verſtand, und folglich hat er auch einen Willen, und er kan vernünftig begehren und verabſcheuen §. 743. Zum andern hat auch ein iedweder endlicher Geiſt ein unteres Erkenntnißvermögen, und alſo auch ein unteres Begehrungsvermögen. Es kan demohnerachtet Geiſter in der Welt geben, die weniger oder auch mehr Begehrungsvermögen beſitzen, als wir, und deren Begierden und Verabſcheuungen von den unſrigen ſehr unterſchieden ſind. Unterdeſſen iſt kein endlicher Geiſt, und keine denkende Subſtanz, möglich, welche bloſſe Erkenntnißvermögen und gar keine Begehrungsvermögen beſitzen

ſolte:

ſolte: denn ich habe oben erwieſen, daß das Würken der Erkenntniß nichts anders als das Begehren ſey. Hier fragt ſichs aber, ob alle endliche Geiſter einen freyen Willen haben? So viel iſt unleugbar, daß alle Geiſter einen Willen haben, allein ich getraue mir nicht zu behaupten, daß der Wille aller Geiſter frey ſey. Denn es kan ein Geiſt möglich ſeyn, deſſen vernünftige Begierden und Verabſcheuungen, ſamt allen übrigen Handlungen, ohne Ausnahme natürlich nothwendig ſind. Da es nun alſo nicht in ſeiner Gewalt ſteht, eine einzige derſelben zu thun oder zu laſſen, ſo hat er zwar einen Willen, aber keine Freyheit des Willens §. 702.

§. 794.

Alle endliche Geiſter ſind entweder elend, oder ſie genieſſen einer Wohlfarth; und alle diejenigen unter ihnen, die auſſer dem Verſtande noch Freyheit des Willens beſitzen, ſind entweder glückſelig oder unglückſelig. Es wird dieſes eben ſo bewieſen, als wir es von der menſchlichen Seele erwieſen haben §. 772. Ein glückſeliger Geiſt nimt in ſeiner Glückſeligkeit, entweder beſtändig zu, oder er nimt ab, oder bald ab bald zu. Der glückſeligſte endliche Geiſt kan wieder unglückſelig werden, weil er mitten in ſeiner höchſten Glückſeligkeit die Möglichkeit zu ſündigen behält §. 792. 773. 774. Ein unglückſeliger Geiſt nimt, in ſeiner Unglückſeligkeit, entweder beſtändig zu, oder er nimt ab, oder bald zu bald ab, und der unglückſeligſte Geiſt kan wiederum glückſelig werden §. 773. 774. Es gibt demnach keine ſolchen endlichen Geiſter, die den Gebrauch der Freyheit haben, welche in einem ſolchen Zuſtande der Gleichgültigkeit ſich befinden ſolten, in welchem ſie weder glückſelig noch unglückſelig wären. Ueberhaupt kan kein Geiſt in einem Zuſtande gedacht werden, in welchem er weder vollkommen noch unvollkommen wäre.

§. 795.

Wenn man die wichtige Materie, von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele, gründlich unterſucht hat: ſo

wird

wird man überzeugt, daß ihre Unſterblichkeit ihr zukomme, nicht weil ſie ein Geiſt einer beſondern Art iſt, ſondern weil ſie überhaupt ein Geiſt und ein denkendes Weſen iſt. Und man kan alſo ſehr leicht überzeugt werden, daß auf eben die Art erwieſen werden könne, daß alle endliche Geiſter ihrer Natur nach unſterblich ſind, und ewig leben. Doch da ich, die Materie von der Unſterblichkeit, anderswo ausführlich abgehandelt habe: ſo will ich mich dabey nicht weiter aufhalten. Wir können überhaupt alles von allen endlichen Geiſtern ſagen, was wir von unſerer Seele wiſſen, wenn wir nur gewiß oder wahrſcheinlich verſichert ſind, daß es nicht zu den eigenthümlichen Unterſcheidungsſtücken unſerer Seele gehöre. Nur können wir freylich, von dem letztern, ſehr ofte keine Gewißheit haben. Und es iſt demnach vernünftig, wenn man ſich in eine genauere Beſchreibung der übrigen endlichen Geiſter gar nicht einläßt; ſondern dieſelbe müßigen Leuten überläßt, deren geſchäftiger Witz doch etwas zu thun haben will, und ſich daher mit artigen Träumen zu unterhalten pflegt.

E N D E.

Fortſetzung
des
Entwurfs der Metaphyſik.

III. Die Pſychologie.

A. Einleitung in die Pſychologie §. 471 - 479.

B. Die Pſychologie ſelbſt.

a. Die empiriſche Pſychologie.

α. Von der Würklichkeit der Seele §. 480 - 496.

β. Von dem Erkenntnißvermögen.

1. Von dem Erkenntnißvermögen überhaupt §. 497 - 505.

a. Von der Aufmerkſamkeit §. 506 - 517.

b. Von dem Vermögen zu abſtrahiren §. 518 - 523.

2. Von dem untern Erkenntnißvermögen.

a. Ueberhaapt §. 524 - 527.

b. Inſonderheit.

1. Von den Sinnen §. 528 - 554.

2. Von der Einbildungskraft §. 555 - 566.

3. Von dem ſcharfſinnigen Witze §. 567 - 577.

4. Von dem Gedächtniſſe §. 578 - 586.

5. Von dem Dichtungsvermögen §. 587 - 597.

6. Von dem Vorherſehungsvermögen §. 598 - 608.

7. Von dem Vermögen voraus zu erkennen §. 609 - 616.

8. Von dem Beurtheilungsvermögen §. 617 - 620.

9. Von dem Bezeichnungsvermögen §. 621 - 625.

3. Von dem obern Erkenntnißvermögen.

a. Von dem Verſtande §. 626 - 634.

b. Von der Vernunft §. 635 - 642.

4. Von der Gemüthsfähigkeit §. 643 - 646.

γ. Von dem Begehrungsvermögen.

1. Von den nächſten Gründen dieſes Vermögens in der Seele.

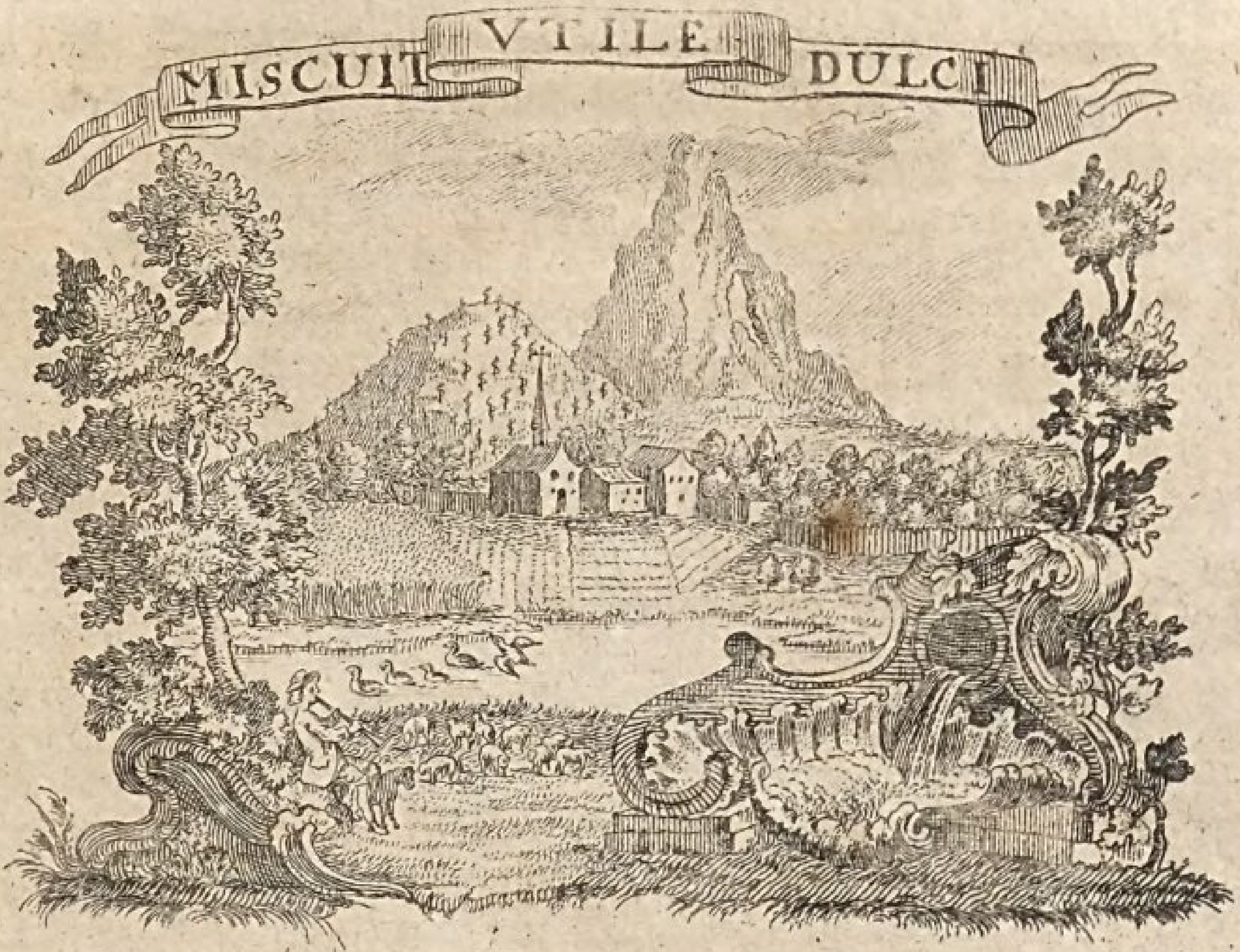
a. Von

a. Von der Gleichgültigkeit §. 647:650.
b. Vom Vergnügen und Mißvergnügen §. 651:660.
2. Von dem Begehrungsvermögen ſelbſt.
a. Von dem Begehrungsvermögen überhaupt §. 661:672.
b. Von dem untern Begehrungsvermögen §. 673:685.
c. Von dem obern Begehrungsvermögen §. 686:693.
d. Von der Freyheit des Willens §. 694.
1. Von der Selbſtthätigkeit §. 695:699.
2. Von dem Willkühr §. 700:707.
3. Von der Freyheit §. 708:720.
3. Von dem Inbegriffe aller Begehrungsvermögen §. 721:725.
δ. Von der Gemeinſchaft der Seele mit dem Körper §. 726:731.
b. Die vernünftige Pſychologie.
1. Von der Natur der menſchlichen Seele §. 732:752.
2. Von den Verhältniſſen der menſchlichen Seele gegen andere Dinge in dieſer Welt §. 753:765.
3. Von der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit der menſchlichen Seele §. 766:774.
4. Von dem Urſprunge der menſchlichen Seele §. 775:785.
5. Von der Unſterblichkeit der menſchlichen Seele §. 786.
6. Von den übrigen denkenden Subſtanzen in der Welt auſſer der menſchlichen Seele §. 787:795.

Georg Friedrich Meiers,

öffentlichen ordentlichen Lehrers der Weltweisheit zu Halle,
und der königlichen Academie der Wiſſenſchaften
in Berlin Mitgliedes,

Metaphyſik
Vierter Theil.



Zweyte Auflage.

Mit königl. Pohl. und Churfürſtl. Sächſ. allergnädigſter Freyheit.

HALLE,
bey Johann Juſtinus Gebauer.
1765.

Beſchluß
des Entwurfs der Metaphyſik.

IV. Die natürliche Gottesgelahrheit.
A. Die Einleitung §. 769 : 811.
B. Die natürliche Gottesgelahrheit ſelbſt.
a. Der Begrif von GOtt.
α. Die Erklärung des Begrifs von Gott §. 812 : 818.
β. Der Beweis der Würklichkeit Gottes §. 819 : 826.
γ. Diejenigen Vollkommenheiten Gottes, die ihm zukommen, in ſo ferne er nicht als ein Geiſt betrachtet wird.
a. Ueberhaupt §. 827.
b. Inſonderheit.
1. Das Weſen Gottes §. 828 : 832.
2. Die Würklichkeit Gottes §. 833 : 836.
3. Die Heiligkeit Gottes §. 837 : 839.
4. Die Einheit GOttes §. 840. 841.
5. Die Wahrheit GOttes §. 842 : 844.
6. Die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit Gottes §. 845 : 852.
7. Die Unendlichkeit Gottes §. 853 : 856.
8. Die Ewigkeit Gottes §. 857 : 859.
9. Die Allmacht GOttes §. 860 : 866.
10. Die einfache Beſchaffenheit GOttes §. 867 : 875.
11. Es iſt nur ein einziger GOtt §. 876 : 879.
12. Die Selbſtſtändigkeit GOttes §. 880. 881.
13. Die Natur GOttes §. 882 : 885.
14. Die Unermeßlichkeit GOttes §. 886 : 888.
15. Die Unerforſchlichkeit GOttes §. 889. 890.
δ. Diejenigen Vollkommenheiten GOttes, die ihm zukommen, in ſo ferne er ein Geiſt iſt.
a. Ueberhaupt §. 891.
b. Inſonderheit
α. Der Verſtand GOttes.
a. Ueberhaupt §. 892.
b. Inſonderheit.

1. Die

1. Die allervollkommenſte Beſchaffenheit der göttlichen Erkentniß §. 893 - 902.
2. Der Gegenſtand der göttlichen Erkentniß §. 903 - 911.
3. Die Weisheit GOttes §. 912 - 920.
4. Die Allwiſſenheit §. 921.
β. Der Wille Gottes.
1. Das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes §. 922 - 930.
2. Der Wille Gottes überhaupt §. 931 - 938.
3. Die Freyheit des göttlichen Willens §. 939 - 942.
4. Die moraliſche Heiligkeit Gottes §. 943 - 945.
5. Die Gütigkeit Gottes §. 946 - 949.
6. Die Gerechtigkeit Gottes §. 950 - 964.
7. Die Wahrhaſtigkeit Gottes §. 965 - 967.
8. Die Glückſeligkeit Gottes §. 968 - 970.
b. Die Handlungen Gottes.
α. Die Schöpfung der Welt.
a. Ueberhaupt §. 971.
b. Inſonderheit.
1. Die Beſchaffenheit der Schöpfung §. 972 - 978.
2. Der Gegenſtand der Schöpfung.
α. Ueberhaupt §. 979 - 987.
β. Inſonderheit die beſte Welt §. 988 - 1000.
3. Der Zweck der Schöpfung §. 1001 - 1015.
β. Die Vorſehung.
a. Ueberhaupt §. 1016 - 1020.
b. Inſonderheit.
α. Der Eingang §. 1021.
β. Die verſchiedenen Theile der göttlichen Vorſehung.
1. Die Erhaltung der Welt §. 1022 - 1026.
2. Die Mitwürkung Gottes §. 1027 - 1034.
3. Die Allgegenwart Gottes §. 1035 - 1040.
4. Die göttliche Regierung der Welt §. 1041 - 1044.
5. Die göttliche Zulaſſung des Böſen §. 1045 - 1058.
6. Die Oberherrſchaft Gottes über die Welt §. 1059 - 1064.
7. Die Rathſchlüſſe Gottes über die Welt §. 1065 - 1071.
8. Die Offenbarung Gottes §. 1072 - 1090.

Die

Die natürliche Gottesgelahrheit.

Einleitung
in die
natürliche Gottesgelahrheit.

§. 796.

Wenn man die ganze menſchliche Erkentniß überhaupt betrachtet, ſie mag nun in den Umfang der Gelehrſamkeit und der freyen Künſte gehören, oder zu der gemeinen Erkentniß gerechnet werden: ſo erlangt ſie ihre Schätzbarkeit nur daher, wenn ſie in einer gehörigen Beziehung auf die menſchliche Glückſeligkeit ſteht. Eine Erkentniß mag übrigens noch ſo richtig und vortreflich ſeyn, kan ſie auf keinerley Weiſe, zur Beförderung wenigſtens eines Theils der geſamten menſchlichen Glückſeligkeit, angewendet werden: ſo iſt ſie nicht nur ſelbſt, ſondern auch das Beſtreben nach derſelben, als ein geſchäftiger Müßiggang, anzuſehen. Ein Menſch handelt als ein lächerlicher und verachtungswürdiger Thor, wenn er ſeine Zeit und Kräfte auf eine Erkentniß verſchwendet, die ihm in ſeiner Glückſeligkeit nicht weiter forthilft, und über welcher er die Erkentniß nützlicherer und nöthigerer Dinge verſäumt. Vermöge dieſer Betrach-

tung iſt es wol unſtreitig, daß, die Lehre von GOtt, die allernützlichſte und unentbehrlichſte Erkentniß ſey, in welcher alle übrige Arten der menſchlichen Erkentniß, als ſo viele Flüſſe und Ströme, wie in dem Oceane, zuſammen flieſſen müſſen. In der Sittenlehre kan, aufs deutlichſte und unumſtößlichſte, erwieſen werden: daß das höchſte Gut, oder die höchſte Glückſeligkeit eines Menſchen, darin beſteht, wenn er ſo from iſt als möglich, und daß die Gottſeligkeit zu allen Dingen nutze ſey, und die Verheiſſung dieſes und des zukünftigen Lebens habe. Nun iſt die höchſte Frömmigkeit, ohne der vollkommenſten Erkenntniß Gottes, unmöglich. Folglich iſt die Lehre von Gott eine Erkentniß, welche uns geradezu auf den Gipfel unſerer Glückſeligkeit leitet, ohne welche unſere höchſte Glückſeligkeit unmöglich iſt, und welche, bey allen übrigen Graden und Theilen unſerer geſamten zeitlichen und ewigen Glückſeligkeit, zum Grunde liegen muß, wenn ſie Theile unſerer wahren Glückſeligkeit ſeyn ſollen. Alle übrige Theile und Arten der Gelehrſamkeit, und der geſamten menſchlichen Erkentniß, können alſo unmöglich die menſchliche Glückſeligkeit aufs beſte befördern, wenn ſie nicht, auf eine entfernte und mittelbare Art, die Erkentniß Gottes zur Abſicht haben, und befördern. Kan man mehr, zum Lobe einer Lehre und Erkentniß, ſagen? Können wichtigere, fruchtbarere und nützlichere Unterſuchungen angeſtelt werden, als über Gott und göttliche Dinge? Gott und göttliche Dinge ſind von einem unendlichen Umfange, und enthalten unbegreiflich vielmal mehr Mannigfaltiges in ſich, als die übrigen Gegenſtände unſerer Erkentniß, und wenn ſie auch die allerreichſten ſeyn ſolten. Sie ſind die allererhabenſten und edelſten Gegenſtände unſerer Unterſuchungen. Alle unſere Erkentnißkräfte können ſich mit ihnen beſchäftigen, und eine iedwede findet in ihnen unendlich viel Stof zu ihren Betrachtungen. Und man mag alſo die Sache betrachten wie man will, ſo muß man geſtehen, daß die Lehre von Gott, unter allen übrigen Arten der menſchlichen Erkentniß, die allervortreflichſte ſey, und

zwar

zwar in allen möglichen Abſichten. Wir gerathen alſo, in unſerer Metaphyſik, auf den allerwichtigſten und ſchätzbarſten Theil der menſchlichen Erkentniß, und der ganzen Metaphyſik, indem wir im Begrif ſtehen, die natürliche Gottesgelahrheit zu unterſuchen. Die bisherigen Unterſuchungen der Ontologie, der Cosmologie und der Pſychologie, haben es uns möglich gemacht, eine reelle Erkentniß von der Gottheit zu erlangen.

§. 797.

Man könte, durch die Theologie oder Gottesgelahrheit, eine iedwede Erkentniß von Gott, ſeinem Weſen, Eigenſchaften, Werken und Vollkommenheiten verſtehen. Und man müſte alsdenn einen iedweden Menſchen einen Theologen nennen, welcher auch nur eine gemeine, bloß hiſtoriſche, verworrene und ungewiſſe Erkentniß Gottes und göttlicher Dinge beſitzt. Allein, ein ſo weiter Umfang, den man durch dieſe Erklärung der Bedeutung dieſes Worts geben würde, widerſpricht dem eingeführten Gebrauche dieſes Worts. Man verſteht, durch die Gottesgelahrheit, eine philoſophiſche und gelehrte Erkentniß Gottes; und weil die vollkommenſte gelehrte Erkentniß eine eigentlich ſo genante Wiſſenſchaft iſt, ſo iſt die Theologie eine Wiſſenſchaft von Gott. Derjenige alſo verdient nur den Namen eines Theologen im eigentlichen Verſtande, wer eine ausführliche, Gott anſtändige, richtige, deutliche, gewiſſe und lebendige Erkentniß von Gott und göttlichen Dingen beſitzt; weſſen Erkentniß von Gott zuſammenhangend, und ſyſtematiſch iſt; wer dasjenige, was er von Gott behauptet, aus zuverläßigen Gründen erweiſen kan: kurz, wer ſeine ganze Erkentniß von Gott, den Regeln der Vernunftlehre gemäß, eingerichtet hat. Gibt es wol ſehr viele Theologen unter denenjenigen, die man ihrer Profeßion wegen ſo zu nennen pflegt? **Die natürliche Gottesgelahrheit** iſt dem zu Folge die Wiſſenſchaft von Gott, in ſo ferne ſie ohne Glauben erkant werden kan. Der griechiſche Name **Theologie** iſt von manchen dem Buchſtaben nach erkläret worden, als wenn er eine Lehre bedeute,

die von GOtt herſtamme und von ihm offenbaret ſey, oder die den Menſchen zu GOtt führe und leite. Ob nun gleich dieſe Gedanken an ſich richtig und gut ſind, ſo weiß doch iedermann, daß dieſes Wort nichts anders bedeutet, als eine Lehre, die von Gott handelt.

§. 798.

Aus dieſer Erklärung der natürlichen Gottesgelahrheit erhellet alſobald der Unterſchied, welcher ſich zwiſchen ihr und der geoffenbarten Göttesgelahrheit befindet. Sie enthält nemlich lauter ſolche Wahrheiten von GOtt und göttlichen Dingen, welche ohne Glauben erkant werden können und müſſen. Wir verſtehen hier einen doppelten Glauben. Einmal den menſchlichen Glauben, welcher der Beyfall iſt, den man einer Wahrheit gibt, um eines menſchlichen Zeugniſſes willen. Wer, um eines blos menſchlichen Zeugniſſes willen, eine Wahrheit von Gott und göttlichen Dingen annimt, der folgt in ſeiner theologiſchen Erkentniß dem Anſehen eines bloſſen Menſchen; und er kan auf dieſem Wege nimmermehr zu einer Wiſſenſchaft, und unumſtößlich gewiſſen philoſophiſchen Erkentniß, von Gott gelangen. Eine ſolche Erkentniß aber ſoll, die natürliche Gottesgelahrheit, ſeyn. Folglich muß man, kein blos menſchliches Zeugniß von Gott und göttlichen Dingen, als einen Erklärungs- und Erweisgrund in dieſer Wiſſenſchaft annehmen. Wir müſſen in derſelben Gott, ſo zu reden, mit unſern eigenen Augen betrachten, und dem Anſehen keines Menſchen folgen, und wenn derſelbe auch, in einem noch ſo groſſen Rufe der Frömmigkeit und theologiſchen Gelehrſamkeit, ſtehen ſolte. Zum andern muß man hieher den göttlichen Glauben rechnen, vermöge deſſen wir von Gott und göttlichen Dingen dasjenige für wahr halten, was in der heiligen Schriſt für wahr ausgegeben wird, und zwar deswegen, weil es in dieſem Buche für wahr ausgegeben wird. Und daher entſteht die geoffenbarte Gottesgelahrheit, welche eine Lehre von Gott iſt, in ſo ferne ſie durch den göttlichen Glauben erkant wird. Man kan demnach, zwiſchen der natürlichen

lichen und geoffenbarten Gottesgelahrheit, einen dreyfachen Unterſchied bemerken, woraus zugleich erhellet, warum jene eine natürliche genant wird. Erſtlich ſind ſie, vermöge des Erkentniß- und Beweisgrundes, von einander unterſchieden. Die geoffenbarte wird aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes, welche in der heiligen Schrift enthalten iſt, erkant und erwieſen; die natürliche aber aus ſolchen Wahrheiten und Dingen, die blos natürlich durch unſere Vernunft erkant werden können, ohne daß zu ihrer Bekantmachung ein Wunderwerk geſchehen ſeyn ſolte. Daher kan auch die geoffenbarte Gottesgelahrheit manche Wahrheiten enthalten, welche in der natürlichen ſchlechterdings nicht vorkommen können, und von denen man in der natürlichen nicht die geringſte Vermuthung hat. Zum andern kan und muß, die natürliche Gottesgelahrheit, durch die natürliche geſunde Vernunft, welche nach der Vernunftlehre gebraucht und ausgebeſſert wird, erkant werden. Die geoffenbarte Gottesgelahrheit aber kan Wahrheiten enthalten, welche ohne übernatürliche Erleuchtung des Verſtandes nicht hinlänglich erkant werden können. Und drittens gibt uns die natürliche Gottesgelahrheit nur eine ſolche Erkentniß von Gott, welche zu der natürlichen Religion, und zu der auf derſelben beruhenden natürlichen Glückſeligkeit des Menſchen hinreicht. Die geoffenbarte Gottesgelahrheit aber kan uns eine ſolche Erkentniß von Gott geben, welche, zu einer übernatürlichen Frömmigkeit und Glückſeligkeit des Menſchen, zureicht und erfodert wird. Folglich müſſen wir als vernünftige Menſchen, welche die Naturkräfte ihres Verſtandes und ihrer Vernunft, nach den Vorſchriften einer geſunden Vernunftlehre, richtig und gehörig gebrauchen, in der natürlichen Gottesgelahrheit, Gott, ſeine Vollkommenheiten und Werke zu betrachten ſuchen.

§. 799.

Wenn man, in der natürlichen Gottesgelahrheit, zu einer wahren und reellen Wiſſenſchaft von Gott gelangen will: ſo muß man freylich gewiſſe Erkentnißgründe annehmen,

nach deren Anleitung man ſich, dieſe oder jene Begriffe von Gott und göttlichen Dingen zu machen, bemüht. Und man kan mit Wahrheit ſagen, daß kein Menſch eine ſo ſchlechte Erkentniß von Gott habe, der nicht nach Maasgebung gewiſſer Erkentnißgründe dieſelbe erlangt haben ſolte. Nur iſt es zu beklagen, daß bey den allermeiſten Menſchen dieſe Erkentnißgründe nicht von rechter Art ſind; und es wird eine überaus nützliche und wichtige Unterſuchung ſeyn, wenn wir uns bey dieſer Betrachtung länger aufhalten. Zu denen unächten und ſchädlichen Erkentnißgründen der theologiſchen Erkentniß rechne ich, ſonderlich folgende drey Erkentnißquellen. 1) Alle Vorurtheile. Jederman weiß, daß man, in allen Arten der menſchlichen Erkentniß, alle Vorurtheile verhüten muß, wenn man zu einer richtigen und reellen Einſicht in eine Sache gelangen will. Allein, bey der Erkentniß Gottes, iſt dieſes ganz beſonders zu beobachten. Wenn wir Menſchen irgends, der Verblendung und der Tyranney der Vorurtheile, ausgeſetzt ſind, ſo iſt es in der Lehre von Gott. Man iſt ohne Bedenken geneigt, dasjenige in der Lehre von Gott für wahr zu halten, was uns unſere Väter vorgeſchwatzt haben; was die Religionsparthey für wahr hält, in welcher wir geboren und erzogen ſind; was berühmte Lehrer der Gottesgelahrheit lehren; was Leute ſagen, die in einem groſſen Rufe der Frömmigkeit und Heiligkeit ſtehen; was, unter Androhung des Bannes, zu glauben befohlen worden u. ſ. w. Sehr viele Lehrer der Religion ſind ſehr weit davon entfernt, die Begriffe von göttlichen Dingen gehörig zu entwickeln und gründlich zu erweiſen, daß ſie blos, wenn ſie eine theologiſche Formel vorgetragen haben, auf eine pathetiſche Art verſichern: wer zeitlich und ewig glückſelig werden wolle, müſſe dieſes für wahr halten, und derjenige ſey ein Kind des Teufels, der es nicht glaube, und übrigens laſſen ſie es auf ein bloſes Gerathewohl ankommen, was der andere bey dieſer Formel denkt. Nimt ſich jemand die edle Freyheit heraus, ihnen wider ihre Lehre Einwürfe zu machen: ſo beantworten ſie dieſel-

dieſelben nicht, ſondern verſichern, daß der Teufel ihn verſuche, ſie rathen ihm ſo lange zu beten, bis der Einwurf verſchwindet, und wer dieſem Rathe nicht folgt, den verfluchen ſie als einen verſtockten Böſewicht. Daher komts, daß ſich unendlich viele Leute, die ſonſt dazu geſchickt wären, nicht einmal unterſtehen, in Relionsſachen ſelbſt zu denken; ſondern ſie folgen den Vorurtheilen blindlings, welche ſie eingeſogen haben. Man muß ſich demnach, in der natürlichen Gottesgelahrheit, über alle Vorurtheile erheben, und nichts von Gott denken und für wahr halten, als wovon man, aus den ächten Kenzeichen der Wahrheit, überzeugt werden kan, daß es eine reelle und wahre Vorſtellung Gottes ſey. Man muß ſich, aller von Kindesbeinen an eingeſogenen Erkentniß von Gott, eine Zeitlang entſchlagen, ſie weder für wahr noch für falſch halten, ſich als völlig unwiſſend in der Lehre von Gott anſtellen, und auf dieſe Weiſe eine ächte Erkentniß von Gott zu erlangen trachten. 2) Die in der Kindheit auswendig gelernten Formeln, durch welche, nach dem Vorgeben dererjenigen, welche den Kindern dieſelben beybringen, theologiſche Wahrheiten ausgedruckt werden. Die Erfahrung lehret leider zur Gnüge, daß diejenigen, welche Kinder in der Religion unterrichten, mehrentheils ſelbſt keine richtige und reelle Erkentniß von Gott beſitzen. Und da ſie den Kindern dieſe Formeln in den Jahren beybringen, in denen ſie noch nicht vermögend ſind, Gott und ſeine Vollkommenheiten zu denken: ſo überläſt man es in der That dem bloſſen Ohngefähr, was die Kinder bey dieſen Formeln etwa denken. Sie denken alſo entweder gar nichts reelles, oder nur dasjenige bey dieſen Formeln, was ihre Einbildungskraft damit verbindet. Unterdeſſen verhindern, dieſe dergeſtalt ins Gedächtniß gefaſte Formeln, entweder in den reifern Jahren alle wahre Erkentniß Gottes, oder verunſtalten dieſelbe auf eine ungeheure Weiſe, indem ſie dieſelbe mit den gröſten Irrthümern untermengen, die um ſo viel unmöglicher wieder auszurotten ſind, je mehr ſie durch die Vor-

urtheile der Kindheit unterſtützt werden. Wer eine wahre natürliche Erkentniß von Gott erlangen will, der muß dieſe in der Kindheit gelernten Formeln und Religionsbekentniſſe ganz bey Seite ſetzen, was die Bedeutungen betrift, die er damit bisher verbunden hat; er muß ſie ganz von neuem unterſuchen, den wahren Verſtand derſelben ausfindig machen, und denſelben nach den wahren Gründen der Erkenntniß Gottes aufs ſtrengſte prüfen. Meines Erachtens wäre es beſſer, wenn man kleine Kinder gar keine theologiſchen Formeln lehrte. Sondern man müſte ihnen, vermöge ihrer Empfindungen, klare Begriffe von den Vollkommenheiten der Creaturen, von Weisheit, Güte, Macht, Verſtand der Menſchen u. ſ. w. beybringen; und wenn man gewahr würde, daß ſie ſo viel Vernunft erlangt, um ein vollkommenes Weſen zu denken, ſo müſte man ſie von der Creatur, als auf einer Leiter, nach und nach zu der Vorſtellung der Gottheit hinauf ſteigen laſſen. Auf dieſe Art würde man ſich die Hofnung machen können, daß mehrere Menſchen zu einer reellen und wahren Erkentniß Gottes gelangen würden, als nach der eingeführten Lehrart zu hoffen iſt. 3) Die Lehrgebäude der vermeinten geoffenbarten Religionen. Die wahre Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift, und das richtige Lehrgebäude der geoffenbarten Religion, kan auf keinerley Weiſe der Weltweisheit, und der natürlichen Gottesgelahrheit, Hinderniſſe in den Weg legen; man muß vielmehr ſagen, daß die erſte der letzten ungemein beförderlich ſey. Es würde zwar ſehr abgeſchmackt ſeyn, wenn man Wahrheiten der Weltweisheit überhaupt, und inſonderheit der natürlichen Gottesgelahrheit, aus der heiligen Schrift erweiſen wolte §. 797. allein demohnerachtet hat die heilige Schrift einen zweyfachen groſſen Nutzen in der Weltweisheit, und in der natürlichen Gottesgelahrheit. Einmal, iſt ſie ein vortrefliches Erfindungsmittel philoſophiſcher Wahrheiten: denn ſo bald ein chriſtlicher Weltweiſer, eine Wahrheit der heiligen Schrift, aus philoſophiſchen Gründen erwieſen hat, ſo bald hat er

ein Recht, dieſelbe als einen Theil ſeiner Weltweisheit anzuſehen. Und zum andern kan ein Weltweiſer ſich deſto leichter, in ſeinen Vernunftſchlüſſen und philoſophiſchen Unterſuchungen, vor Irrthümern hüten, wenn er beſtändig ein Auge auf die heilige Schrift richtet, und ſich hütet, derſelben zu widerſprechen. Daher lehrt auch die philoſophiſche Hiſtorie, daß keine Weltweiſen es, inſonderheit in der natürlichen Erkentniß Gottes, ſo hoch gebracht haben, als die chriſtlichen; und ein chriſtlicher Weltweiſer würde ſehr undankbar gegen die heilige Schrift handeln, wenn er dieſelbe deswegen für keine wahre Offenbarung Gottes halten wolte, weil er es in der natürlichen Gottesgelahrheit ſo hoch gebracht hat: denn er würde vergeſſen, daß er den gröſten Theil ſeiner Einſichten von der heiligen Schrift geſchenkt bekommen habe. Allein, wenn man die natürliche Gottesgelahrheit ſo lange drehen und wenden wolte, bis ſie demjenigen Lehrgebäude einer vermeinten geoffenbarten Religion, welches in derjenigen Secte, in welcher wir erzogen ſind, angenommen wird, gemäs wird: ſo würde ſie eine Sclavin dieſes Lehrgebäudes werden, und man würde nicht die geringſte Hofnung haben, durch dieſelbe eine richtige Erkentniß Gottes zu erlangen, es müſte denn dieſes blos von ohngefähr geſchehen. Aus dieſem unvernünftigen Zwange rührt es her, daß die natürliche Gottesgelahrheit eines Heyden, eines Türken, eines Papiſten u. ſ. w. einander aufs offenbarſte widerſprechen; und daß es die Weltweiſen der irrigen Religionspartheyen, in der natürlichen Erkentniß Gottes, niemals zu einer merklich groſſen Vollkommenheit bringen können. Wir müſſen demnach, in der natürlichen Gottesgelahrheit, die beſondern Sectenmeinungen der verſchiedenen dafür gehaltenen geoffenbarten Religionen beyſeite ſetzen, und uns in acht nehmen, daß wir ſie niemals als Entſcheidungsgründe philoſophiſcher Fragen in der natürlichen Gottesgelahrheit anſehen und gebrauchen.

§. 800.

Wer nun im Gegentheil, in der natürlichen Gottesgelahrheit, einen ſicherern Weg betreten will, um zu einer reellen und richtigen Erkentniß Gottes zu gelangen, der muß es ganz anders anfangen. Er muß vornemlich, die Würkungen Gottes und ſeiner Vollkommenheiten, in ſich ſelbſt und andern Creaturen, durch den Weg der Erfahrung richtig kennen lernen, und nach Maasgebung dieſer Erkentniß ſich, einen Begrif von Gott und ſeinen Vollkommenheiten, bilden. Wer die Natur der menſchlichen Erkentnißkraft verſtehet, der weiß: daß wir keine andere Begriffe haben können, als welche entweder Empfindungen ſind, oder abſtracte Begriffe, oder willkührliche. Die abſtracten Begriffe ſtellen uns dasjenige vor, was verſchiedene Empfindungen mit einander gemein haben, und die willkührlichen Begriffe werden, aus den Theilen verſchiedener Empfindungen und abſtracten Begriffe, zuſammengeſetzt. Folglich iſt es unwiderſprechlich, daß wir Menſchen in der That nichts anders denken können, als was wir entweder ganz oder zum Theil empfunden haben, und was demjenigen, was wir empfunden haben, ähnlich iſt. Da wir nun von Gott nichts anders empfinden können, als ſeine Wirkungen in uns, und andern endlichen Dingen: ſo können wir, auf keine andre Art, zu einer wahren Erkentniß Gottes gelangen, als wenn wir einen reichen Vorrath an Empfindungen, welche uns die Realitäten und Vollkommenheiten der Creaturen vorſtellen und zu fühlen geben, geſamlet haben, und ſie uns auf eine übrigens gehörige Art in Gott als einem Subjecte vorſtellen. Gott hat, ſogar bey der geoffenbarten Religion, dieſen Weg erwählt, indem ein Menſch von manchen Dingen gar keinen Begrif bekommen kan, bis er nicht wiedergeboren iſt, und dieſelben alsdenn empfindet. Daher komts ohne Zweifel, daß uns die Dreyeinigkeit ein Geheimniß iſt, weil wir in uns nichts empfinden, was mit einer göttlichen Perſon zu einer Art der möglichen Dinge gehört. Wenn man nun dergeſtalt, durch

durch den Weg der Erfahrung, eine reelle Erkentniß Gottes erlangt: ſo kan man durch allgemeine Wahrheiten, und durch die Erkentniß a priore, dieſe Erkentniß von Gott in ein philoſophiſches Syſtem bringen, und durch dieſen doppelten Weg eine deutliche vernünftige und gründliche Erkentniß von Gott und göttlichen Dingen erlangen. Aus dieſer Betrachtung erhellet demnach, einmal, warum man in der Metaphyſik erſt, die Ontologie, Coſmologie und Pſychologie, lernen muß, ehe man die natürliche Gottesgelahrheit abhandeln kan. In den drey erſten Wiſſenſchaften ſamlet man ſich, einen hinlänglichen Vorrath reeller Erkentniß von der Vollkommenheit eines möglichen Dinges, vermöge deſſen man ſich in den Stand ſezt, Gott und göttliche Dinge in der That zu denken. Zum andern, warum man die Phyſik, die Mathematik und alle reelle menſchliche Wiſſenſchaften, als wahre Beförderungsmittel der Erkentniß Gottes betrachten kan. Alle dieſe Wiſſenſchaften, in ſo ferne ſie reel ſind, verſchaffen uns Begriffe von Realitäten, die von Gott abſtammen, und folglich ſind ſie uns beförderlich, nach und nach immer mehr reelle Erkentniß von Gott zu erlangen.

§. 801.

Es hat keiner Religion, und alſo auch nicht der natürlichen Gottesgelahrheit, iemals an Widerſachern gefehlt, und es gibt Leute, welche ſich ſtarke Geiſter zu ſeyn dünken, die es für thöricht halten, wenn man ſich in der natürlichen Gottesgelahrheit bemüht, eine deutliche und gründliche Erkentniß von Gott zu erlangen. Dergleichen Leute, welche alle andere Menſchen an Verſtande und Scharfſinnigkeit zu übertreffen ſich einbilden, machen ſonderlich eine dreyfache Einwendung wider die natürliche Gottesgelahrheit überhaupt. Einmal ſagen ſie, dieſe ganze Wiſſenſchaft ſey unmöglich, oder wenigſtens für die menſchlichen Kräfte gar zu ſchwer. Gott ſey für uns Menſchen ein ganz unbegreifliches Weſen; der Menſch könne nicht wiſſen, was Gott ſey, kaum könne er wiſſen, daß ein Gott ſey, und was er

nicht ſey; er ſey ein ſolches reines und ſchimmerndes Licht, daß unſer Verſtand bey der Betrachtung deſſelben, wie unſere Augen durch die heitere Sonne, geblendet werde, daß er nichts ſehen könne; unſer ungemein kleiner und in die engſten Schranken eingeſchloſſener Verſtand könne unmöglich, den Begrif von einem unendlichen Dinge, faſſen: und was dergleichen Einfälle mehr ſind, welche halb wahr und halb falſch ſind, und aus denen unrichtig geſchloſſen wird. Es iſt wahr, unſer Verſtand kan nicht alles in der Gottheit erforſchen, und es iſt unmöglich, daß er ſich einen Begrif von Gott ſolte machen können, der eben ſo unendlich iſt, als Gott ſelbſt. Aller unſerer Erkentniß Gottes ohnerachtet, wird uns allemal, das meiſte von Gott und in demſelben, unbekant, dunkel und unbegreiflich bleiben. Allein daraus folgt nicht, daß wir nichts von Gott einſehen und deutlich erkennen können. Wer nicht alles erkent, der kan doch wol einiges einſehen. Und wenn dieſe Gegner gründlich verfahren wollen, ſo müſſen ſie unſere natürliche Gottesgelahrheit von Satz zu Satz durchgehen, und gründlich beweiſen, daß ein ieder entweder falſch und ungereimt ſey, oder gar keinen Sinn und Verſtand habe. Dieſen Beweis aber hat meines Wiſſens, noch kein Gegner der natürlichen Gottesgelahrheit, unternommen. Zum andern, ſagt man, alles unſer Wiſſen von Gott ſey und bleibe, in dieſem Leben, doch nur ein bloſſes Stückwerk, und es ſey alſo rathſamer, daß man lieber in der Lehre von Gott ganz unwiſſend bleibe, als ſeine Zeit und Kräfte auf ein ſolches Flick- und Stückwerk zu verſchwenden. Ein ſehr ſeltſamer Einfall! Die Erkentniß Gottes kan nur ein Stückwerk genant werden, in ſo ferne ſie uns nicht den ganzen Gott, und alles in ihm, ſeinen Vollkommenheiten und Werken, vorſtelt, und in ſo ferne ſie uns nur gleichſam einige Stücke von Gott vorſtelt. Der Gegner ſchlieſt alſo: weil wir nicht alles von Gott einſehen, ſo iſt dasjenige, was wir von ihm erkennen, nichts nütze; und ein jeder ſieht die Ungereimtheit dieſer Folgerung. Alle unſer Wiſſen iſt ein Stückwerk, denn unſer

Ver-

Verſtand kan nicht ein Sandkorn völlig einſehen, folglich müſten wir, gar keine Erkentniß irgends einer Sache, zu erlangen ſuchen. Dieſe Gegner ſind wie manche Verſchwender anzuſehen, welche, weil ſie nicht reich werden können, ſich arm machen, und welche kleinere Summen mit allem Fleiß verſchwenden, darum, weil es keine groſſen Summen ſind. Zum dritten machen einige Leute, die ſich für groſſe Verehrer der geoffenbarten Religion ausgeben, wider die natürliche Gottesgelahrheit einen Einwurf, der, wenn man ihnen glauben ſoll, ungemein erbaulich, und dem Character eines Wiedergebornen höchſt anſtändig iſt. Sie ſagen: wir Menſchen ſind durch den Sündenfall ſo ſehr verdorben, und unſer Verſtand iſt durch denſelben dergeſtalt verfinſtert, daß er in göttlichen Dingen ganz blind geworden; die ihr ſelbſt gelaſſene Vernunft könne von Gott nichts wiſſen, und ein Weltweiſer mache ſich lächerlich, ſo bald er von Gott und göttlichen Dingen handelt; wenigſtens ſey es heute zu Tage, da uns ein beſſeres Licht in der heiligen Schrift aufgeſteckt worden, thöricht und gefährlich, wenn man durch die bloſſe Vernunft Gott zu erkennen trachten wolle. Dieſer Einwurf iſt ein Miſchmaſch von Gedanken, die am beſten widerlegt werden können, wenn man ſie deutlich auseinander ſetzt. Erſtlich iſt es unleugbar übertrieben, und kan aus Gottes Wort nie erwieſen werden, daß durch den Sündenfall unſer Verſtand und unſere Vernunft dergeſtalt verdorben ſeyn ſollen, daß ſie von Gott gar nichts zu erkennen im Stande geblieben. Man ſchaft der geoffenbarten Religion warlich gar keinen Vortheil, wenn man das natürliche Verderben des Menſchen auf eine chimäriſche Art vermehret. Folglich iſt es offenbar falſch, und der unleugbaren Erfahrung zuwider, wenn man annimt, daß, die ihr ſelbſt gelaſſene Vernunft des verdorbenen Menſchen, gar nichts von Gott und göttlichen Dingen erkennen könne. Zum andern gebe ich zu, daß die Vernunft eines Chriſten, ob er gleich nicht wiedergeboren iſt, durch Hülfe der heiligen Schrift, es in der natürlichen

Got-

Gottesgelahrheit viel weiter bringen kan, als die Vernunft eines andern Menſchen, der von dieſem höhern Lichte gar keinen Gebrauch macht oder machen kan. Drittens iſt das Licht der Offenbarung freylich beſſer, als das Licht der Vernunft; allein deswegen iſt das letzte nicht überflüßig, und unnöthig. Jenes ſetzt dieſes voraus, und ohne natürliche Gottesgelahrheit kan man unmöglich, von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, überzeugt werden. Dieſer Einwurf alſo, ſo eine andächtige Geſtalt er auch immer haben mag, iſt für die heilige Schrift ſehr gefährlich. Wenn ein bloſſer Weltweiſer nichts von GOtt wiſſen kan, ſo haben wir gar keinen tüchtigen Grund, der uns bewegen könte, die heilige Schrift als Gottes Wort anzunehmen. So ſind ofte diejenigen, welche von ihrer Liebe zu Gottes Wort, und von ihrer Hochachtung geben daſſelbe, ein gewaltiges Geſchrey machen, die gefährlichſten Feinde deſſelben, weil ſie im Verborgenen die Gründe und Stützen deſſelben untergraben.

§. 802.

Wenn die natürliche Gottesgelahrheit eine gehörige Geſtalt bekommen ſoll, ſo muß man ſich in derſelben vor einem doppelten Fehler in acht nehmen. Einmal muß man ſich durchaus hüten, damit man nicht, in der Meinung Gott und göttliche Dinge wunderbar und bewunderungswürdig zu machen, in das Paradoxe verfalle. Alles dasjenige iſt paradox, was eine Bewunderung verurſacht, weil es widerſprechend zu ſeyn ſcheinet. Nun gibt es Leute, die ſich nur ſo lange über etwas verwundern, ſo lange ſie daſſelbe gar nicht verſtehen, und ſo lange es ihnen widerſprechend und unmöglich zu ſeyn ſcheinet. Solche Leute verwandeln die ganze Erkentniß Gottes in ein Räthſel, welches entweder gar nichts bedeutet, oder deſſen Auflöſung viel unnütze Mühe macht. Man kan nicht genug ſagen, wie ſehr die Erkentniß Gottes unter den Menſchen, durch das Beſtreben nach dem Paradoxen, verdorben worden. Dieſes Beſtreben verleitet uns gar zu ofte zu wahren Widerſprüchen in der Gottesgelahrheit, und folglich zu falſchen

Begriffen von Gott und göttlichen Dingen; die Gottheit verſchwindet in unſern Gedanken unter der Vorſtellung des paradoxen Räthſels, und indem man entweder den Schlüſſel zu dem Räthſel gar nicht finden kan, oder zu viel Zeit und Mühe auf die Auflöſung deſſelben wenden muß, ſo vergiſt man in der That, Gott und göttliche Dinge zu denken; und man ſezt die wahre Erkentniß Gottes in Gefahr, von allen denenjenigen verworfen zu werden, welche dergleichen Räthſel nicht auflöſen können, oder nicht auflöſen wollen. Ich werde ofte Gelegenheit bekommen, in dem Verfolge der natürlichen Gottesgelahrheit Beyſpiele, welche hieher gehören, anzuführen. So haben einige die Allgegenwart Gottes vorgeſtelt, als wenn Gott vermöge derſelben nirgends und doch allerwegen ſey; und ſeine Unendlichkeit, als ſey er ein Circul, deſſen Mittelpunct allerwegen, und deſſen Umfang nirgends anzutreffen iſt. Dies iſt eine ſehr ſchlechte Art, das Wunderbare zu erreichen. Gott und ſeine Vollkommenheiten werden, in unſern Augen, allemal im höchſten Grade bewundernswürdig, wenn wir ſie ſelbſt, nach ihrer wahren Natur, aufs ungekünſtelſte und deutlichſte uns vorſtellen. Zum andern, muß man ſich hüten, damit man nicht eine gewiſſe Art der Erbauung, in dem Vortrage theologiſcher Wahrheiten, allein zum unmittelbaren und nächſten Zweck ſich vorſetze, dieſe Erbaulichkeit zum einzigen Kennzeichen theologiſcher Wahrheiten annehme, und alle theologiſche Unterſuchungen übergehe oder für falſch halte, welche nicht auf dieſe Art erbaulich ſind. Manche Leute reden immer von der Erbauung, und ſie verſtehen doch nur, durch eine erbauliche Erkentniß, eine ſinnlich rührende Erkentniß göttlicher Dinge. Daher verweiſſen ſie alle deutlichen, ſcharfſinnigen, gründlichen und theoretiſchen Unterſuchungen göttlicher Wahrheiten, unter dem Namen unerbaulicher Dinge, und ſie verwandeln, die ganze Erkentniß Gottes, in eine blos ſinnliche allegoriſche Erkentniß, welche der geradeſte Weg zu den gröbſten Irrthümern iſt. Und da es ſinnlich erbauliche Lügen gibt, ſo tragen ſolche Leute ofte kein

Bedenken die unleugbarſten Unwahrheiten anzunehmen, weil ſie ihnen Gelegenheit geben, erbauliche Seufzer dabey anzubringen. Die wahre Erbauung iſt, von einem viel weitern Umfange. Sie beſteht, in einer jeden wahren Verbeſſerung der practiſchen und lebendigen Erkentniß Gottes. Folglich ſind alle theologiſche Unterſuchungen erbaulich, durch welche dieſe Erkentniß Gottes weitläuftiger, gröſſer, richtiger, klärer und deutlicher, gewiſſer und gründlicher, und lebendiger gemacht werden kan. Man kan alſo mit Wahrheit annehmen, daß alle Unterſuchungen der natürlichen Gottesgelahrheit erbaulich ſeyn müſſen, aber nach der wahren Erklärung dieſes Worts. Dadurch aber wird, eine gründliche und deutliche Theorie göttlicher Wahrheiten, ſo wenig aus dem Umfange der Gottesgelahrheit ausgeſchloſſen, daß ſie vielmehr nothwendig erfodert wird, weil keine wahre Erbauung ohne Theorie ſtat finden kan.

§. 803.

Nachdem ich, die wahre Natur und Beſchaffenheit der natürlichen Gottesgelahrheit, bisher unterſucht habe: ſo iſt es nöthig, daß ich die verſchiedenen Eintheilungen derſelben unterſuche. Und da iſt eine der merkwürdigſten Eintheilungen, vermöge welcher ſie entweder eine **angeborne natürliche Gottesgelahrheit** oder Erkentniß Gottes ſeyn ſoll, oder eine erlangte. Die erſte iſt deswegen merkwürdig, weil viele, den ganzen Beweis der Würklichkeit Gottes, auf dieſelbe gegründet haben, mit was für Rechte oder Unrechte aber, werde ich in dem Folgenden beurtheilen. Es fragt ſich demnach, was man durch dieſelbe verſtehe? Und da hat man ſich, auf eine dreyfache Art, erklärt. Einmal verſteht man darunter eine würkliche klare, und mit einem Bewuſtſeyn verknüpfte, Vorſtellung Gottes. Man hat angenommen, daß ein Menſch ſchon im Mutterleibe einen klaren Begrif von Gott habe, den ihm Gott ſelbſt eingeprägt, und den er bey ſeiner Geburt mit auf die Welt bringe. Dieſer ganze Einfall beruhet auf falſchen Carteſianiſchen Grundſätzen, als wenn ein Kind im Mutterleibe ſchon denken könne,

ne; weil das Weſen der Seele im Denken beſtehe, welches doch falſch iſt. Unſere eigene Erfahrung kan uns von dieſem angebornen Begriffe Gottes nicht überzeugen, weil kein Menſch ſich auf dasjenige beſinnen kan, was er im Mutterleibe ſchon gedacht haben ſoll. Aus andern Gründen der Vernunft kan, die Würklichkeit dieſes Begrifs, auch nicht erwieſen werden. Es iſt demnach, die angeborne natürliche Gottesgelahrheit in dieſem Verſtande, eine ohne genungſamen Grund angenommene Meinung, welche noch dazu den Wahrheiten von der Natur der Seele, die wir in der Pſychologie feſtgeſezt haben, widerſpricht. Wolte man ſagen, daß alle Menſchen einen Gott glauben, und daß dieſer allgemeine Glaube genugſam erweiſe, daß es einen ſolchen angebornen Begrif von Gott gebe: ſo iſt dieſes ein ſchlechter Einfall. Denn geſezt auch, daß alle Menſchen einen Gott glaubten, welches aber, wo nicht falſch, doch ſehr zweifelhaft iſt: ſo kan und muß, dieſer allgemeine Glaube, aus einem ganz andern Grunde hergeleitet werden. Alle diejenigen, welche einen Gott glauben, halten die Erkentniß Gottes für ſo wichtig, daß ſie dieſelbe allemal auf ihre Kinder fortpflanzen. Folglich können alle Menſchen einen Gott glauben, und doch den klaren Begrif von demſelben erſt nach ihrer Geburt empfangen haben, nemlich durch den Unterricht, den ſie von andern Menſchen genieſſen. Zum andern, könte man, durch die angeborne natürliche Erkentniß Gottes, eine dunkele Vorſtellung deſſelben verſtehen, und da müſte man behaupten: daß alle menſchliche Seelen ſchon in Mutterleibe eine dunkele Erkentniß von Gott beſitzen, der ſie ſich alſo nicht bewuſt ſind, die ſie durch die Geburt mit auf die Welt bringen, und welcher ſie ſich erſt mit den Jahren bewuſt werden, wenn ihre Erkentnißkräfte, ſonderlich die obern, zugenommen haben, und ſie durch den Unterricht anderer Leute veranlaſt werden, dieſe Erkentniß Gottes nach und nach zu entwickeln. Wenn man die angeborne natürliche Gottesgelahrheit auf dieſe Art erklärt, ſo kan man ſie zugeſtehen. Ich habe §. 740. er-

wieſen, daß ſich eine iedwede menſchliche Seele, und alſo ſchon im Mutterleibe, alles in dieſer Welt dunkel vorſtelle. Da nun die ganze Welt ein Werk Gottes iſt, und die Würkungen einen Begrif von ihren Urſachen natürlicher Weiſe erwecken: ſo kan man es wenigſtens als möglich und ſehr wahrſcheinlich anſehen, daß die menſchliche Seele beſtändig, von ihrem erſten Urſprunge an, den Eindruck der Gottheit in ihr habe, oder ein dunkeles Bild derſelben in ihr angetroffen werde. Allein, nach dieſer Erklärung kan man ſich gar keinen erheblichen Vortheil davon verſprechen, wenn man eine angeborne natürliche Erkentniß Gottes annimt. Auf eben die Art ſind uns alle menſchliche Künſte und Wiſſenſchaften angeboren, und aus dieſer angebornen Erkentniß Gottes läſt ſich, keine Wahrheit der natürlichen Gottesgelahrheit, erweiſen. Zum dritten, haben einige, die angeborne natürliche Gottesgelahrheit, dergeſtalt erklärt, daß ſie darunter diejenigen Erkentnißkräfte verſtehen, durch welche wir vermögend ſind, Gott und ſeine Vollkommenheiten zu erkennen, oder mit einem Worte, Verſtand und Vernunft. Da uns nun Verſtand und Vernunft, wie alle übrige Erkentnißkräfte, angeboren werden: ſo iſt ohne alle Widerrede klar, daß es, nach dieſer Erklärung, in allen Menſchen eine angeborne natürliche Erkentniß Gottes gebe. Allein, wenn man ohne Anſehen der Perſon, und ohne alles Vorurtheil, dieſe Sache überlegt: ſo heiſt es auf eine lächerliche Art mit dem Worte ſpielen, wenn man die menſchliche Vernunft, in ſo ferne ſie geſchickt iſt, Gott zu erkennen, eine würkliche Erkentniß Gottes nennen will. Auf eben die Art könte unſere Vernunft eine angeborne Weltweisheit, Arzeneykunſt, Rechtsgelahrheit, Sprachkunſt u. ſ. w. genant werden. Ja, es gäbe in der That ein angebornes Schuſter- und Schneiderhandwerk, weil allen Menſchen diejenigen Erkentnißvermögen angeboren ſind, durch welche dieſe Künſte gelernt und ausgeübt werden.

§. 804.

§. 804.

Der angebornen natürlichen Gottesgelahrheit wird, die erlangte natürliche Gottesgelahrheit, an die Seite geſezt, und man verſteht darunter eine klare Erkentniß von Gott und göttlichen Dingen, welche wir mit den Jahren, durch den Gebrauch unſerer Erkentnißkräfte, vermittelſt des Unterrichts anderer Menſchen, oder durch unſer eigenes Nachdenken, ohne übernatürliche Mitwürkung Gottes, in uns hervorbringen. Dieſe ausführliche Beſchreibung iſt zu gleicher Zeit ein hinlänglicher Beweis, daß es dergleichen Gottesgelahrheit, wo nicht in allen Menſchen, doch in unendlich vielen, zu allen Zeiten gegeben habe, und noch gebe. Und ſie iſt entweder eine gemeine, oder eine philoſophiſche und gelehrte natürliche Gottesgelahrheit. Die leztere iſt die Wiſſenſchaft von Gott, die ich §. 797. erklärt habe. Die gemeine natürliche Gottesgelahrheit aber iſt eine blos hiſtoriſche, unvollſtändige, verworrene und ungewiſſe Erkentniß göttlicher Wahrheiten, dergleichen wir bey ungelehrten Leuten antreffen. Dieſe Eintheilung kan man auch mit groſſen Nuzen, bey der geoffenbarten Gottesgelahrheit, anbringen. Es gibt eine gelehrte geoffenbarte Gottesgelahrheit, und auch eine gemeine geoffenbarte Erkentniß Gottes. Die erſte iſt zur Seligkeit und zur Wiedergeburt der Menſchen nicht nothwendig; und die leztere kan uns den groſſen Nuzen nicht verſchaffen, den man ſich, von einer philoſophiſchen und gelehrten Einſicht in den Zuſammenhang der geoffenbarten Wahrheiten, verheiſſen kan, z. E. den Irrthum zu entdecken, die Orthodoxie zu erhalten, die Einwürfe wider dieſelbe zu beantworten u. ſ. w. Es wäre wohl der Mühe werth, dieſe Betrachtung heute zu Tage weiter aus einander zu ſezen, weil es in unſern Tagen viele Geiſtliche gibt, welche Verächter und Feinde der gelehrten und philoſophiſchen geoffenbarten Gottesgelahrheit ſind, und alles von ihrer Seite thun, um dieſelbe durch eine blos gemeine geoffenbarte Gottesgelahrheit zu verdrengen; allein, die ausführliche

Unterſuchung dieſer Sache, gehört nicht in eine Einleitung in die natürliche Gottesgelahrheit.

§. 805.

Man theilt auch die natürliche Gottesgelahrheit, in eine vernünftige und Experimentalgottesgelahrheit, ein. **Die natürliche Experimentalgottesgelahrheit** iſt diejenige natürliche Wiſſenſchaft von GOtt, welche durch den Weg der Erfahrung, oder a poſteriore, erlangt und bewieſen wird. In dieſer Gottesgelahrheit erlangt man, die Begriffe von Gott und göttlichen Dingen, nach Maasgebung unſerer Empfindungen von den Realitäten in uns ſelbſt und andern Creaturen. Wir betrachten in derſelben die ganze Welt als ein Werk Gottes, in welchem wir, als in einem Spiegel, die göttlichen Vollkommenheiten gewahr werden, und aus welchem wir die Wahrheiten von Gott erweiſen. **Die vernünftige natürliche Gottesgelahrheit** aber, iſt eine Wiſſenſchaft von Gott, die wir aus der Vernunft, oder a priore herleiten. In dieſer Wiſſenſchaft machen wir uns den Begrif von Gott willkührlich, erweiſen die Möglichkeit deſſelben aus der Vernunft, und erweiſen daher dasjenige, was wir von Gott behaupten. In jener ſtellen wir uns beſtändig Gott als den Urheber der Welt vor, und aus dieſem Geſichtspuncte ſuchen wir alles, was wir von Gott wiſſen, aus dieſer Welt zu erkennen und zu beweiſen. In dieſer aber ſtellen wir uns Gott als das allervollkommenſte Ding vor, und leiten, aus der allerhöchſten Vollkommenheit, alles übrige her, was wir natürlicher Weiſe von Gott wiſſen. Wir wollen beyde Arten der Erkentniß Gottes mit einander verbinden, indem es Gott nicht nur werth iſt, daß man ihn auf alle mögliche Art zu erkennen ſuche; ſondern weil wir auch dadurch, eine gröſſere Deutlichkeit und Gründlichkeit in der Erkentniß Gottes, erlangen können. In der geoffenbarten Gottesgelahrheit redet man auch, von einer Erfahrungserkentniß Gottes und göttlicher Dinge. Allein es gibt viele, welche aus derſelben eine gefährliche Schwärmerey machen: indem ſie ent-

weder glauben, daß ein Begnadigter die Gottheit unmittelbar in ſeiner Seele fühle; oder daß er ein innerliches übernatürliches Licht in ſeiner Seele habe, welches, ohne allen eigenen Gebrauch ſeiner Erkentnißkräfte, alle Erkentniß von Gott in ihm hervorbringe. Man kan aber auch, nach Maasgebung meiner gegebenen Erklärung, die geoffenbarte Gottesgelahrheit in eine Erfahrungserkentniß der geoffenbarten Wahrheiten, und in eine vernünftige eintheilen. Ich will nur noch beyläufig zweyer Arten der natürlichen Gottesgelahrheit, Erwehnung thun, deren genauere Unterſuchung vielmehr in die philoſophiſche Hiſtorie, als hieher, gehört, ich meine die **bürgerliche**, und **fabelhafte Gottesgelahrheit**. Man verſteht, durch die erſte, die Lehrgebäude von göttlichen Dingen, welche durch die bürgerlichen Geſetze in einem Staate eingeführt worden, und welche vielmehr auf politiſchen Gründen, als auf Gründen der Wahrheit, beruhen. Nun findet man, in den Schriften der klügſten Heyden, eine Menge Fabeln von den Göttern, die ſo abgeſchmackt ſind, daß man nicht glauben kan, daß Homer, Horatz, Virgil und dergleichen groſſe Geiſter, ſie ſolten geglaubt haben. Es haben demnach einige angenommen, daß die klügſten Köpfe, unter dieſen Fabeln, ihre eigene wahre Meinung von der Gottheit verſteckt haben; weil ſie ſich, der bürgerlichen Gottesgelahrheit wegen, nicht unterſtehen dürfen, dieſelbe mit deutlichen Worten vorzutragen, und man nennt ſie daher die fabelhafte Gottesgelahrheit. Dieſe Sache iſt ſehr ſchwer auszumachen, weil dieſe Fabeln Räthſel ſind, zu denen die Schlüſſel ſchon längſt verlohren gegangen.

§. 806.

Ich habe in dem Vorhergehenden ſchon gezeigt, daß die natürliche Gottesgelahrheit deswegen nicht überflüßig und unnöthig ſey, weil wir ietzo, das höhere Licht der übernatürlichen Offenbarung Gottes, zu beſitzen das Glück haben. Um dieſen Gedanken noch bündiger zu erweiſen, ſo wollen wir, den groſſen Nutzen der natürlichen Gottesgelahrheit, ge-

genauer aus einander ſetzen. Und da fragt ſichs nicht ſo wol, was uns Menſchen die Erkentniß Gottes überhaupt nutze, denn das wird in der philoſophiſchen Sittenlehre ausführlicher gezeigt, wenn ſie die mannigfaltige Verbindlichkeit zu der Religion darthut; ſondern hier iſt die Frage, was man ſich, von einer gelehrten philoſophiſchen und ſcientifiſchen Erkentniß Gottes aus der Natur, für Nutzen zu verſprechen habe? Und da wollen wir nur einen dreyfachen Nutzen in Betrachtung ziehen, welcher hinreichend iſt, ihren Werth genugſam anzupreiſen. Einmal enthält, die natürliche Gottesgelahrheit, die erſten Gründe der ganzen practiſchen Weltweisheit, und man kan ohne ſie, die Verbindlichkeit zu der ganzen natürlichen Pflicht, nicht in der gehörigen Vollkommenheit erweiſen. Und dieſer erſte Nutzen kan, durch folgende Betrachtungen, auſſer allen Zweifel geſetzt werden. 1) Der ganze Theil der practiſchen Weltweisheit, welcher von der natürlichen Religion, oder von den natürlichen Pflichten gegen Gott, handelt, beruhet auf der natürlichen Gottesgelahrheit. Es iſt unmöglich einen Menſchen zu überzeugen, daß er verbunden ſey, Pflichten gegen Gott zu beobachten, und ihn zu der Ausübung dieſer Pflichten zu bewegen, wenn er nichts von Gott weiß, oder ihn wol gar leugnet. Es iſt wahr, ein Menſch, welcher Gott leugnet, oder durch ſeine Schuld nichts von demſelben weiß, iſt demohnerachtet zur Religion verbunden; nemlich durch ſeine verſchuldete Unwiſſenheit, und durch ſeine Atheiſterey kan er ſich von den Pflichten gegen Gott nicht frey machen, er ſündiget, daß er dieſe Pflichten unterläſt, und er wird deshalb gewiß von dem gerechten Gott geſtraft. Allein ſo lange er ein Atheiſt, und ganz unwiſſend in der Gottesgelahrheit iſt; ſo lange kan man ihn, weder von ſeinen Pflichten gegen Gott überzeugen, noch zu der Ausübung derſelben bewegen. Folglich kan, der ganze Theil der practiſchen Weltweisheit, welcher von den natürlichen Pflichten gegen Gott handelt, weder ausführlich erklärt, noch philoſophiſch erwieſen werden, wenn man nicht die

natür-

natürliche Gottesgelahrheit vorausſetzt. Und da, in der möglichſten Ausübung der Pflichten gegen Gott, unſere allerhöchſte zeitliche und ewige Glückſeligkeit beſteht: ſo iſt, die natürliche Gottesgelahrheit, ein Grund des ganzen Gebäudes unſerer Glückſeeligkeit. Was für ein herrlicher Nutzen! 2) Keine der übrigen natürlichen Pflichten eines Menſchen gegen ſich ſelbſt und andere Creaturen, weder in dem natürlichen Zuſtande, noch in den verſchiedenen Geſellſchaften der Menſchen, kan, in ihrer höchſten Verbindlichkeit und Vortreflichkeit, vernünftig und philoſophiſch erkant werden, wenn man nicht die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelahrheit vorausſetzt. Alle Naturgeſetze, und alle daher flieſſende natürliche Pflichten, erlangen eine ihrer ſtärkſten Verbindlichkeiten daher, wenn man, durch die natürliche Gottesgelahrheit, ſich überzeugt hat, daß Gott unſer höchſter Oberherr und Geſetzgeber ſey, und daß, alle natürliche Pflichten, der natürlich geoffenbarte Wille deſſelben ſind. Ueberdies wird in der philoſophiſchen Sittenlehre erwieſen, daß, keine Pflicht auſſer der Religion, ihre höchſte und vollkommene Rechtmäßigkeit erlangen könne, wenn nicht, auſſer den übrigen rechtmäßigen Bewegungsgründen, die Ehre Gottes der letzte und vornehmſte Bewegungsgrund und Zweck derſelben iſt. Nun kan man ſich nur durch die natürliche Gottesgelahrheit überzeugen, daß dieſes möglich und nöthig iſt. Ein Atheiſt mag noch ſo tugendhaft ſeyn, er kan in keinem einzigen Falle, die höchſte Rechmäßigkeit in irgend einer guten Handlung, erreichen. Unſere allerbeſten Handlungen ſind nothwendig zu gleicher Zeit Sünden, in ſo ferne nicht, ihr vornehmſter Bewegungsgrund, aus der Erkentniß Gottes hergenommen wird. Folglich können die übrigen natürlichen Pflichten, auſſer den Pflichten gegen Gott, weder in der Theorie noch in der Ausübung, ohne natürliche Gottesgelahrheit philoſophiſch betrachtet und ausgeübt werden. 3) Nach der ietzigen Geſinnung der Menſchen iſt, der Eidſchwur, die vornehmſte Stütze aller Verträge, und das feſteſte Band der allermeiſten Geſellſchaften,

und iſt alſo ein Mittel, welches, zu der Beförderung der menſchlichen Glückſeeligkeit in dieſem Leben, unentbehrlich erfordert wird. Nun iſt ohne Beweis klar, daß man, ohne natürliche Gottesgelahrheit, weder die Natur eines Eides erklären, noch die natürliche Verbindlichkeit deſſelben erweiſen kan. Folglich iſt offenbar, daß, die Grundſätze der natürlichen Gottesgelahrheit, allerwegen in der practiſchen Weltweisheit vorausgeſetzt werden müſſen.

§. 807.

Man kan alſo mit Recht behaupten, daß die natürliche Religion, und inſonderheit die natürliche Gottesgelahrheit, auch einen politiſchen Nutzen habe, indem ſie Pflichten, worauf der ganze geſellſchaftliche Zuſtand, und die Glückſeeligkeiten deſſelben, beruhen, befördert, erleichtert und befeſtiget. Die Gottſeeligkeit iſt zu allen Dingen nütze, und man kan alſo mit Wahrheit ſagen, daß ein Menſch, der eine gehörige natürliche Erkentniß von Gott beſitzt, allemal ein treuerer Geſellſchafter und gehorſamerer Unterthan ſeyn werde, als ein anderer. Dieſer Gedanke hat, zu einer doppelten ausſchweifenden Meinung, Gelegenheit gegeben. Einmal haben manche dieſen Gedanken dergeſtalt übertrieben, daß ſie die ganze Lehre von Gott, als einen bloſſen politiſchen Kunſtgrif, angeſehen, den kluge Köpfe erfunden, um den Pöbel im Zaum zu halten, und ihn deſto beſſer unter das Joch der menſchlichen Herrſchaft zu bringen. Das heiſt die ganze natürliche Gottesgelahrheit für eine Erdichtung ausgeben, und das müſte doch erſt erwieſen werden. Es iſt freylich nicht zu leugnen, daß, in den verſchiedenen Religionen der Völker, viele Lehren und Uebungen vorkommen, welche nur bloſſe politiſche Erfindungen ſind; allein daraus folgt nicht, daß, die ganze natürliche Religion und Gottesgelahrheit, nichts weiter ſey. Ja, es iſt erlaubt und gut, wenn ſich die Regenten der göttlichen Wahrheiten als Mittel bedienen, um das wahre Staatsintereſſe zu befördern, wenn ſie dieſes nur nicht, für den einzigen oder vornehmſten Nutzen der ganzen Lehre von Gott, halten.

Zum

Zum andern, haben manche auf eine andere Art dieſen Gedanken übertrieben, indem ſie annehmen, daß die Lehre von Gott und die Religion, zur Wohlfart aller Geſellſchaften, ſo nothwendig erfordert würden, daß ohne denſelben gar keine Geſellſchaft beſtehen könne, und ein Staat, der aus lauter Atheiſten beſtehe, ſey ganz unmöglich. Freylich ſind die meiſten Atheiſten nicht ſo wohl aus Ueberzeugung Atheiſten, als vielmehr deswegen, damit ſie, mit einem ruhigen Gemüth, alle Ungerechtigkeiten ausüben, und alle Schandthaten begehen können. Solche Atheiſten übertreten alle Geſetze, und die können keine Geſellſchaft unter einander errichten, indem keiner vor dem andern ſicher iſt. Allein, die Pflichten, worauf die Wohlfarth aller Geſellſchaften beruhen, können ohne Gottesgelahrheit erwieſen, und ohne Religion in ſo weit ausgeübt werden, als es die Wohlfarth des geſellſchaftlichen Zuſtandes in dieſem Leben erfodert. Folglich kan auch ein Atheiſt ein ehrlicher, ehrbarer, dienſtfertiger Menſch, und ein gehorſamer Unterthan der Obrigkeit ſeyn. Und es iſt demnach ungegründet, wenn man den politiſchen Nutzen der natürlichen Gottesgelahrheit gar zu ſehr übertreibt, und ihr wol gar in allen Abſichten eine politiſche Unentbehrlichkeit zuſchreibt.

§. 808.

Der andere Nutzen der natürlichen Gottesgelahrheit beſteht darin, daß ſie die erſten Gründe der Teleologie, oder der Wiſſenſchaft der göttlichen Abſichten, die er bey der Einrichtung, Erhaltung und Regierung der ganzen Welt, und aller Dinge in derſelben, hat, enthält. Dieſe Wiſſenſchaft iſt von ungemeiner Brauchbarkeit. Ohne ihr können wir dieſe Welt unmöglich als ein Werk anſehen, welches im Ganzen, und in allen ſeinen Theilen, das Werk des weiſeſten und gütigſten Urhebers iſt; und folglich kan man ohne ſie mit Gottes Vorſehung nicht zufrieden ſeyn, und ſich in derſelben nicht beruhigen. Und eben ſo wenig kan man, ohne dieſer Wiſſenſchaft, ein gründliches und zuverſichtliches Vertrauen auf Gott ſetzen. Und es iſt unmöglich, daß

wir

wir irgends etwas in der Welt pflichtmäßig und tugendhaft gebrauchen könten, wenn uns die Zwecke Gottes bey denſelben unbekant ſind; weil aller Gebrauch einer Sache, welcher dieſen Zwecken nicht gemäs iſt, ein ſündlicher Gebrauch, und ein wahrer Misbrauch derſelben iſt. Wir können unſern Verſtand nicht recht gebrauchen, wenn wir nicht wiſſen, wozu uns Gott denſelben gegeben hat. Wir können unſer Geſicht nicht pflichtmäßig gebrauchen, wenn uns die Zwecke unbekant ſind, um welcher willen uns Gott daſſelbe gegeben hat. Kein Thier, keine Pflanze kan rechtmäßig gebraucht werden, wenn wir nicht wiſſen, zu was für Abſichten Gott dieſe Dinge eingerichtet und verordnet hat. Die Zwecke Gottes entdecken uns ſeinen Willen und ſeine Geſetze, und ohne Teleologie können wir unmöglich gehorſame Unterthanen Gottes ſeyn. Folglich können wir durch dieſe Wiſſenſchaft geſchickt werden, alle Tugenden auszuüben, und durch alles in und auſſer uns, unſere und anderer Dinge wahre Vollkommenheiten, zu befördern. Dieſe Wiſſenſchaft iſt demnach eine von den nöthigſten, nützlichſten und vortreflichſten, und diejenige Wiſſenſchaft iſt eben ſo nöthig nützlich und vortreflich, welche uns die erſten Gründe derſelben entdeckt. Nun thut dieſes die natürliche Gottesgelahrheit. Sie beweiſt uns: daß ein allerweiſeſtes Weſen vorhanden ſey, welches die Welt, und alles was drinnen iſt, nach höchſter Weisheit erſchaffen hat, erhält und regiert. Sie überzeugt uns alſo, daß alles in der Welt göttliche Abſichten habe. Sie zeigt uns, worin dieſe Abſichten überhaupt beſtehen, und zeigt uns dadurch den Weg, auf welchem wir in beſondern Fällen dieſen Abſichten nachſpüren, und dieſelben glücklich entdecken können. Ohne Theologie kan, gar keine Teleologie, ſtat finden.

§. 809.

Zum dritten, hat die natürliche Gottesgelahrheit den groſſen Nutzen, daß ſie die erſten Gründe der geoffenbarten Gottesgelahrheit enthält; und jederman wird dieſes für einen ungemein groſſen Nutzen halten, wer kein Naturaliſt und Frey-

Freygeiſt iſt, und ſolche Leute ſind nicht ſo viel werth, um ihrentwegen, und um ſich den Einwürfen derſelben nicht auszuſetzen, dieſen Nutzen, in der Einleitung zu der natürlichen Gottesgelahrheit zu verſchweigen. Es kan aber auf eine mannigfaltige Art erwieſen werden, daß, die natürliche Gottesgelahrheit, die erſten Gründe der geoffenbarten enthalte. 1) Ohne ſie kan man ſich gar nicht, von der Würklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung, überzeugen. Wenn man die letztere erweiſen will, ſo muß man ja als gewiſſe Wahrheiten vorausſetzen: daß ein Gott ſey, daß es eine göttliche Vorſehung gebe, daß Gott im höchſten Grade gütig und weiſe ſey, daß er ſich übernatürlich offenbaren könne, und daß dieſe Offenbarung gewiſſe Kennzeichen haben müſſe, woran man ſie erkennen, und von den erdichteten Offenbarungen unterſcheiden kan. Nun ſind dieſes lauter Wahrheiten, welche nur in der natürlichen Gottesgelahrheit richtig und gründlich erwieſen werden können. 2) Ohne ſie kan man, die übernatürliche Offenbarung, unmöglich wider die Einwürfe vertheidigen, welche wider ſie aus der natürlichen Erkentniß Gottes gemacht werden; und eben ſo wenig kan man ohne ſie, die Unrichtigkeit der unächten und für übernatürlich ausgegebenen Offenbarungen, völlig und überzeugend darthun. Die erlogenen Offenbarungen enthalten vieles, welches demjenigen widerſpricht, was die wahre natürliche Gottesgelahrheit von Gott und göttlichen Dingen lehrt, und das iſt allemal ein ſicherer Beweis ihrer Unrichtigkeit. Folglich gehört die natürliche Gottesgelahrheit zu den Richtern, welche entſcheiden müſſen, ob in der heiligen Schrift, oder in einem andern Buche, die übernatürliche Offenbarung Gottes enthalten ſey. Und es gibt manche Einwürfe wider die geoffenbarten Wahrheiten von Gott, welche nur aus der natürlichen Gottesgelahrheit beantwortet werden können. Folglich iſt ſie geſchickt, einen Chriſten, vor vernünftigen Zweifeln an den geoffenbarten theologiſchen Wahrheiten, zu bewahren. 3) Die ganze geoffenbarte Lehre von Gott iſt, wie ich künftig erweiſen will, ein

ein Zuſatz zu der natürlichen Erkentniß von Gott. Jene ſetzt dieſe allerwegen voraus, und die Erfahrung lehrt auch, daß in der heiligen Schrift, die Wahrheiten der natürlichen Gottesgelahrheit, überal wiederholt werden. Folglich kan, die geoffenbarte Erkentniß Gottes, gar nicht verſtanden und überzeugend eingeſehen werden, wenn man nicht die natürliche Erkentniß Gottes vorausſetzt. Die geoffenbarten Wahrheiten von Gott müſſen allemal, nach Maasgebung der natürlichen, erklärt werden. Und die Erfahrung lehrt auch leider mehr als zu ſehr, daß diejenigen chriſtlichen Lehrer, welche in der natürlichen Gottesgelahrheit und Weltweisheit ſehr unerfahren ſind, mehrentheils auf ſolche ſinnliche grobe und unrichtige Vorſtellungen der geoffenbarten Wahrheiten verfallen, welche nichts anders als Aberglauben und Schwärmerey verurſachen können. Ich will mich nicht länger bey dieſer Materie aufhalten, weil ein jeder, welcher die übernatürliche Gottesgelahrheit gründlich lernt und verſteht, ohnedem aus ſeiner eigenen Erfahrung weiß, daß er in derſelben ſo zu reden keinen Schritt mit Zuverſicht thun kan, wenn er nicht von der natürlichen Gottesgelahrheit gleichſam an der Hand geführt wird.

§. 810.

Hieraus erhellet zugleich, daß man die natürliche Gottesgelahrheit mit Recht, als einen Theil der Metaphyſik, betrachtet, und ſie in derſelben abhandelt. Sie enthält ja die erſten Gründe, eines ſehr groſſen Theils der menſchlichen Erkentniß §. 806 - 809. Da nun zu der Metaphyſik alle diejenigen Wiſſenſchaften gerechnet werden müſſen, welche die erſten Gründe der menſchlichen Erkentniß enthalten §. 3. ſo würde man ohne genugſamen Grund handeln, wenn man ſie von der Metaphyſik ausſchlieſſen, und ſie in einem andern Theile der menſchlichen Gelehrſamkeit abhandeln wolte. Alles, was wir von Gott natürlicher Weiſe wiſſen können, kan unter zwey Hauptbegriffe gebracht werden. Zu dem erſten gehört alles dasjenige, was wir von Gott hinlänglich einſehen können, ohne vorher ſeine

Handlungen in die Welt zu erklären; und, durch alle dieſe Betrachtungen, machen wir uns nach und nach einen rechten ausführlichen Begrif von Gott. Wir wollen alſo, in dem erſten Theile der natürlichen Gottesgelahrheit, von dem Begriffe handeln, den wir uns von Gott machen müſſen. Zum andern, wollen wir, von den Handlungen Gottes, wodurch er in die Welt würkt, handeln, und alles dasjenige unterſuchen, was mit denſelben auf eine nähere Art verbunden iſt.

§. 811.

Zum Beſchluß der Einleitung in die natürliche Gottesgelahrheit will ich noch, den Character eines wahren Gottesgelehrten, entwerfen, als welcher die Regeln der Vollkommenheit enthält, die man beobachten muß, wenn man eine recht vortrefliche Erkentniß von Gott erlangen will. **Ein Gottesgelehrter** iſt nicht etwa ein jedweder, welcher eine Erkentniß von Gott beſitzt; ſondern derjenige verdient nur dieſen Namen, welcher eine Wiſſenſchaft, oder eine gründliche philoſophiſche und gelehrte Erkentniß, von Gott und göttlichen Dingen, erlangt hat. Je vollkommener alſo ſeine theologiſche Erkentniß iſt, ein deſto gröſſerer Gottesgelehrter iſt er; je unvollkommener und mangelhafter aber ſeine Erkentniß von Gott beſchaffen iſt, ein deſto ſchlechterer Gottesgelehrter iſt er. Wer es alſo in der natürlichen Gottesgelahrheit zu einem recht hohen Grade bringen, und ein vollkommener Gottesgelehrter werden will, ſo weit es die Schwäche und die engen Grenzen der menſchlichen Vernunft erlauben: der muß folgende Regeln beobachten. 1) Je weitläuftiger die Gottesgelahrheit iſt, deſto vollkommener iſt ſie. Je mehr ein Gottesgelehrter von Gott und göttlichen Dingen weiß, deſto gröſſer iſt er. Je armſeeliger aber ſeine Erkentniß, und je tiefer und gröſſer ſeine Unwiſſenheit in götlichen Dingen iſt, deſto unvollkommener iſt er. Man weiß alſo nicht, ob man lachen oder zornig werden ſoll, wenn es Leute gibt, welche, mit vielem Schein der Andacht und Demuth, Beförderer der theologiſchen Un-

wiſſenheit ſind, und dieſelbe als eine gottſeelige Einfalt und Armuth des Geiſtes anpreiſen. Es iſt keine Narrheit zu finden, welche nicht närriſche Gönner und Beförderer unter den Menſchen haben ſolte. 2) Je gröſſer, wichtiger und fruchtbarer, die Gottesgelahrheit iſt, deſto vortreflicher iſt ſie. Ein groſſer Gottesgelehrter muß nicht nur die unerheblichen theologiſchen Fragen vermeiden, und ſich blos mit erheblichen, wichtigen, und fruchtbaren theologiſchen Wahrheiten beſchäftigen; ſondern er muß ſich auch in ſeinen Gedanken von göttlichen Dingen zu erheben ſuchen, und dieſelben, auf eine der Gottheit würdige und anſtändige Art zu denken ſich bemühen. Es iſt demnach ein verachtungswürdiger Fehler eines Gottesgelehrten, wenn er auf eine kindiſche, tändelnde, quängelnde und niederträchtige Art von Gott denkt und redet, und das wol gar unter dem Scheine eines kindlichen und vertraulichen Gemüths. 3) Je richtiger die Gottesgelahrheit iſt, deſto vollkommener iſt ſie. Ein Gottesgelehrter, welcher von Gott und göttlichen Dingen, auf eine unrichtige, irrige, unbeſtimte und grobe Art, denkt, iſt in ſo ferne ein ſchlechter Gottesgelehrter, und er iſt nicht zu entſchuldigen, wenn er dieſe Irrthümer durch Fleiß und Gelehrſamkeit hätte vermeiden können. 4) Je klärer und deutlicher die Erkentniß von Gott iſt, deſto vollkommener iſt ſie. Ein wahrer Gottesgelehrter muß demnach allerwegen, das möglichſte Licht in ſeiner Erkentniß Gottes, ſuchen. Er muß überall, ſo weit es ihm die Schranken ſeines Verſtandes erlauben, die gröſte und mannigfaltigſte Klarheit, Lebhaftigkeit, Deutlichkeit, Vollſtändigkeit und Ausführlichkeit ſeiner theologiſchen Erkentniß ſuchen. Und es iſt ein groſſer Fehler, wenn man mit Fleiß überall Finſterniß in der Gottesgelahrheit ausbreitet; wenn man aus Faulheit, um der Mühe des Nachdenkens und Erklärens überhoben zu ſeyn, alles für Geheimniſſe ausgibt; und wenn man wie ein myſtiſcher Gottesgelehrter, durch unverſtändliche, übertriebene und weit hergeholte Metaphern und Allegorien, die göttlichen Wahrheiten mit einen undurchſichtigen Nebel

be-

bedeckt. 5) Je gewiſſer, gründlicher und überzeugender die Gottesgelahrheit iſt, deſto vollkommener iſt ſie. Ein wahrer Gottesgelehrter muß alſo alles oder doch das meiſte, was er von Gott weiß, gründlich erweiſen und demonſtriren, und das übrige wenigſtens zu einer moraliſchen Gewisheit bringen. Wer nach bloſſen Vorurtheilen ſeine Meinung, unter dem Scheine eines einfältigen und Gott gehorſamen Glaubens, annimt, iſt ein ſehr ſchlechter Gottesgelehrter. 6) Je practiſcher und lebendiger die Gottesgelahrheit iſt, deſto vortreflicher iſt ſie. Es iſt alſo ein groſſer Fehler, wenn ein Gottesgelehrter eine blos ſpeculativiſche und todte Erkentniß von Gott ſucht, welche zwar ſeinen Verſtand beſchäftiget, allein ſeinen Willen nicht angreift. Ein ſolcher Menſch iſt nichts anders als ein tönend Erz, und eine klingende Schelle. Er verleugnet die Kraft der Gottesgelahrheit, und er iſt nur als ein halber Gottesgelehrter zu betrachten. Nach dieſem kurzen Entwurf kan ein jeder ſich ſelbſt und andere Gottesgelehrte vernünſtig beurtheilen, und es ware wohl der Mühe werth, daß dieſer Entwurf weiter ausgeführt würde, damit ein jeder Gottesgelehrter ein Muſter habe, nach welchem er ſich beurtheilen und bilden könne.

Die
natürliche Gottesgelahrheit.

Der erſte Theil.
Der Begrif von GOtt.

Der erſte Abſchnitt.
Die Erklärung des Begrifs von GOtt.

§. 812.

Wenn man eine richtige Erklärung von GOtt feſtſetzen will, ſo muß man vor allen Dingen unterſuchen, was alle Menſchen, die mit Aufrichtigkeit ihres Herzens einen Gott glauben, mit dieſem Worte für einen Begrif verbunden haben, damit man nicht etwa mit dem Worte ſpiele, und zwar dem Worte nach einen Gott glaube, in der That aber denſelben gänzlich leugne. Und da lehrt die ganze Geſchichte der Lehre von Gott unter den Menſchen, daß alle diejenigen, welche aufrichtig einen oder mehrere Götter angenommen haben, durch dieſes Wort 1) ein Ding verſtehen, welches vor ſich beſteht, und ein thätiges und würkſames Weſen, oder, mit einem Worte, eine Subſtanz iſt. Selbſt diejenigen, welche der Vielgötterey ergeben geweſen ſind, haben alle ihre Gottheiten für Subſtanzen gehalten. Man würde ſich lächerlich machen, wenn man verſicherte: man glaube einen Gott, und hielte denſelben doch für ein Accidenz der Welt, indem man eben dadurch die Gottheit leugnen würde. 2) Muß Gott eine ſolche Subſtanz ſeyn, welche auſſer der Welt würklich iſt, oder die eine eigene Würklichkeit hat, welche auf eine ſolche reelle Art von der Würklichkeit der Welt unterſchieden iſt, daß ſie we-

der die Würklichkeit der Welt, noch ein Theil derſelben iſt. So haben ſo gar die Heyden einen beſondern Ort angenommen, in welchem die Götter wohnen. 3) Muß Gott als eine Subſtanz betrachtet werden, welche ſich mit der Welt als mit ihrem Werke beſchäftiget, es ſey nun, daß ſie die Welt geſchaffen, oder zugleich ſie erhält und regiert. Wer einen Gott glauben wolte, von dem die Welt auf keinerley Weiſe abhienge, der würde aus demſelben ein Ding machen, welches uns gar nichts angeht, und deſſen Unterſuchung vollkommen unnütz und unnöthig wäre. Und 4) muß Gott als eine ſolche vortrefliche Subſtanz betrachtet werden, welche an Vollkommenheit alle Dinge in der Welt übertrift. Die Heyden ſind zwar ſo blind geweſen, daß ſie ſich, bis zu dem Begriffe des allervollkommenſten Weſens, nicht haben erheben können; allein ſie haben doch allemal ihren erdichteten Gottheiten vorzügliche Vollkommenheiten beygelegt, und ſolte es auch blos eine vorzügliche Stärke und Macht geweſen ſeyn. Wer alſo eine richtige Erklärung oder Definition von Gott geben will, der muß einen ſolchen deutlichen Begrif feſtſetzen, in welchem dieſe Merkmale Gottes entweder ausdrücklich, oder durch eine leichte und unleugbare Folgerung, enthalten ſind.

§. 813

Gleich bey dem erſten Schritte in der natürlichen Gottesgelahrheit hat man, mit einer ſeltſamen Art von Leuten, eine Streitigkeit zu führen, welche vorgeben: es ſey entweder unmöglich oder dem höchſten Weſen höchſt unanſtändig, wenn man eine Erklärung deſſelben gebe. Dieſe Leute unterſtützen, ihre Meinung, durch einen vierfachen Grund. Einmal ſagen ſie: Gott habe keine Schranken, und könne nicht umgrenzt werden. Wenn man aber eine Sache logiſch erkläre, ſo ſetze man ihr Schranken, folglich ſey es ganz unmöglich, durch eine Erklärung zu ſagen, was Gott ſey. Dieſer ganze Gedanke beruhet, auf einem kindiſchen und abgeſchmackten Wortſpiele. Das lateiniſche Wort, definiren, kan, ſeiner grammatiſchen Abſtammung

nach, ſo viel heiſſen als, Schranken ſetzen. Allein wie thöricht iſt es nicht, auf eine ſolche Art zu denken! Durch eine Definition verſteht ein jeder, welcher dieſer Sache kundig iſt, eine ſolche Vorſtellung einer Sache, welche deutlich iſt, und welche nicht mehr noch weniger in ſich enthält, als nöthig iſt, wenn man die erklärte Sache von allen andern möglichen Dingen unterſcheiden, und vermöge derſelben allemal erkennen will, daß es eben die und keine andere Sache ſey. Bleibt nun wol noch der geringſte Schein übrig, als wenn, durch eine ſolche Vorſtellung von Gott, demſelben Grenzen und Einſchrenkungen ſeines Weſens gegeben würden? Zum andern ſagt man: was wir erklären, das begreiffen wir, und ſtellen es uns eben dadurch als ein begreifliches Ding vor. Da nun Gott ganz unbegreiflich iſt, ſo kan er gar nicht von uns Menſchen erkläret werden. Dieſer Einwurf wird in dem Folgenden völlig gehoben werden, wenn ich von der Unbegreiflichkeit Gottes handeln werde. Hier will ich nur bemerken, daß der ganze Einwurf auf einer Zweydeutigkeit beruhe. Verſteht man durch die Unbegreiflichkeit Gottes ſo viel, daß es uns Menſchen unmöglich ſey, alles in Gott dergeſtalt zu verſtehen und deutlich zu erkennen, daß uns nichts mehr unbekant verborgen und dunkel bleibe: ſo iſt Gott allerdings uns Menſchen unbegreiflich. Allein keine logiſche Erklärung ſtelt uns alles, was in der erklärten Sache angetroffen wird, ohne Ausnahme deutlich vor. Verſteht man aber, durch die Unbegreiflichkeit Gottes, ſo viel, daß wir gar nichts von Gott deutlich erkennen können, oder daß uns alle Deutlichkeit in der Erkentniß Gottes unmöglich ſey: ſo würden wir freylich den Begrif von Gott nicht erklären können, wenn dieſe Sache ſich ſo verhielte. Allein ich leugne, daß Gott auf dieſe Art uns Menſchen unbegreiflich ſey, und daß ich dieſes mit Grunde thue, wird künftig erwieſen werden. Eine thörichte Neigung zum Wunderbaren hat viele dazu verleitet, die Unbegreiflichkeit Gottes auf eine ſo übertriebene Art zu behaupten. Zum dritten haben manche noch den altväteri-

ſchen

ſchen Begrif von einer Definition im Kopfe, als wenn ſie eine Erzehlung der würkenden Urſach, der Materie, der Form und der Zwecke der erklärten Sache ſeyn müſte. Gott hat freylich keine würkende Urſache und keine Zwecke, um welcher willen er von ſeinem Urheber hervorgebracht worden, und alſo kan er freylich auf eine ſo thörichte Art nicht erklärt werden. Allein ein jeder Schüler der Vernunftlehre weiß, daß dieſe Art der Erklärungen längſt mit Recht aus der vernünftigen Mode gekommen. Und viertens ſagt man: in einer Erklärung müſſe man den höhern Begrif anführen, unter welchen die erklärte Sache als ein niedrigerer Begrif gehöre, und alsdenn die eigenthümlichen Unterſcheidungſtücke derſelben. Nun ſey es höchſt ungereimt und unanſtändig, Gott, der das höchſte Weſen iſt, als einen niedrigern Begrif unter einen höhern zu rechnen. Allein auch dieſer Einwurf beruhet, auf einem kindiſchen Wortſpiele. Eine niedrigere Sache wird nicht ſo genent, weil ſie geringer iſt; ſondern weil ſie nicht ſo abſtract, oder weil ſie mehr beſtimt iſt, als diejenige, die man die höhere nennt. Da nun Gott gar kein abſtractes Ding iſt, ſo iſt er eins der niedrigſten Dinge, wenn man ſich der Redensarten der Vernunftlehre bedienen will, ohne daß man dadurch etwas behauptet, welches ſeiner anbetungswürdigen Hoheit, vermöge welcher er alle andre Dinge, auch die gröſten und erhabenſten, unendlich weit übertrift, nachtheilig ſeyn könte.

§. 814.

Ich werde in dem Folgenden zu zeigen Gelegenheit haben, daß man unendlich viele von einander verſchiedene Erklärungen Gottes geben könne, die insgeſamt ihre Richtigkeit haben. Da ich aber, in meiner natürlichen Gottesgelahrheit, mit dem Beweiſe der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung, den Anfang machen will: ſo muß ich in meiner Erklärung denjenigen Begrif von Gott annehmen, den alle diejenigen haben, welche Gott aus dieſer Welt, als ſeinem Werke, ſich vorſtellen. Diejenigen, welche Gott a

 priore

priore zu erkennen ſuchen, nehmen, den Begrif des allervollkommenſten Dinges, als den erſten Begrif an, den ſie ſich von Gott machen, und aus welchem ſie alles übrige, was ſie von Gott philoſophiſch wiſſen, herleiten. Wer aber Gott, ſeine Würklichkeit, und Vollkommenheiten aus ſeinen Werken erkennen will; der muß ſich denſelben, als den Werkmeiſter oder die würkende Urſach der Welt, vorſtellen, welche von ihr verſchieden iſt, und mithin als ein geſchäftiges Weſen oder Subſtanz. Folglich verſteht jederman, durch Gott, eine Subſtanz. Nun ſind alle Subſtanzen entweder endliche Subſtanzen, oder die unendliche Subſtanz §. 190. Die endlichen Subſtanzen, welche würklich ſind, machen zuſammen genommen die Welt aus §. 290. folglich iſt Gott eine unendliche Subſtanz. Das unendliche Ding iſt allemal auch zugleich ein nothwendiges Ding §. 192. Folglich muß man, durch das Wort Gott, die nothwendige Subſtanz verſtehen. Meine folgenden Betrachtungen werden offenbar zeigen, daß dieſe Erklärung alles in ſich faßt, was zu dem richtigen Begriffe von Gott erfodert wird. §. 812.

§. 815.

Die unendliche Subſtanz hat gar keine Schranken, und beſitzt denjenigen Grad der Realität, welcher ſchlechterdings der gröſte iſt, dergeſtalt, daß es ungereimt ſeyn würde, einen noch gröſſern Grad zu gedenken §. 190. Nun beſteht, in dem Grade der Realität eines Dings, die Vollkommenheit deſſelben §. 153. Folglich iſt Gott, oder die unendliche Subſtanz, dasjenige Ding, welches ſchlechterdings das allervollkommenſte, das allerreelleſte Ding, und alſo das allerbeſte Ding iſt, oder das höchſte Gut an und vor ſich betrachtet. §. 90. 131. 97. Wer ſich von Gott einen richtigen Begrif machen will, der muß ſich denſelben nicht nur als ein Ding vorſtellen, welches viel vollkommener iſt, als die Menſchen, oder welches, in dieſer oder jener Claſſe der Dinge, das vollkommenſte iſt. Sondern er muß ſich denſelben als ein Ding vorſtellen, welches

ches vollkommener iſt, als alle andre mögliche Dinge ohne Ausnahme, dergeſtalt, daß ein Ding, welches noch vollkommener wäre als Gott, ſchlechterdings unmöglich iſt. Wenn wir nun hiemit, die verſchiedenen Grade der Vollkommenheit, vergleichen §. 97. ſo erhellen daraus folgende Wahrheiten: 1) In Gott, oder in dem vollkommenſten Dinge, ſind ſo viele und mannigfaltige Beſtimmungen, welche auf Eins zuſammenſtimmen, als beyſammen möglich ſind: denn die Vollkommenheit iſt um ſo viel gröſſer, je mehreres in einem Dinge angetroffen wird, welches zuſammenſtimt. 2) In Gott ſind die zuſammenſtimmenden Beſtimmungen ſo groß, als ſie irgends in einem möglichen Dinge ſeyn können: denn je gröſſer die zuſammenſtimmenden Beſtimmungen eines Dinges ſind, deſto gröſſer iſt die Vollkommenheit deſſelben. 3) In Gott ſtimt alles zu ſo vielen Beſtimmungsgründen der Vollkommenheiten zuſammen, als möglich iſt. 4) In Gott ſtimt alles zu ſo groſſen Beſtimmungsgründen der Vollkommenheit zuſammen, als möglich iſt. Denn zu je mehrern und gröſſern Beſtimmungsgründen, welche zuſammen genommen endlich auf Eins hinauslaufen, das Mannigfaltige eines Dinges zuſammenſtimt, deſto gröſſer iſt ſeine Vollkommenheit. 5) Die Zuſammenſtimmung des Mannigfaltigen in Gott iſt ſo groß, als irgends nur möglich iſt. So trocken auch dieſe Betrachtungen, einem unphiloſophiſchen Kopfe, zu ſeyn ſcheinen mögen, ſo fruchtbar werden wir dieſelben in dem Folgenden finden. Ich will hier nur noch einen gewiſſen Gedanken widerlegen, welcher von manchen mit groſſem Eifer behauptet wird, und welcher in der That ungereimt iſt. Man ſagt nemlich: man könne in Gott keine Vielheit gedenken, und die verſchiedenen Vollkommenheiten, welche wir ihm beylegen, und welche wir von einander unterſcheiden, ſeyn in der That nichts von einander verſchiedenes. Allmacht, Weisheit, Gerechtigkeit u. ſ. w. ſey in Gott nicht auf eine reelle Art von einander unterſchieden, ſondern das, was Allmacht ſey, ſey auch Gerechtigkeit, und ſie ſeyn nur nach unſerer Art zu

denken von einander unterſchieden. Will man damit etwa nur ſo viel ſagen, als ſeyn die verſchiedenen Vollkommenheiten Gottes nicht dergeſtalt von einander unterſchieden, daß ſie von einander abgeſondert und auſſer einander würklich ſeyn: ſo hat dieſes ſeine vollkommene Richtigkeit. Will man aber damit ſo viel ſagen, daß in Gott gar keine mehrere Beſtimmungen angetroffen würden, welche in der That in Gott ſelbſt, auſſer unſerer Denkungsart, durch reelle Unterſcheidungsſtücke von einander unterſchieden wären: ſo iſt dieſer Gedanke offenbar falſch. Selbſt der erſte Begrif, den wir uns von Gott machen, und vermöge deſſen wir ihm die allerhöchſte Vollkommenheit zuſchreiben, erfodert nothwendig, daß in ihm, die reelleſte Vielheit von einander unterſchiedener Realitäten, angetroffen werde, wie aus der Betrachtung dieſes Abſatzes erhellet. Ich werde noch mehr Gelegenheit bekommen, dieſen ſeltſamen Gedanken zu widerlegen.

§. 816.

Man pflegt, alle Prädicate Gottes oder des allervollkommenſten Dinges, **Vollkommenheiten Gottes** zu nennen. Und es iſt demnach alles Mannigfaltige, was in Gott von einander unterſchieden werden kan, eine jede Beſtimmung Gottes, eine Vollkommenheit. Und, zu dieſer Benennung, iſt man vollkommen berechtiget. Wir werden balde ſehen, daß eine jede Beſtimmung Gottes eine Realität ſey, und es iſt in der Ontologie erwieſen worden, daß eine iedwede Realität eine Vollkommenheit ſey. Endliche Dinge haben viele verneinende und unvollkommene Beſtimmungen, und wir würden uns alſo in unendlich vielen Fällen unrichtig ausdrucken, wenn wir alles in ihnen, mit dem Namen der Vollkommenheit, beehren wollten. Bey Gott haben wir, dieſen Irrthum, nicht zu befürchten. Es ſcheint auch, als rede man nicht auf eine Gott genugſam anſtändige Art, wenn man von ſeinen Prädicaten und Beſtimmungen redet. Das Wort Vollkommenheit aber erweckt uns einen hohen und edlen Begrif, und es iſt eine

wahre

wahre Schönheit der theologiſchen Sprache, wenn man durch Vollkommenheiten Gottes eben das verſteht, was man Prädicate oder Beſtimmungen Gottes nent. Es erhellet demnach, aus dem Vorhergehenden, zweyerley. Einmal: in Gott, oder in dem aller vollkommenſten Dinge, ſind ſo viele Realitäten und Vollkommenheiten beyſammen, als zuſammen möglich ſind. Widrigenfals würden in dem vollkommenſten Dinge nicht ſo viele zuſammenſtimmende Beſtimmungen ſeyn, als beyſammen möglich ſind; und ſo viel müſſen doch in demjenigen Dinge beyſammen ſeyn, welches das allervollkommenſte ſeyn ſoll §. 815. Zum andern: in Gott ſind alle mögliche Realitäten und Vollkommenheiten bey einander, dergeſtalt, daß ihm keine einzige wahre Realität und Vollkommenheit fehlt. Dieſer Saß wird alſobald klar werden, ſo bald man ſich überzeugt, daß alle Realitäten bey einander möglich ſind. Gott muß alle Realitäten beſitzen, die bey einander möglich ſind. Sind nun alle Realitäten ohne Ausnahme bey einander möglich, ſo muß ſie Gott alle beſitzen. Daß aber alle Realitäten bey einander möglich ſind, erhellet daraus, weil keine wahre Realität einer andern wahren Realität widerſprechen kan. Wenn zwey Beſtimmungen einander widerſprechen, ſo verneinet die eine was die andre bejahet. Folglich muß die eine eine verneinende Beſtimmung ſeyn, und kan alſo in ſo ferne unmöglich eine Realität ſeyn §. 48. Folglich iſt in Gott der Inbegrif aller Realitäten und Vollkommenheiten ohne Ausnahme, es fehlt ihm keine einzige. Das iſt freylich unmöglich, daß eben dieſelben einzelnen Realitäten, welche auſſer Gott in denen endlichen Dingen zerſtreuet würklich ſind, in Gott würklich ſeyn ſolten: denn alsdenn würden alle endliche Dinge in Gott, als ihrem gemeinſchaftlichen Subjecte, enthalten ſeyn. Allein das behaupten wir auch nicht, ſondern dieſe Meinung geht nur dahin, daß es keine Art und Gattung der Realitäten geben kan, von welcher nicht eine einzelne darunter begriffene Realität in Gott würklich ſeyn ſolte. Weil es viele Gelehrte gibt, welche

nicht einſehen, daß keine wahre Realität einer andern widerſprechen könne: ſo wollen ſie nicht zugeben, daß in Gott alle Realitäten, und alle Vollkommenheiten, ohne Ausnahme befindlich ſind. Sie machen daher einen Unterſchied unter ſolchen Vollkommenheiten, welche ſchlechterdings Vollkommenheiten ſind, und unter ſolchen, die es nur in Beziehung auf die Mängel der Creaturen, und auf ihre Bedürfniſſe, ſind. Zu den leztern rechnen ſie z. E. das Gedächtniß, welches nur deswegen eine Realität iſt, weil unſere Gedanken nicht beſtändig in unſerm Gemüthe gegenwärtig bleiben können. Dieſe Gelehrten ſchreiben, die erſten Vollkommenheiten ohne Ausnahme, Gott zu, nicht aber die leztern. So gründlich dieſe Eintheilung zu ſeyn ſcheinet, ſo nichtswürdig iſt ſie, und ſcheint blos der Gemächlichkeit ihren Urſprung zu danken zu haben, damit man in beſondern Fällen der Mühe eines ſchärfern Nachdenkens überhoben ſeyn könne. Die leztern Arten der Vollkommenheiten ſind entweder Scheinrealitäten, oder Realitäten welche mit Verneinungen untermengt ſind. Iſt das erſte, ſo können ſie freylich Gott nicht zugeſchrieben werden, allein es ſind auch keine Realitäten und Vollkommenheiten, z. E. die Ausdehnung. Iſt das lezte, ſo beſizt Gott allemal das Reelle von ſolchen Realitäten, mit Ausſchlieſſung der Verneinungen, welche denſelben in den Creaturen ankleben. Z. E. die Gedult iſt nicht ganz eine Realität. Das Reelle in derſelben beſteht darin, daß man ein Uebel nicht zu ſtark verabſcheuet, und das komt Gott zu. Das Unvollkommene in der Gedult aber beſteht darin, daß ſie bey uns Menſchen ein Uebel vorausſezt, welches in uns ein unangenehmes Leiden verurſacht, und das kan man von Gott nicht ſagen. So bald wir demnach erwieſen haben, daß etwas eine wahre Realität ſey, ſo bald iſt erwieſen, daß es Gott zukomme.

§. 817.

In Gott, als dem allervollkommenſten Dinge, iſt alles Mannigfaltige, welches zuſammenſtimt, oder eine iedwede

wede Realität, welche in ihm angetroffen wird, ſo groß, als ſie irgends in einem Dinge ſeyn kan §. 815. folglich iſt ſie ſchlechterdings die allergröſte. Oder eine jewede Realität Gottes hat den allergröſten Grad ihrer Realität, und iſt ſchlechterdings die allervollkommenſte Realität. Wenn eine einzige Realität in Gott nicht die allergröſte wäre, ſo könte ſie noch gröſſer und reeller ſeyn, als ſie würklich iſt. Folglich hätte ſie einen Grad, der noch gröſſer ſeyn könte. Ein ſolcher Grad iſt eine Einſchrenkung §. 190. Folglich hätte Gott Schranken, und er wäre nicht die wahre unendliche Subſtanz, welches ungereimt iſt. §. 814. Man muß demnach die reelle Unendlichkeit Gottes ſich dergeſtalt vorſtellen, daß, einmal, Gott im Ganzen betrachtet keine Schranken hat; und zum andern, daß keine einzige ſeiner innerlichen Realitäten eingeſchrenkt iſt, oder daß er in keinerley Abſicht innerlich eingeſchrenkt iſt. Iſt keine ſeiner innerlichen Realitäten eingeſchrenkt, ſo beſitzt er ſie alle im höchſten Grade, und eine Realität, die gröſſer iſt als die göttliche, iſt eine Chimäre. Und dadurch unterſcheidet ſich, die reelle Unendlichkeit Gottes von der mathematiſchen Unendlichkeit. Gott iſt nicht eingeſchrenkt, und nichts in Gott hat Schranken. In einem mathematiſch unendlichen Dinge ſind entweder überall Schranken, die man aber nicht angeben will und kan; oder wenn ihm auch dieſe oder jene Schranken fehlen ſolten, ſo iſt es doch in vielen andern ſeiner Realitäten wahrhaftig eingeſchrenkt. Und auch dieſe Betrachtung gibt uns, einen recht vortreflichen und fruchtbaren Grundſatz der natürlichen Gottesgelahrheit, an die Hand. So bald wir nemlich erwieſen haben, daß in Gott eine gewiſſe Vollkommenheit angetroffen werde; ſo bald iſt auch erwieſen worden, daß er ſie in dem allerhöchſten Grade beſitze. Z. E. hat Gott Verſtand, ſo muß ſein Verſtand der allergröſte und vollkommenſte ſeyn. Wenn wir alſo die wahren Realitäten der Creaturen nehmen, und ihnen den höchſten Grad zuſchreiben, ſo haben wir richtige Begriffe von göttlichen Vollkommenheiten.

§. 818.

§. 818.

Um den erſten Begrif, den wir uns von Gott machen, vollends zu vollenden: ſo müſſen wir noch bemerken, daß man, wenn man ſich Gott als das allervollkommenſte Ding richtig vorſtellen will, annehmen muß, daß in ihm gar keine Verneinungen, oder verneinende Beſtimmungen, angetroffen werden. Denn eine iedwede Verneinung iſt, einer Realität, entgegengeſetzt §. 130. Wenn alſo in einem Dinge auch nur eine einzige Verneinung angetroffen wird, ſo fehlt ihm ganz gewiß eine mögliche Realität. Ein Ding demnach, welches alle Realitäten ohne Ausnahme beſitzt, kan unmöglich die geringſte Verneinnung haben. Gott hat alle Realitäten §. 816. Folglich iſt in ihm nicht die geringſte Verneinung. Es folgt eben dieſes, aus dem Begriffe der Unendlichkeit Gottes. Wenn in einem Dinge eine Verneinung iſt, ſo fehlt ihm eine Realität, und es hat alſo einen Grad der Realität, welcher noch gröſſer ſeyn könte, indem es mehr Realitäten haben könte, als es würklich hat. Ein ſolcher Grad der Realität iſt ein Schranken §. 190. Folglich verurſachen, alle Verneinungen, in einem Dinge Einſchrenkungen ſeiner Realität. Gott hat gar keine Schranken §. 814. 817. Folglich kan er auch gar keine Verneinungen haben. Er iſt, durch und durch, lauter Realität. Nur muß man hier, die wahren Verneinungen, von den Scheinverneinungen unterſcheiden. Viele Realitäten ſcheinen uns Verneinungen zu ſeyn, z. E. wenn ein Ding nicht ausgedehnt, nicht körperlich iſt u. ſ. w. Gott hat allerdings viele Scheinverneinungen, es iſt aber dieſes unſerer Meinung nicht zuwider; weil eine Beſtimmung, welche nur dem Scheine nach eine Verneinung iſt, eine wahre Realität und Vollkommenheit iſt. Und hieraus flieſzt ebenfals, ein ungemein wichtiger Grundſatz der natürlichen Gottesgelahrheit: daß man nemlich nicht nur alle Verneinungen, welche wir in den endlichen Dingen antreffen, von Gott verneinen muß; ſondern daß man auch alle Verneinungen, welche mit denen Realitäten, die man

Gott

Gott zuſchreibt, in den endlichen Dingen vereinbaret ſind, von denenſelben abſondern muß, wenn man ſich anders einen ſolchen Begrif von Gott machen will, welcher ſeiner höchſten Vollkommenheit anſtändig iſt.

* *

Der andere Abſchnitt.
Der Beweis der Würklichkeit Gottes.

§. 819.

Die Wahrheit, daß ein Gott würklich ſey, iſt der Grund unſerer höchſten Glückſeligkeit; und da ſie alſo eine der allerwichtigſten Wahrheiten iſt, ſo verdient ſie allerdings, mit der allergröſten Strenge und Sorgfalt erwieſen zu werden. Man muß auch zum Ruhme des menſchlichen Geſchlechts, und inſonderheit der Weltweiſen, geſtehen, daß man zu allen Zeiten bemühet geweſen iſt, einen ſolchen Beweis zu finden, obgleich nicht jederman in dieſer Bemühung glücklich geweſen iſt. Ehe ich dieſen Beweis ſelbſt führe, will ich zweyerley bemerken. Einmal iſt es ein ſeltſamer Einfall, wenn man glaubt, daß, der einzige wahre und beſte Beweis der Würklichkeit Gottes, aus der heiligen Schrift geführt werden könne und müſſe. Wenn man dieſen Einfall nicht der Einfalt derjenigen, die ihn haben, zu gute halten müſte; ſo könte man, dieſe Leute, in der That für Atheiſten halten. Denn eine Wahrheit kan nicht eher aus der heiligen Schrift erwieſen werden, bis man nicht überzeugt iſt, daß dieſes Buch eine beweiſende Kraft habe. Nun ſetzt dieſe Kraft voraus, daß GOtt alle Ausſprüche in der Bibel eingegeben habe, folglich kan man dieſen Ausſprüchen nicht eher trauen, bis man nicht überzeugt iſt, daß ein Gott würklich ſey. Wer alſo ſagt, daß man nur durch die heilige Schrift von der Würklichkeit Gottes überzeugt werden könne, der ſagt in der That, daß man gar keine wahre Ueberzeugung von der Würklichkeit

keit Gottes haben könne. Und er iſt alſo entweder ein heimlicher Gottesleugner, oder doch ein Scepticus, welcher die Würklichkeit Gottes weder annimt noch verwirft. Es iſt demnach eine unſtreitige Sache, daß man nur durch die bloſſe Vernunft, als ein Weltweiſer, von dem Daſeyn einer Gottheit unumſtößlich überzeugt werden könne. Zum andern iſt hier nicht die Frage, von einem wahrſcheinlichen und äſthetiſchen Beweiſe der Würklichkeit Gottes; ſondern von einer mathematiſchen Demonſtration derſelben. Man pflegt einen Beweis dieſer Wahrheit, aus der Nützlichkeit und Unſchädlichkeit derſelben, zu führen. Man ſagt z. wenn man einen Gott glaubt, ſo hat man davon keinen Schaden zu beſorgen, wenn man auch irren ſolte, man hat vielmehr davon einen groſſen Nutzen, weil man dadurch zu allen Tugenden angetrieben wird, und mit den allerkräftigſten Troſtgründen in allen Zufällen dieſes Lebens angefüllt wird. Wenn man im Gegentheil Gott leugnet, ſo ſetzt man ſich der allergröſten Gefahr aus, indem man ein Weſen leugnet, deſſen unumſchrenkte Oberherrſchaft man, wenigſtens nach dem Tode, ohne Widerrede empfinden kan. Und wie würde es uns alsdenn ergehen? Es iſt nicht zu leugnen, daß dieſer Beweis, mit einer rührenden Macht der Beredſamkeit, ausgeführt, und in vielen Umſtänden mit groſſen Nutzen angewendet werden könne. Allein es müſte jemand gar nicht wiſſen, was zu einer vollkommenen Ueberzeugung erfodert wird, wenn er denſelben für einen unumſtößlichen Beweis halten wolte. Die Vorſtellung des Nutzens einer Wahrheit macht, die Erkentniß derſelben, nur practiſch und lebendig, ſie kan aber dieſelbe nicht überzeugend und gewiß machen. Man muß vielmehr, wenn man, mit einem freyen Verſtande, und ohne Vorurtheil, die Wahrheit oder Unrichtigkeit eines Satzes unterſuchen will, vor dem Beweiſe derſelben weder den Nutzen noch den Schaden deſſelben betrachten, damit man nicht etwa wolle oder nicht wolle, daß er wahr oder falſch ſey. Widrigenfals wird der Verſtand ein Sclave des Willens,

und

und ſteht in der äuſſerſten Gefahr und gröſten Bereitſchaft, ſo wol eine Wahrheit als auch einen Irrthum zu ergreifen.

§. 820.

Wir Menſchen haben nur einen dreyfachen Weg, wie wir eine Warhrheit erweiſen können: aus unſerer eigenen Erfahrung, aus der Vernunft a priore, und aus glaubwürdigen Zeugniſſen. Da nun iederman weiß, daß wir, durch den letzten Weg, nur eine Wahrſcheinlichkeit und moraliſche Gewißheit von einer Sache erlangen können: ſo wäre es lächerlich, wenn man in dem Falle, da man eine mathematiſche Gewißheit von einer Wahrheit erlangen will, dieſelbe durch Ausſagen der allerglaubwürdigſten Zeugen erhärten wolte. Wenn wir alſo die Würklichkeit Gottes unumſtößlich erweiſen wollen, ſo eröfnet ſich uns nur ein doppelter Weg: unſere eigene Erfahrung, und der Weg a priore. Man hat den Beweis der Würklichkeit Gottes auf beyden Wegen verſucht, und wir wollen von dem erſten den Anfang machen. Wenn man ſagt: man könne die Würklichkeit Gottes, aus der Erfahrung, und a poſteriore, unumſtößlich erweiſen; ſo verſtehen dieſes manche, auf eine höchſt abgeſchmackte und ſchwärmeriſche Art. Einmal, von übernatürlichen Erfahrungen der Würklichkeit Gottes. Wir wiſſen aus der heiligen Schrift, daß Gott vor Zeiten den Menſchen erſchienen, und durch Wunderwerke ſeine Gegenwart offenbaret hat, und daß er noch heute zu Tage, in den Seelen der Wiedergebornen, durch unmittelbare Gnadenwürkungen ſich offenbare. Allein das wäre höchſtens nur ein chriſtlicher Beweis der Würklichkeit Gottes, und niemand kan mit Zuverſicht wiſſen, daß eine Veränderung in ihm eine Gnadenwürkung Gottes ſey, bis er ſie nach den Ausſprüchen der heiligen Schrift richtig geprüft hat. Folglich ſetzt dieſer Beweis voraus, daß man von der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und alſo von der Würklichkeit Gottes ſchon überzeugt ſey. Folglich ſind, die bloſſen Erfahrungen der übernatürlichen Gna-

denwürkungen Gottes in den Menſchen, kein unumſtößlicher Beweis der Würklichkeit Gottes. Die Erſcheinungen Gottes durch Wunderwerke in den vorigen Zeiten haben zwar diejenigen Menſchen, welche dieſelben erfahren haben, von der Würklichkeit Gottes überzeugen können; allein für uns ſind ſie, zu dieſem Endzwecke, unbrauchbar. Wir können ja nicht eher, von ihrer Würklichkeit und Richtigkeit, überzeugt ſeyn, als bis wir wiſſen, daß die heilige Schrift Gottes Wort ſey, und aus dieſem Buche kan man, wie ich gezeigt habe, die Würklichkeit Gottes nicht erweiſen. Ueberdis iſt es eine Schwärmerey, wenn ein Wiedergeborner denkt, er fühle in ſeinem Herzen unmittelbar die Subſtanz Gottes. Denn das iſt ganz unmöglich, und verleitet einen Menſchen zu den ausſchweifendſten Einbildungen. Zum andern, wenn von natürlichen Erfahrungen Gottes die Rede iſt, ſo iſt es wahr: alles was wir in uns und auſſer uns fühlen, ſehen, hören, und überhaupt erfahren, iſt eine Würkung Gottes. Allein wenn man davon überzeugt ſeyn will, ſo muß man ſchon vorher wiſſen, daß ein Gott ſey, welcher bey allen Veränderungen in und auſſer uns mitwürkt. Folglich iſt es unmöglich, durch unſere bloſſen Empfindungen, von dem Daſeyn Gottes, überzeugt zu werden. Und es würde ein ſehr grober Irrthum ſeyn, wenn man in dem Verſtande ſagen wolte, man ſehe überal die Gottheit, als wenn alle Dinge in der Welt Theile Gottes wären. Folglich können wir nur aus der Erfahrung, von der Würklichkeit Gottes, überzeugt werden: wenn wir, durch unſere innerlichen und äuſſerlichen Empfindungen, von der Würklichkeit dieſer Welt überzeugt ſind, und alsdenn durch Vernunftſchlüſſe gewiß werden, daß dieſe Welt nicht anders würklich ſeyn könne, als durch eine Würkung einer Gottheit. So erkennen wir überhaupt, die Würklichkeit der Subſtanzen, aus der Erfahrung. Wir können nur die Accidenzien und Würkungen der Subſtanzen empfinden, und unmittelbar erfahren, z. E. die Gedanken und Begierden unſerer Seele, die Würkungen

gen

gen der Körper in die Werkzeuge unſerer Sinne. Und wenn wir alsdenn, von der Würkung auf ihre Urſach, ſchlieſſen: ſo werden wir überzeugt, daß ſolche Subſtanzen würklich ſeyn müſſen, ohne welchen dieſe Würkungen nicht würklich ſeyn können. Das iſt alſo der einzige mögliche Weg, wie wir von der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung richtig überzeugt werden können.

§. 821.

Was nun den Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung ſelbſt betrift, ſo habe ich mir in Abſicht deſſelben, in der Ontologie und Coſmologie, ſchon dergeſtalt vorgearbeitet, daß er nunmehr überaus kurz und leicht geführt werden kan. Nemlich: die Welt iſt unleugbar würklich. Dieſe Erfahrung iſt ſo gewiß und unwiderſprechlich, daß man ſich offenbar lächerlich machen würde, wenn man daran zweifeln wolte, ob auch wohl eine Welt würklich vorhanden ſey. Da nun die Welt ein zufälliges Ding iſt §. 296. 297. 308. 309. 310. ſo kan ſie nicht anders würklich ſeyn, als eine Würkung einer würkenden Urſach, welche auſſer ihr würklich iſt §. 307. Wenn die Würkung würklich iſt, ſo iſt auch die würkende Urſach würklich. Folglich iſt, die würkende Urſach dieſer Welt, auſſer ihr vorhanden. Dieſe würkende Urſach iſt die nothwendige und unendliche Subſtanz, weil kein Fortgang der Urſachen ins Unendliche möglich iſt §. 312. 315. Weil alſo dieſe Welt würklich iſt, ſo iſt auch eine unendliche Subſtanz würklich. Dieſe Subſtanz iſt Gott §. 814. Folglich iſt Gott würklich, und es iſt demnach auch eine nothwendige unendliche und allervollkommenſte Subſtanz möglich §. 61. Wider dieſen Beweis können nur die Fataliſten, diejenigen, welche einen Fortgang der Urſachen ins Unendliche annehmen, und diejenigen, welche ſagen, die Welt ſey von ohngefehr entſtanden, etwas einwenden. Die erſten leugnen die Zufälligkeit der Welt, die andern leugnen die erſte Urſach der Welt, und die dritten leugnen überhaupt, daß es nöthig ſey, daß die Welt eine Urſache

habe. Allein da wir dieſe Irrthümer ſämtlich, in der Coſmologie, widerlegt haben: ſo können wir uns, auf unſern Beweis, völlig verlaſſen. Uebrigens aber ſezt unſer Beweis nur, die Zufälligkeit dieſer würklichen Welt, voraus, es mag ſich übrigens jemand auch noch ſo einen wunderlichen Begrif von derſelben machen. Geſezt, es glaube jemand als ein Egoiſt, daß er allein die ganze Welt ausmache, oder als ein Idealiſt, daß alle Subſtanzen der Welt Geiſter ſind, oder als ein Materialiſt, daß alle Subſtanzen Körper ſind: wenn er nur die Welt für zufällig hält, ſo muß er, wenn er ſonſt keinen atheiſtiſchen Irrthum hegt, einen Gott zugeben. Dieſe Meinungen ſind alſo nicht atheiſtiſch, und man hat nicht nöthig, wenn man die Würklichkeit Gottes beweiſen will, daß man erſt dieſe Irrthümer widerlege. Das hieſſe ohne Noth Weitläuftigkeit machen, und es iſt allemal beſſer, wenn man eine wichtige Wahrheit beweiſen will, daß man den kürzeſten Weg erwähle, um ſie nicht unnöthiger Weiſe vielen Einwürfen blos zu ſtellen. Es iſt alſo unbehutſam, erſt ſolche Irrthümer, die nicht atheiſtiſch ſind, zu widerlegen, ehe man die Würklichkeit Gottes beweiſt. Wenn man zum Unglück mit dieſen Widerlegungen nicht zu ſtande kommen ſolte, ſo ſteht man in Gefahr, mit dem Beweiſe der Würklichkeit Gottes gar nichts auszurichten.

§. 822.

Man hat noch einige andere Beweiſe der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung geführt, deren unpartheyiſche Beurtheilung viel beytragen kan, um die Stärke des vorhergehenden Beweiſes recht einzuſehen. 1) Es iſt ein gewöhnlicher Beweis, den man aus der vortreflichen Ordnung dieſes Weltgebäudes hernimt. Die Erfahrung lehrt zu unſerer Bewunderung, daß Sonne, Mond und Sterne ſich nach einer dauerhaften Ordnung bewegen, daß die Seelenkräfte ordentlich würken u. ſ. w. Und wenn auch manches in der Welt unordentlich zu ſeyn ſcheinen ſolte, ſo rührt dieſes blos daher, weil uns die Regeln der Zuſam

men-

menordnung der Dinge in der Welt oft unbekant ſind. Gleichwie nun jederman, wenn er ein Blat Papier ſieht, auf welches Buchſtaben mit einer ſolchen Ordnung geſchrieben ſind, daß ſie eine verſtändliche Rede ausmachen, mit Recht ſchlieſt, daß ein verſtändiger Urheber dieſelben zuſammengeſchrieben habe: alſo muß uns auch die Ordnung in der Welt überzeugen, daß ein verſtändiges Weſen auſſer der Welt vorhanden ſey, welches der Urheber derſelben iſt. Die Schwäche dieſes Beweiſes kan, auf verſchiedene Art, erwieſen werden. Einmal, geſetzt ein Fataliſt ſagt, die vortrefliche Ordnung in der Welt iſt ſchlechterdings nothwendig, und hat in dem Weſen der Welt ſelbſt ihren hinreichenden Grund; ſo kan dieſe Ordnung ſtat finden, ohne daß ſie von einem verſtändigen Urheber auſſer der Welt herrühre. Unter den weſentlichen Vollkommenheiten Gottes iſt ebenfals, die allervollkommenſte Ordnung, im höchſten Grade anzutreffen. Würde es aber nicht unverſtändig ſeyn, wenn man daraus ſchlieſſen wolte, daß auſſer Gott ein verſtändiges Weſen vorhanden wäre, welches in ihm dieſe Ordnung gewürkt hätte? Wolte man nun, zum andern, ſagen, bey der Welt verhalte es ſich anders, indem ihre Ordnung zufällig iſt: ſo gilt dieſes nicht von aller Ordnung in der Welt, weil auch in einer jedweden Welt eine ſchlechterdings nothwendige Ordnung angetroffen wird §. 336. Hernach iſt auch klar, daß man freylich ſchlieſſen kan: wenn eine zufällige Ordnung in der Welt iſt, ſo muß ein Gott ſeyn. Allein das iſt eben unſer Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, welcher auf ein Exempel angewendet wird, und er ſetzt alſo unſern Beweis voraus. Zum dritten kan man nicht eher annehmen, daß alles in der Welt nach einer vortreflichen Ordnung eingerichtet ſey, bis man nicht überzeugt iſt, daß alles in der Welt von Gott herrühre. Ein Atheiſt kan, vor der Ueberzeugung von der Würklichkeit Gottes, nicht überzeugt werden, daß in allen denen Fällen, wo wir keine Ordnung finden können, dem ohnerachtet eine vortrefliche Ordnung

angetroffen werde. 2) Der Beweis, der Würklichkeit Gottes aus den weiſen Abſichten aller Dinge in der Welt, iſt noch ſchlechter als der vorhergehende. Das iſt freylich unleugbar, wenn alle Dinge in der Welt, und alle Veränderungen in derſelben, zu gewiſſen Abſichten verordnet ſind und geſchehen: ſo muß ein weiſer Urheber der Welt vorhanden ſeyn. Allein ehe man von der Würklichkeit Gottes überzeugt iſt, kan man unmöglich mit Wahrſcheinlichkeit behaupten, daß alle Dinge in der Welt Abſichten haben. Iſt man aber überzeugt, daß ein Gott ſey, welcher die ganze Welt nach höchſter Weisheit eingerichtet hat: ſo iſt alsdenn unleugbar, daß nichts in der Welt ohne Abſichten ſo und nichts anders ſey. 3) Einige haben, die Würklichkeit Gottes, aus dem angebornen Begriffe von Gott, und aus dem Verlangen nach dem Unendlichen, welches in allen Menſchen angetroffen wird, erweiſen wollen. Dieſes Verlangen nennen ſie die Stimme der Natur und des Gewiſſens, welche uns beſtändig zuruft, daß ein Gott ſey. Man führt zur Beſtärkung dieſes Beweiſes an, daß die Atheiſten dieſe Stimme nicht übertäuben können, ſondern daß ihr Gewiſſen ihrer gottloſen Lehre allemal widerſpreche. Wider dieſen Beweis iſt verſchiedenes einzuwenden. Einmal habe ich ſchon §. 803. gezeigt, wie wenig von der angebornen Gottesgelahrheit zu halten ſey. Zum andern kan, das Verlangen nach dem Unendlichen, auch ein Verlangen nach der Unſterblichkeit, und ein natürlicher Abſcheu vor dem gänzlichen Untergange ſeyn, woraus aber die Würklichkeit Gottes nicht erwieſen werden kan. Zum dritten wird ohne Beweis angenommen, daß in allen Menſchen ſich, dieſe Stimme der Natur, hören laſſe. Menſchen, welche in einer gänzlichen Unwiſſenheit Gottes und göttlicher Dinge erzogen werden, wiſſen gewiß von dieſer Stimme nichts, welche ihnen zurufen ſolte, daß ein Gott ſey. Zum vierten wird ohne Beweis angenommen, daß es keinen Atheiſten gegeben habe und geben könne, welcher in Abſicht auf ſeine Lehre ein völlig ruhiges Gewiſſen habe.

Und

Und wenn man auch fünftens zugeben wolte, daß allen Atheiſten ihr eigenes Gewiſſen widerſpreche, ſo kan der Atheiſt dieſes zugeſtehen. Er kan ſagen, die Lehre von Gott ſey ihm von Kindesbeinen an, mit den ſüſſeſten Verheiſſungen und fürchterlichſten Drohungen, eingeflößt, und die Vorurtheile ſeiner Kindheit ſeyn ihm ſo tief eingeprägt, daß er ſie nicht los werden könne. Man erfährt dieſes auch in andern Fällen. Wenn ein Menſch von einer falſchen Religion ſich zu der wahren bekehrt, ſo wird er ſelten die Unruhe ſeines Gewiſſens los werden, und vielleicht iſt kein Weltweiſer, welcher Geſpenſter leugnet, der nicht demohnerachtet ſich vor Geſpenſtern fürchten ſolte. 4) Einige beweiſen die Würklichkeit Gottes aus der Uebereinſtimmung aller Völker, und ſchlieſſen: was alle Menſchen, die den Gebrauch ihrer Vernunft haben, für wahr halten, das muß wahr ſeyn; nun aber glauben alle Menſchen, welche den Gebrauch ihrer Vernunft haben, einen Gott. Allein erſtlich, wenn auch der ganze Beweis richtig wäre, ſo verurſacht er dennoch nur eine Wahrſcheinlichkeit, keinesweges aber eine mathematiſche Gewißheit. Was aus menſchlichen Zeugniſſen erwieſen wird, iſt höchſtens nur moraliſch gewiß. Ein ſolcher Beweis ſchickt ſich nur für hiſtoriſche Wahrheiten, nicht aber für dogmatiſche, dergleichen der Satz iſt, daß ein Gott würklich ſey. Zum andern kan es, allgemeine Irrthümer des ganzen menſchlichen Geſchlechts, geben. Es iſt gewiß eine Zeit geweſen, da man ſagen kan, daß alle verſtorbene und damals noch lebende Menſchen geglaubt haben, daß der Erdboden ſtille ſtehe, und die Sonne ſich bewege, und es iſt dieſes gleichwol doch falſch. Zum dritten kan man unmöglich beweiſen, daß alle Menſchen einen Gott glauben. Man hat ganze Völker entdeckt, welche nichts von Gott gewuſt haben, und die Atheiſten machen unleugbar eine Ausnahme. Es iſt ſpaßhaft zu ſehen, was manche ſich für ſeltſame Mühe geben, um zu zeigen, daß es gar keine wahre Atheiſten gegeben habe, und keine Völker, die von Gott nichts gewuſt. Zur

Ehre des menſchlichen Geſchlechts wünſchte ich, daß dieſe Gelehrten in dieſem Stücke Recht hätten. Wenn ein chriſtlicher Gottesgelehrter ſich, auf dieſen Beweis der Würklichkeit Gottes, was zu gute thut: ſo kan man ihm viertens zugeben, daß alle Menſchen, welche den Gebrauch ihres Verſtandes haben, einen Gott glauben, und man kan demohnerachtet zeigen, daß daraus die Würklichkeit Gottes nicht folge. Denn das ganze menſchliche Geſchlecht ſtamt von einem Menſchen her, welcher einen Gott geglaubt, und folglich iſt, dieſer allgemeine Glaube der Menſchen, ein Glaube, welcher von Vater auf Sohn fortgepflanzt worden. Man müſte alſo durch natürliche Gründe erſt zeigen, um welcher Urſachen willen, der Stamvater des ganzen menſchlichen Geſchlechts, einen Gott geglaubt, ehe man daraus nur irgends einen Beweis für die Würklichkeit Gottes hernemen könte. So viel kan man zugeben, daß jederzeit die klügſten und wohlgeſitteſten Völker und Menſchen einen Gott geglaubt haben. Ob nun gleich daraus nicht demonſtrirt werden kan, daß ein Gott ſey: ſo können doch dadurch die Atheiſten beſchämt werden, indem ſie ſich, zu der Parthey der dummſten Unmenſchen, durch ihre Lehre ſchlagen. Aus dieſem Abſatze erhellet demnach, daß der einzige unumſtößliche Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung kein anderer ſeyn könne, als derjenige, welcher aus der Zufälligkeit der Welt und ihrer Theile geführt wird. Ein ieder Wurm in der Welt, ein iedes Sonnenſtäubchen, eine iede Blume iſt ein Beweis der Würklichkeit Gottes, ſo bald man von der Zufälligkeit eines ſolchen Dinges überzeugt iſt.

§. 823.

Es fragt ſich, ob man die Würklichkeit Gottes auch a priore erweiſen könne? Einige leugnen dieſes, ſie führen aber keinen andern Beweis an, als weil ſie durch einen Machtſpruch behaupten, daß der menſchliche Verſtand nur im Stande ſey, Gott aus der Erfahrung zu erkennen, und das ſolte doch erſt erwieſen werden. Weil Gott, als

er vom Moſes gebeten wurde, ihm ſein Angeſicht zu zeigen, antwortete, er ſolte ihm nur hintennach ſehen, weil er ſein Angeſicht nicht ſehen könne: ſo ſpielen manche auf eine lächerliche Art mit Worten, und meinen, Gott ſage ausdrücklich, der Menſch könne ihn a priore nicht erkennen. Es komt hier blos auf die Erfahrung an, ob ein Weltweiſer im Stande ſey, einen richtigen Beweis der Würklichkeit Gottes a priore zu führen? Nur muß man ſich einen richtigen Begrif, von einem Beweiſe a priore, machen. Wolte man ſagen, zu einem ſolchen Beweiſe werde erfodert: daß ein Menſch zu einem klaren Begriffe der zu erweiſenden Wahrheit gelangt ſeyn, und den ganzen Beweis erfunden haben müſſe, ohne ſein Erfahrungen vorauszuſetzen; ſo gibt es freylich keinen ſolchen Beweis der Würklichkeit Gottes a priore. Allein auf dieſe Weiſe haben wir Menſchen gar keine Erkentniß a priore, indem wir zu aller unſerer Erkentniß vermittelſt unſerer Empfindungen gelangen. Aber davon iſt nicht die Rede. Sondern wenn wir die Erkentniß einer Wahrheit ſchon erlangt haben, ſo fragt ſichs, ob man einen ſolchen Beweis derſelben geben kan, in welchem kein einziger Vorderſatz angetroffen wird, welcher ohne Erfahrung nicht gewiß ſeyn könte? Ein ſolcher Beweis wird a priore geführt. Wenn wir durch die Erfahrung die Würkung des würklichen Gottes empfinden, und daraus ſchlieſſen, daß er würklich und alſo auch möglich ſey, ſo erkennen wir ihn a poſteriore. Wenn wir aber, nach Maasgebung unſerer Erfahrung, nach und nach einen Begrif von der unendlichen Subſtanz erlangt haben, alsdenn die innerliche Beſchaffenheit derſelben unterſuchen, und deutlich einſehen, daß ſie innerlich möglich ſey, und alsdenn ſchlieſſen, daß ſie würklich vorhanden ſeyn müſſe: ſo nennt jederman, welcher dieſer Sachen kundig iſt, dieſen Beweis einen Beweis a priore, und wir wollen verſuchen, einen ſolchen Beweis zu führen. Solte aber auch jemand ſich von demſelben nicht überzeugen können, ſo kan er völlig mit dem vorhergehenden zufrieden ſeyn.

§. 824.

Wenn man alſo a priore erweiſen will, daß Gott würklich ſey: ſo muß man erſt vorher ſeine Möglichkeit erweiſen, und alsdenn, blos aus dieſer Möglichkeit, unumſtößlich darthun, daß er auch würklich ſey. Das erſte kan folgendergeſtalt erwieſen werden. Gott iſt die unendliche und allervollkommenſte Subſtanz §. 814. 815. Folglich iſt er das allervollkommenſte Ding, in welchem gar keine Verneinungen, ſondern lauter Realitäten angetroffen werden §. 818. Folglich ſind alle Beſtimmungen und Theile Gottes, alle mannigfaltigen Merkmale Gottes, welche von einander unterſchieden ſind, nicht nur Realitäten, ſondern auch ſolche Realitäten, welche nichts verneinendes in ſich enthalten; oder in Gott iſt gar keine Unvollkommenheit, und keine Vollkommenheit, welche mit Unvollkommenheiten untermengt wäre §. 817. Nun können zwey Realitäten und Vollkommenheiten, in ſo ferne ſie dergleichen ſind, einander unmöglich widerſprechen. Was einer Realität und Vollkommenheit widerſpricht, das iſt das Gegentheil einer Realität und Vollkommenheit §. 79. Folglich eine Verneinung und Unvollkommenheit §. 48. 95. Folglich kan, keine Realität der andern, widerſprechen. Nun iſt Gott gleichſam ein Ganzes, welches aus lauter Realitäten beſteht, und es iſt alſo unmöglich, daß in dem Umfange der Gottheit ein Widerſpruch ſeyn ſolte. Nun iſt ein Ding möglich, welches keinen Widerſpruch in ſich enthält §. 23. Folglich iſt Gott ein mögliches Ding. Zur Beſtärkung dieſes Beweiſes kan, noch verſchiedenes, angemerkt werden. Einmal iſt die innerliche Möglichkeit unleugbar eine Realität, weil alle übrige Realitäten auf ihr beruhen; und, die innerliche Unmöglichkeit, iſt die ärgſte Verneinung. Gott hat alle Realitäten, und keine Verneinungen §. 816. 818. Er hat demnach auch die innerliche Möglichkeit, und er iſt nicht innerlich unmöglich. Zum andern entſteht in unſern Begriffen ein Widerſpruch, wenn wir uns ein Ding als ein Subject vorſtellen, und ein oder mehrere Prädicate

zugleich

zugleich von ihm bejahen und verneinen. Wenn wir uns nun einen Begrif von Gott machen, ſo ſtellen wir uns ihn als dasjenige Subject vor, in welchem alle Realitäten und keine Verneinungen angetroffen werden. Alle Prädicate Gottes ſind entweder Realitäten, oder Verneinungen. Die erſten bejahen wir von Gott, und keine einzige derſelben verneinen wir; und die leztern verneinen wir von Gott, und keine einzige derſelben bejahen wir. Folglich iſt, unſer Begrif von Gott, ein möglicher und wahrer Begrif. Und da er uns alſo was mögliches vorſtelt, ſo iſt Gott ein mögliches Ding. Zum dritten würde es ein unzureichender Beweis der Möglichkeit Gottes ſeyn, wenn wir ſo ſchlieſſen wolten: es gibt unendlich viele vollkommene Dinge, deren eins immer vollkommener iſt, als das andere. Folglich muß eines darunter das allervollkommenſte ſeyn, und es iſt demnach ein allervollkommenſtes Ding möglich. Hieraus folgt nichts weiter, als daß ein Ding möglich ſey, welches in einer Reihe möglicher Dinge das allervollkommenſte iſt. Gott aber muß das Ding ſeyn, welches ſchlechterdings das allervollkommenſte und reelle unendliche Ding iſt.

§. 825.

Da nun Gott, ſo wie wir uns ihn unter dem Begriffe des allervollkommenſten Dinges vorgeſtelt haben, ein mögliches Ding iſt §. 824. ſo iſt es eine unumſtößlich gewiſſe Wahrheit, daß er alle wahre Realitäten in der That beſizt. §. 816. Nun iſt die Würklichkeit eine Realität, welche dem Weſen eines Dinges nicht widerſpricht, ſondern neben demſelben möglich iſt §. 65. Folglich hat Gott die Würklichkeit, weil er möglich iſt; und es iſt demnach Gott ein Ding, welches würklich vorhanden iſt. Die Würklichkeit kan auch keiner andern Realität widerſprechen, weil eine iedwede wahre Realität was Mögliches iſt, und alſo würklich ſeyn kan. Ja, ſo lange eine Realität bloß möglich und nicht würklich iſt, ſo lange fehlt ihr eine Realität, und ſie iſt alſo noch nicht ſo groß, als ſie ſeyn könte. Da nun in Gott alle Realitäten den höchſten Grad haben, §. 817, ſo muß

eine iedwede die Würklichkeit haben, weil ihr widrigenfals etwas an ihrer Realität fehlen würde. Gott könte alſo nicht das allervollkommenſte Ding ſeyn, wenn er nicht würklich wäre. Man kan die Würklichkeit Gottes, noch auf eine andere Art, aus ſeiner innerlichen Möglichkeit herleiten, weil er nemlich eine nothwendige und unendliche Subſtanz iſt §. 814. Das nothwendige Ding iſt dasjenige, deſſen Würklichkeit eine Eigenſchaft iſt, oder in ſeiner innerlichen Möglichkeit und Weſen ihren hinreichenden Grund hat §. 119. Wenn nun ein Ding möglich iſt, und ſein Weſen hat, ſo hat es auch zugleich alle ſeine Eigenſchaften §. 67. Gott iſt möglich, als die nothwendige Subſtanz §. 824. und folglich hat er auch alle Eigenſchaften des nothwendigen Dinges, und mithin auch die Würklichkeit. Die unendliche Subſtanz iſt alles dasjenige würklich, was ſie innerlich ſeyn kan §. 194. Da ſie oder Gott nun möglich iſt, ſo kan er ſeyn, folglich iſt er auch würklich vorhanden.

§. 826.

Der vorhin geführte Beweis der Würklichkeit Gottes aus ſeiner innerlichen Möglichkeit wird, der carteſianiſche Beweis der Würklichkeit Gottes, genennet, weil Carteſius denſelben gröſtentheils erfunden hat. Unterdeſſen konte Carteſius, in ſeinem Lehrgebäude, dieſen Beweis nicht richtig und vollſtändig genung führen. Vermöge dieſes Lehrgebäudes muſte er annehmen, daß der Begrif, den wir von Gott und dem allervollkommenſten Dinge haben, von Gott ſelbſt unmittelbar, und ohne Mitwürkung unſeres eigenen Verſtandes, hervorgebracht werde. Daraus ſchloß er, daß dieſer Begrif wahr ſeyn müſſe, weil uns widrigenfals Gott einen falſchen Begrif einflöſſen würde, welches ſeiner Wahrhaftigkeit zuwider wäre. Allein zu geſchweigen, daß daraus folgen würde, daß alle unſere Begriffe wahr ſeyn, weil ſie nach dieſem Lehrgebäude ſämtlich allein von Gott gewürkt werden, welches doch der Erfahrung zuwider iſt: ſo iſt offenbar, daß Carteſius, wenn er die Würklichkeit

keit Gottes aus ſeiner Möglichkeit erweiſt, die letzte daher beweiſt, weil ein Gott vorhanden iſt, welcher, vermöge ſeiner Wahrhaſtigkeit, uns keinen andern als richtigen Begrif von ſich ſelbſt einflöſſen kan. Und er ſetzt demnach ſchon voraus, daß ein Gott ſey, welches doch erſt erwieſen werden ſolte. In unſerm Beweiſe aber iſt, dieſer Fehler, vermieden worden. Wir haben uns alſo einen doppelten Weg gebahnt, wie wir die beſondern Vollkommenheiten Gottes in dem Folgenden unterſuchen können. In ſo ferne wir eine Vollkommenheit Gottes, aus dem Begriffe des allervollkommenſten Dings, erweiſen und erklären werden, in ſo ferne erkennen wir ſie aus der Vernunft und a priore. In ſo ferne wir ſie aber daher erweiſen und erklären, weil dieſe Welt eine Würkung Gottes iſt, in ſo ferne erkennen wir ſie aus der Erfahrung und a poſteriore. Es wird ſehr nützlich ſeyn, wenn wir beyde Wege allerwegen mit einander verbinden, wo es uns möglich iſt. Wenn wir nun in dem Folgenden, aus der allerhöchſten Vollkommenheit Gottes, erweiſen werden, daß er eine Subſtanz ſeyn müſſe, welche auſſer der Welt würklich iſt, und von welcher die Welt abhanget: ſo wird man überzeugt werden, daß auch durch dieſen Beweis a priore die Würklichkeit einer Gottheit dargethan ſey, welche überhaupt ſo beſchaffen iſt, wie ſich ein jeder einen Gott vorſtellen muß, welcher nicht mit dem Worte ſpielen will. §. 812. Denn ſonſt könte jemand zugeben, daß ein allervollkommenſtes Ding würklich ſey, daß aber derſelbe nichts anders ſey, als dieſe würkliche Welt im Ganzen betrachtet, und er würde alſo in der That ein Atheiſt ſeyn.

Der

Der dritte Abſchnitt.

Diejenigen Vollkommenheiten Gottes, welche in ihm vorgeſtelt werden können, wenn man ihn gleich nicht als einen Geiſt betrachtet.

§. 827.

Nachdem wir nun überzeugt ſind, daß Gott nicht nur möglich ſondern auch würklich iſt; ſo müſſen wir uns nunmehr bemühen, unſern Begrif von ihm aufs möglichſte zu erweitern und auszudehnen. Es iſt leicht geſagt, daß Gott alle Vollkommenheiten beſitze, und zwar eine iedwede im höchſten Grade; allein die wenigſten Menſchen bemühen ſich viel reelles, bey dieſen Ausſprüchen, zu gedenken. Es iſt demnach nöthig, daß wir, ſo viele und mannigfaltige Realitäten Gottes, von einander in unſern Gedanken richtig unterſcheiden, und auf eine reelle Art denken, als es die Schwäche unſeres Verſtandes erlaubt. Nun iſt alles, was ſich in Gott von einander unterſcheiden läſt, eine Vollkommenheit, und zwar die gröſte in ihrer Art, die möglich iſt. Folglich müſſen wir ein jedes Merkmal und Prädicat Gottes, ein jedes Mannigfaltige, was wir in der Gottheit von andern unterſcheiden können, als die höchſte Realität in ſeiner Art gedenken: wenn wir uns anders einen Begrif von Gott machen wollen, welcher ſeiner höchſten Vollkommenheit anſtändig iſt. **Die Vollkommenheiten Gottes** können, um unſere Unterſuchungen derſelben zu erleichtern, auf eine doppelte Art eingetheilt werden. Einmal in diejenigen, **die ihm ſchlechterdings zukommen**, und in diejenigen, **welche ihm beziehungsweiſe zugeſchrieben werden** §. 49. Die erſten kan man ſich in Gott deutlich vorſtellen, ohne ſie in einem Zuſammenhange zu betrachten. Z. E. die Einheit

Got-

Gottes, das Weſen Gottes u. ſ. w. Die leztern kan man gar nicht gedenken, wenn man nicht, eine Verknüpfung derſelben mit andern Vollkommenheiten und Dingen in und auſſer Gott, ſich vorſtelt, z. E. die Herrſchaft des göttlichen Verſtandes über ſeinen Willen. Zu den leztern gehören, die allervollkommenſten Verhältniſſe Gottes gegen andere Dinge auſſer ſich, z. E. ſeine Allgegenwart. Zum andern ſind die Vollkommenheiten Gottes entweder **ruhende** oder **würkende Vollkommenheiten**. Die leztern muß man ſich allemal, als allervollkommenſte Handlungen Gottes, vorſtellen. Z. E. die Rathſchlüſſe Gottes, die Allmacht u. ſ. w. Die erſten aber kan man erklären, ohne ſie als Handlungen zu betrachten, und ſie können demohnerachtet einen Einfluß in ſeine Handlungen haben. Z. E. die Einheit Gottes. Wir wollen alſo in dieſem Abſchnitte diejenigen Vollkommenheiten Gottes nach einander durchgehen, welche die Würkungen Gottes in die Welt nicht vorausſezen; und welche ihm zugeſchrieben werden können, wenn man ihn auch nicht als einen Geiſt betrachtet, und zwar in derjenigen Ordnung, in welcher ſie am leichteſten und deutlichſten aus einander von uns Menſchen können hergeleitet werden.

Das Weſen Gottes.

§. 828.

Es behaupten einige, daß das Weſen Gottes ſo unendlich weit über unſern Verſtand erhaben ſey, daß wir Menſchen ſchlechterdings nicht vermögend wären, zu ſagen, worin daſſelbe beſtehe. Allein man ſagt dieſes zwar, es hat aber noch niemand dieſen Gedanken tüchtig bewieſen. Man beruft ſich zwar auf eine unrecht verſtandene Unbegreiflichkeit Gottes überhaupt, oder darauf, daß wir Menſchen uns gar keinen reellen Begrif von dem Weſen eines unkörperlichen und geiſtigen Dinges machen könten; allein iederman ſieht, daß das erſte nichts beweiſt, und daß das lezte ohne allen Grund angenommen wird. Wir wollen,

nach

nach unſern feſtgeſetzten Grundſätzen, ſo ſchlieſſen: das Weſen eines iedweden möglichen Dinges beſteht, in der innerlichen Möglichkeit deſſelben §. 51. Folglich iſt auch, **das Weſen Gottes**, die innerliche Möglichkeit der allervollkommenſten Subſtanz; oder die unendliche allergröſte und allervollkommenſte innerliche Möglichkeit einer Subſtanz. Und dahin gehört, eine doppelte innerliche Möglichkeit Gottes: die eine, die ihm ſchlechterdings zukomt, und die andere, die ihm beziehungsweiſe zugeſchrieben wird §. 49. Gott iſt, im allerhöchſten Grade, innerlich und ſchlechterdings möglich §. 817. 1) Je mehrere Realitäten in einem Dinge bey einander möglich ſind, dergeſtalt, daß keine der andern widerſpricht, in einem deſto höhern Grade iſt daſſelbe Ding innerlich und ſchlechterdings möglich §. 29. Nun ſind in Gott, alle mögliche Realitäten, ohne Widerſpruch bey einander möglich §. 816. Folglich iſt er, im höchſten Grade, innerlich und ſchlechterdings möglich. 2) Je gröſſere Realitäten in einem Dinge bey einander möglich ſind, ſo daß keine der andern widerſpricht, in einem deſto höhern Grade iſt daſſelbe Ding innerlich und ſchlechterdings möglich §. 29. In Gott ſind, die allergröſten Realitäten, bey einander möglich §. 817. Folglich iſt er, auch in dieſer Abſicht, im höchſten Grade innerlich und ſchlechterdings möglich. Und, dieſer höchſte Grad der innerlichen Möglichkeit Gottes, iſt der eine Theil ſeines göttlichen Weſens. Hier haben wir das erſte Exempel, und wir werden deren noch ſehr viele bekommen, woraus erhellet, wie nützlich die Unterſuchungen der verſchiedenen Grade derjenigen Begriffe ſind, die wir vom Anfange an in der Metaphyſik angeſtelt haben; indem wir uns dadurch nach und nach in den Stand geſetzt, die höchſte Vollkommenheit Gottes uns beſſer vorzuſtellen, als es ſonſt möglich ſeyn würde. Mancher denkt nichts dabey, wenn man ſagt, ein Ding ſey möglicher als das andere, und was kan er denken, wenn er ſagt, Gott ſey im höchſten Grade möglich? Die Verſicherungen, daß Gott alle

Voll-

Vollkommenheiten im höchſten Grade beſitze, ſind, in dem Munde der meiſten Menſchen, andächtige und theologiſche Complimente, die ſie gegen Gott machen, und die in ihrem Munde eben ſo wenig ſagen, als wenn wir Menſchen uns einander die allergelehrteſten Männer nennen. Damit nun die Gottesgelahrheit kein bloſſes theologiſches Complimentierbuch werde, ſo muß man ſich allemal bemühen, die höchſten Grade der Realitäten Gottes deutlich zu denken.

§. 829.

Zu der innerlichen allervollkommenſten Möglichkeit Gottes, oder zu ſeinem göttlichen Weſen, gehört auch diejenige höchſte Möglichkeit, die ihm zukomt, in ſo ferne ſeine Vollkommenheiten, als Gründe und Folgen von einander betrachtet, bey einander möglich ſind. Weil nemlich, in einem iedweden möglichen Dinge, ein allgemeiner Zuſammenhang unter allen ſeinen innerlichen Beſtimmungen, angetroffen wird §. 57. ſo ſind auch, alle innerliche Vollkommenheiten Gottes, durch einen allgemeinen Zuſammenhang mit einander verknüpft. Und da alles, was in Gott iſt, die allergröſte Realität iſt §. 817. ſo iſt auch, dieſer allgemeine Zuſammenhang aller Vollkommenheiten Gottes, der allergröſte, der möglich iſt §. 56. Folglich ſind, alle Vollkommenheiten Gottes, auch dergeſtalt bey einander möglich: 1) daß eine iedwede, der Grund aller übrigen, in Gott iſt. Nun beſitzt Gott alle mögliche Realitäten §. 816. Es iſt demnach, eine iedwede Vollkommenheit in Gott, der allerfruchtbarſte Grund, weil er ſo viele reelle Folgen hat, als möglich ſind §. 27. 2) Daß eine iedwede der Grund der allergröſten Realitäten iſt, weil aus ihr die göttlichen Realitäten, das iſt die allergröſten, flieſſen §. 817. Es iſt demnach, eine iede Vollkommenheit Gottes, ein ſo wichtiger Grund der Realitäten, als möglich §. 27. 3) Daß eine iedwede als der erſte Grund aller übrigen angeſehen werden kan, weil aus ihr alle übrige mögliche Realitäten in Gott flieſſen §. 40. 4) Daß eine iedwede der zureichende Grund aller übrigen

iſt,

iſt, weil alle übrige aus ihr folgen §. 34. Folglich iſt eine iedwede göttliche Vollkommenheit der allergröſte zureichende reelle Grund, der irgends möglich iſt. 5) Daß eine iedwede göttliche Vollkommenheit, eine Folge einer iedweden andern insbeſondere, und aller übrigen zuſammen genommen iſt. Es hat demnach, eine iedwede göttliche Vollkommenheit, unendlich viele zureichende, und unendlich groſſe Gründe in Gott. In dem göttlichen Weſen wird, alles durch einander, aufs vollkommenſte beſtimt. Alle Realitäten ſind ſo feſt in und durch einander geſchlungen, daß, die allervollkommenſte Harmonie, unter allen göttlichen Vollkommenheiten angetroffen wird. Die göttlichen Vollkommenheiten machen gleichſam einen Circul aus, welcher allerwegen in ſich ſelbſt hineinläuft. Man mag anfangen wo man will, ſo findet man einen Anfang der Reihe ſeiner Vollkommenheiten, welcher zugleich das Ende derſelben iſt.

§. 830.

Vermöge der vorhergehenden Unterſuchungen beſteht alſo das Weſen Gottes darin, daß alle mögliche Realitäten und Vollkommenheiten, und zwar eine iedwede im allerhöchſten Grade, dergeſtalt zugleich und bey einander möglich ſind, daß ſie nicht nur einander nicht widerſprechen, ſondern auch durch den allergröſten allgemeinen Zuſammenhang mit einander verbunden ſind. Nun pflegt man ſich auch das Weſen eines Dinges als diejenige innerliche Beſtimmung deſſelben vorzuſtellen, welche in demſelben Dinge, der erſte Grund aller ſeiner übrigen innerlichen Beſtimmungen iſt §. 50. 51. Folglich iſt das Weſen Gottes diejenige innerliche Realität und Vollkommenheit Gottes, aus welcher alle übrige flieſſen; oder welche der erſte hinreichende Grund aller übrigen göttlichen Vollkommenheiten iſt. Und vermöge dieſer Erklärung kan, eine iedwede innerliche göttliche Vollkommenheit, als ſein Weſen angeſehen werden; weil alle übrige aus einer iedweden, als aus ihrer erſten Quelle, flieſſen §. 829. Daher iſt

das

das Weſen Gottes, von dem Weſen aller übrigen möglichen Dinge, auch um dieſer Urſach willen unendlich unterſchieden; weil zwar, in allen übrigen möglichen Dingen, ein allgemeiner Zuſammenhang ihrer innerlichen Beſtimmungen angetroffen wird, aber nicht in einem ſo hohen Grade, daß eine iedwede das Weſen ſeyn könte. Wolte man ſagen, daß, vermöge dieſer Betrachtung, Gott unendlich viele Weſen haben müſſe, ſo viele nemlich als er innerliche Vollkommenheiten beſitzt, da man doch einem iedweden Dinge nur ein einziges Weſen zuſchreiben müſſe: ſo kan, dieſe Schwierigkeit, leicht gehoben werden. So bald eine gewiſſe Vollkommenheit Gottes als ſein Weſen angenommen wird, ſo bald kan keine andere ſeiner Vollkommenheiten zugleich als ſein Weſen angeſehen werden. Folglich hat Gott, in einer jedesmaligen Betrachtung ſeiner Vollkommenheiten, nur ein einziges Weſen.

§. 831.

Aus den bisherigen Unterſuchungen erhellet alſo nicht nur, daß es uns Menſchen überhaupt möglich ſey, unſern Begrif von Gott logiſch zu erklären; ſondern daß wir auch im Stande ſind, von demſelben eine richtige Sacherklärung zu geben. Denn durch eine Sacherklärung verſtehen wir eine ſolche Definition, welche das Weſen der erklärten Sache deutlich vorſtelt. Solche Erklärungen ſind, in allen unſern gelehrten und ſyſtematiſchen Unterſuchungen einer Sache, die allererſten Begriffe, welche wir uns von derſelben machen, und aus welchen alles übrige hergeleitet wird, was wir von derſelben Sache, auf eine gelehrte und philoſophiſche Art, erkennen. Da nun, eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, als ſein Weſen angeſehen werden kan §. 830. ſo können wir Menſchen unendlich viele Sacherklärungen von Gott machen; weil, ein iedweder beſtimter Begrif von einer iedweden innerlichen Vollkommenheit Gottes, eine richtige Sacherklärung Gottes iſt. Freylich muß man, um den Circul im Beweiſen zu verhüten, ſich dabey in acht nehmen, daß man diejenige inner-

liche Vollkommenheit Gottes, die man als ſein Weſen annimt, und deren beſtimten Begrif man in dem Syſtem der Gottesgelahrheit als den erſten Begrif von Gott feſtſezt, nicht etwa aus einer andern innerlichen Vollkommenheit Gottes erweiſe. Allein dem allen ohnerachtet iſt es uns Menſchen unmöglich, daß wir, aus einer iedweden uns bekanten innerlichen Vollkommenheit Gottes, in einem gleichen Grade der Deutlichkeit und Leichtigkeit, alles übrige, was wir von Gott wiſſen, ſolten herleiten können. Aus der einen können wir die übrigen leichter und deutlicher herleiten, als aus der andern: ja, es kan eine innerliche Vollkommenheit Gottes ſeyn, aus welcher wir Menſchen nicht im Stande ſind, alle übrigen herzuleiten, ob gleich in Gott ſelbſt alle übrige aus ihr flieſſen; weil wir, den allgemeinen Zuſammenhang der göttlichen Vollkommenheiten, nicht völlig einſehen. Folglich müſſen wir, in unſerer Gottesgelahrheit, diejenige innerliche Vollkommenheit Gottes als ſein Weſen annehmen, aus welcher wir die übrigen am leichteſten, deutlichſten und ungezwungenſten herleiten können; damit wir uns, die Erkentniß Gottes, nicht ohne Noth zu ſchwer und dunkel machen. Unterdeſſen iſt es ſehr gut, wenn wir uns gleichſam viele verſchiedene theologiſche Lehrgebäude machen, und in dem einen die Vollkommenheit Gottes als ſein Weſen annehmen, und in dem andern eine andere. Auf die Weiſe lernen wir, den vortreflichen Zuſammenhang der göttlichen Vollkommenheiten, mehr einſehen; und indem die göttlichen Vollkommenheiten, in verſchiedenen Ordnungen und aus verſchiedenen Gründen hergeleitet werden, ſo werden ſie in ein mannigfaltiges Licht geſezt, und unſere Erkentniß derſelben wird dadurch nothwendig deutlicher und gewiſſer. Es iſt demnach ſehr zu loben, wenn, verſchiedene Lehrer der Gottesgelahrheit, verſchiedene Definitionen von Gott zum Grunde legen, wenn dieſelben ſonſt nur richtig ſind.

§. 852.

§. 832.

Um das Weſen Gottes in ſeiner unendlichen Vollkommenheit, ſo viel uns Menſchen möglich iſt, noch beſſer uns vorzuſtellen: ſo iſt es noch nicht genung, daß wir uns daſſelbe als die erſte Quelle aller übrigen Vollkommenheiten, die in Gott ſelbſt ſind, und deren Menge und Gröſſe wahrhaftig unendlich iſt, vorſtellen; ſondern wir müſſen uns auch überzeugen, daß es die erſte Quelle der Weſen, aller übrigen möglichen Dinge auſſer Gott, ſey. Oder die Weſen aller endlichen Dinge, es mögen nun dieſe Dinge würklich ſeyn oder nicht, alle Wahrheiten, alles mit einem Worte, in ſo ferne es möglich iſt, iſt ſeiner Möglichkeit nach in dem Weſen Gottes, als in ſeinem allererſten Grunde, hinreichend gegründet. Wenn Gott nicht möglich wäre, ſo wäre gar nichts möglich, es gäbe gar keine Wahrheit, und es wäre gar keine Wiſſenſchaft möglich. Denn weil Gott ein Weſen hat, oder weil er möglich iſt, ſo ſind alle mögliche Realitäten bey einander möglich §. 816. Sind alle mögliche Realitäten bey einander möglich, ſo ſind auch einige derſelben bey einander möglich. Folglich daß einige Realitäten in einem Subjecte bey einander möglich ſind, rührt daher, weil ſie alle in Gott bey einander möglich ſind, oder weil Gott möglich iſt und ein Weſen hat. Nun ſind, die unendlich verſchiedenen Inbegriffe einiger neben einander möglichen Realitäten, die Weſen oder innern Möglichkeiten aller möglichen Dinge auſſer Gott. Folglich iſt, das Weſen Gottes, die Quelle der Weſen und der innerlichen Möglichkeiten aller übrigen möglichen Dinge. So bald nur einige Realitäten in einem Subjecte bey einander möglich ſind, ſo bald habe ich das Weſen eines endlichen Dinges. Man kan ſich alſo dieſe wichtige Sache, unter folgendem ſchwachen Gleichniſſe, vorſtellen. Wenn man einige Buchſtaben des ganzen Alphabeths zuſammen nimt, ſo haben wir ein Wort; und alle mögliche Wörter aller möglichen Sprachen entſtehen, wenn einige Buchſtaben als ein Ganzes genommen werden, und alſo iſt ein vollſtändiges

Alphabeth die Quelle aller möglichen Wörter und Sprachen. Das göttliche Weſen iſt gleichſam das vollſtändigſte Alphabeth aller möglichen Realitäten, und die Weſen aller übrigen möglichen Dinge ſind alle mögliche Wörter, welche daraus ihren Urſprung nehmen. Folglich kan auch Gott, aus der vollkommenſten Erkentniß ſeines eigenen Weſens, die Möglichkeiten und Weſen aller übrigen möglichen Dinge, gleichſam erfinden, zuſammenſetzen, und a priore herleiten. Aus den bisherigen Betrachtungen, die wir über das Weſen Gottes angeſtellet haben, erhellet alſo abermals: daß blos um des Weſens GOttes willen in ihm, eine unendliche Menge verſchiedener Realitäten, ſeyn müſſe, die auf eine reelle Art von einander unterſchieden ſind. Und es erhellet alſo abermals, daß es ungereimt zu ſagen ſey, alles in Gott ſey ein und eben daſſelbe, und nichts ſey in Gott von dem andern unterſchieden, als nur nach unſerer Art zu denken.

Die Würklichkeit Gottes.

§. 833.

Da Gott ein Ding iſt, welches würklich iſt: ſo beſitzt er die Würklichkeit §. 60. und zwar im höchſten Grade §. 817. Oder die Würklichkeit Gottes iſt die allergröſte und allervollkommenſte Würklichkeit, die möglich iſt, dergeſtalt, daß es ungereimt wäre zu behaupten, es ſey ein Ding möglich, welches noch in einem höhern Grade würklich ſeyn könte, als Gott. Nun beſteht, die Würklichkeit eines Dinges, in dem Inbegriffe aller innerlichen Beſtimmungen, welche auſſer ſeinem Weſen in ihm beyſammen möglich ſind, oder in der Erfüllung ſeines Weſens §. 60. Folglich iſt Gott im höchſten Grade würklich: 1) weil in ihm, auſſer ſeinem Weſen, keine andern innerlichen Beſtimmungen angetroffen werden, als Realitäten §. 818. Seine Würklichkeit ſchlieſt, nichts wahrhaftig Verneinendes, in ſich. Die Würklichkeit zufälliger Dinge enthält viele Verneinungen; allein ein iedes zufälliges Ding iſt auch jedesmal nur in einem kleinen Grade würklich, und ſeine Würk-

lich-

lichkeit könte immer gröſſer ſeyn, als ſie würklich iſt. Z. E. ſo wächſt unſere Würklichkeit beſtändig, je mehr richtige Erkentniß wir erlangen, und in ſo ferne wir Menſchen immer noch unwiſſend bleiben, in ſo ferne ſind wir nicht in einem ſo hohen Grade würklich, als es möglich iſt. Bey Gott verhält es ſich ganz anders. Seine Würklichkeit ſchlieſt, keine verneinende Beſtimmung, in ſich. 2) Weil auſſer ſeinem Weſen, alle übrige mögliche innerliche Realitäten, in ihm angetroffen werden §. 816. Gleichwie das Weſen eines zufälligen Dinges nur, ein Inbegrif einiger bey einander möglichen Realitäten, iſt; alſo beſteht auch, ſeine Würklichkeit, nur in einem Inbegriffe einiger bey einander würklichen Realitäten. Gottes Weſen aber iſt der Inbegrif aller bey einander möglichen, und ſeine Würklichkeit iſt der Inbegrif aller bey einander würklichen Realitäten, ohne die geringſte Ausnahme. 3) Weil eine iedwede Realität, die zu ſeiner Würklichkeit gehört, die allergröſte und ohne alle Einſchrenkung iſt. Die Würklichkeit eines endlichen Dinges kan, aus ſehr vielen und groſſen Realitäten, beſtehen; allein eine iedwede dieſer Realitäten iſt eingeſchrenkt. Die würklichen Realitäten Gottes ſind gar nicht eingeſchrenkt. 4) Weil die Würklichkeit Gottes ewig iſt. Anfang und Ende ſind Einſchrenkungen der Würklichkeit und Dauer, folglich Verneinungen einer gröſſern Dauer §. 228. Da nun in Gott gar keine Verneinungen ſind §. 818. ſo iſt die Würklichkeit Gottes ewig §. 231. wovon in dem Folgenden noch ausführlicher gehandelt werden wird. Indem wir alſo Gott die Würklichkeit im höchſten Grade zuſchreiben, ſo müſſen wir uns ſeine Würklichkeit, als die ewige, unumſchrenkte, allergröſte und reelleſte Erfüllung der allergröſten Möglichkeit, oder des allervollkommenſten Weſens eines möglichen Dinges, vorſtellen. Und da mag man nun eine innerliche Vollkommenheit Gottes als ſein Weſen anſehen, welche man will §. 830. ſo machen, alle übrige innerliche Vollkommenheiten Gottes, die allerhöchſte Würklichkeit Gottes aus.

z. E. wolte man die höchſte Weisheit als Gottes Weſen anſehen, ſo beſteht die Würklichkeit Gottes in der allmächtigen, allergütigſten, allergerechteſten Vollziehung der Weisheit u. ſ. w. Nimt man die Allmacht als ſein Weſen an, ſo beſteht ſeine Würklichkeit in der weiſeſten, gütigſten, gerechteſten Erfüllung der Allmacht u. ſ. w.

§. 834.

Was in Gott, oder in dem Umfange der Gottheit, möglich iſt, das iſt auch in ihm würklich; oder es kan in ihm nichts möglich ſeyn, was nicht zugleich in ihm würklich iſt. Es folgt dieſes offenbar aus dem Beweiſe der Würklichkeit Gottes a priore, indem wir blos daher, daß Gott möglich iſt, erwieſen haben, daß er auch würklich ſey §. 825. Sonſt aber kan es noch, auf eine andere Art, erwieſen werden. Einmal, aus dem allerhöchſten Grade ſeiner Würklichkeit §. 833. Denn wenn in ihm eine Realität blos möglich, und nicht zugleich würklich wäre: ſo fehlte in ſeiner Würklichkeit eine Realität, und ſie wäre alſo nicht die allerhöchſte Würklichkeit, und die völlige Ausführung und Erfüllung ſeines Weſens. Zum andern flieſt dieſes daher, weil Gott, vermöge des Beweiſes ſeiner Würklichkeit aus der Erfahrung, die nothwendige und unendliche Subſtanz iſt §. 821. Die Würklichkeit der nothwendigen Subſtanz iſt eine Eigenſchaft §. 119. folglich iſt ſie in ihrem Weſen, oder in ihrer innerlichen Möglichkeit, zureichend gegründet §. 54. Aus dem hinreichenden Grunde folgt die Folge unausbleiblich. Folglich flieſt, aus der Möglichkeit Gottes, ſeine Würklichkeit, und was alſo in ihm möglich iſt, muß auch in ihm würklich ſeyn. Das unendliche Ding iſt alles würklich, was es ſeyn kan §. 194. Weil nun Gott unendlich iſt, ſo iſt nichts in ihm möglich, was nicht zugleich in ihm würklich ſeyn ſolte. Folglich kan man in Gott, von der Möglichkeit auf die Würklichkeit, allemal einen ſichern Schluß machen. Es gehört dieſes mit zu dem höchſten Grade der Würklichkeit Gottes, wodurch ſie über die Würklichkeit aller übrigen würklichen Dinge unendlich weit

weit erhaben iſt. In einem endlichen Dinge iſt allemal viel möglich, welches nicht würklich iſt. Das Weſen eines endlichen Dinges iſt ein Project, welches in vielen Stücken gar nicht ausgeführt wird, und welches übrigens in keinem Augenblicke ſeiner Dauer völlig vollzogen werden kan. Es bleibt jedesmal in einem endlichen Dinge, bey dem bloſſen Projecte zu einer würklichen Ausführung. In Gott aber iſt, ſo zu reden, keine bloſſe Projectmacherey möglich. Der ganze Plan eines vollkommenſten Dinges, welcher in dem göttlichen Weſen gleichſam aufs vollkommenſte gezeichnet und entworfen iſt, iſt durch die Würklichkeit Gottes in allen Puncten und Stücken, aufs völligſte und vollkommenſte, ausgeführt, und von Ewigkeit zu Ewigkeit vollzogen.

§. 835.

Was in Gott, oder in dem Umfange der Gottheit, nicht würklich iſt, das iſt auch in ihm nicht möglich, und man kan alſo allemal, wenn man erwieſen hat, daß etwas in ihm nicht würklich iſt, ſchlieſſen, daß es auch in ihm nicht möglich ſeyn könne, und das zwar mit der gröſten Zuverſicht. Denn, wenn in ihm etwas nicht würklich und doch möglich wäre: ſo könte man ja nicht allemal von ſeiner Möglichkeit, auf ſeine Würklichkeit, ſchlieſſen. Da nun dieſes, dem vorhergehenden Abſatze, widerſpricht: ſo erfodert die Nothwendigkeit und die Unendlichkeit Gottes, ſamt der allerhöchſten Vollkommenheit ſeiner Würklichkeit, daß dasjenige in ihm nicht möglich ſey, was in ihm nicht würklich iſt. Seine Würklichkeit und Möglichkeit ſind allemal, aufs unzertrenlichſte, mit einander verbunden. Was Gott nicht iſt, das kan er auch nicht ſeyn. Bey zufälligen Dingen verhält es ſich ganz anders. Was wir, und andere endliche Dinge nicht, ſind, das könten wir doch wol vielmals ſeyn oder werden. In uns iſt allemal hie und da, in unſerm Umfange, eine unausgefülte Leere; und wenn wir etwas nicht ſind, ſo können wir doch noch den Troſt haben, daß wir es ſeyn und werden können. Gott bedarf dieſes ſchlechten Troſtes nicht. Iſt er etwas nicht würk-

lich, ſo kan er es auch nicht ſeyn und werden. Und da es noch dazu keine Realität und Vollkommenheit ſeyn kan, weil er alle Realitäten ohne Ausnahme beſitzt: ſo kan die Abweſenheit deſſen, was in ihm nicht würklich iſt, nicht einmal ein Schmachten nach der Ausfüllung dieſer Leere und Lücke veranlaſſen, weil keine wahre Lücke und Leere in dem Weſen Gottes ſeyn kan.

§. 836.

In dem Rechte der Natur iſt die berühmte Frage aufgeworfen worden: ob es ein Recht der Natur eines Atheiſten gebe? Dieſe Frage iſt ofte mit ſo vieler Verwirrung beantwortet worden, daß man in der That dadurch nichts entſchieden hat. Unterdeſſen wollen wir, die völlige Beantwortung dieſer Frage, den Lehrern des Rechts der Natur überlaſſen, und von allen Wiſſenſchaften überhaupt die Frage aufwerfen: ob es irgends eine Wiſſenſchaft, Vernunftlehre, Mathematik, Phyſik, und wie ſie Namen haben mögen, gebe oder geben könne, wenn kein Gott wäre? Dieſe Frage kan, auf eine zweyfache Weiſe, erklärt werden. Einmal, ob keine Wiſſenſchaft erwieſen werden könne, ohne die Beweisgründe aus der Gottesgelahrheit herzunehmen? Und das verneinen wir ſchlechterdings. Unſere Erkentniß und Beweisgründe, woraus wir die Wahrheiten in den Wiſſenſchaften erklären und erweiſen, ſind nicht allemal diejenigen Quellen, aus welchen die Möglichkeit und Richtigkeit derſelben ſelbſt fließt. Folglich wenn auch gleich Gott die Quelle der Wahrheit aller Wiſſenſchaften iſt: ſo ſind wir Menſchen doch im Stande, von unzählig vielen Wahrheiten eine Wiſſenſchaft zu erlangen, ohne unſere Erkentniß derſelben aus theologiſchen Wahrheiten herzuleiten. So haben wir die Ontologie, Coſmologie und Pſychologie, hinlänglich erklärt und erwieſen, ohne daß wir dabey die Lehre von Gott vorauszuſetzen nöthig gehabt haben ſolten. So kan die Mathematik und Phyſik ohne Erkentniß Gottes, in einem hohen Grade der Vollkommenheit, unterſucht werden. Zum andern kan man die Frage ſo abfaſſen: ob irgends

irgends eine Wiſſenſchaft ſtat finden könne, wenn in der That die Atheiſten Recht hätten, und wenn kein Gott wäre? Und das muß auch verneinet werden. Wenn Gott nicht würklich wäre, ſo wäre er auch nicht möglich §. 835. Folglich wäre alsdenn das göttliche Weſen nicht. Nun iſt das göttliche Weſen, die Quelle der Möglichkeit und Wahrheit aller Dinge und Wahrheiten §. 832. welche leztere alſo wegfallen müſſen, wenn ihre Quelle wegfält §. 43. 247. Folglich wenn kein Gott wäre, ſo wären die Gegenſtände der menſchlichen Wiſſenſchaften weder möglich noch würklich, und die leztern könten ſich alſo mit Nichts beſchäftigen; ja die Wiſſenſchaften ſelbſt wären nicht möglich, und es wäre niemand möglich und würklich, der dieſelbe als eine Erkentniß beſitzen könte. Dieſe Wahrheit ſcheint vielleicht manchen, eine unnütze Grübeley, zu ſeyn. Allein bey genauerm Nachdenken findet ſichs, daß ſie ungemein viel dazu beyträgt, den hohen Begrif von der Gottheit zu vergröſſern; indem, der Grad der Abhänglichkeit aller Dinge von Gott, dadurch in ein ungemeines Licht geſezt wird.

Die Heiligkeit Gottes.

§. 837.

Aus den bisherigen Betrachtungen, welche wir über Gott angeſtelt haben, erhellet demnach, daß in dem ganzen Umfange der Gottheit nichts als Realität und Vollkommenheit angetroffen werde; und daß er alſo nichts anders, als die pure lautere und reine Vollkommenheit, ſey. Da nun eine iedwede Verneinung, welche in der That eine verneinende Beſtimmung iſt, eine Unvollkommenheit und was Böſes iſt §. 137. 136. ſo ſind in Gott gar keine Verneinungen, Unvollkommenheiten und böſe Beſtimmungen anzutreffen, ja, dergleichen ſind in ihm nicht einmal möglich. §. 835. Er iſt nicht nur in der That, von allen Unvollkommenheiten, unendlich frey und weit entfernt; ſondern er iſt auch dergeſtalt durchaus mit Vollkommenheit und Realität angefült,

daß dadurch allen Unvollkommenheiten, der Eingang in die Gottheit, ſchlechterdings verwehrt und unmöglich gemacht wird. Es muß dieſes, von allen Arten der Unvollkommenheiten und des Böſen, verſtanden werden. In Gott ſind weder nothwendige noch zufällige Unvollkommenheiten und Uebel, weder moraliſche noch phyſiſche, und wie ſie alle Namen haben mögen. In ihm iſt kein metaphyſiſches Uebel anzutreffen, es iſt weder in dem ganzen Umfange ſeines Weſens, noch in dem Umfange ſeiner Würklichkeit, eine Unvollkommenheit. Kein Fleck, kein Mangel, kein Fehler iſt in ihm anzutreffen, und zwar deswegen, weil er den allerhöchſten Grad der Vollkommenheit beſitzt. Wenn man alſo die Gottheit richtig gedenken will, ſo muß man ſich in ihr nicht die allergeringſte Unvollkommenheit vorſtellen. Das iſt uns Menſchen nun freylich wo nicht unmöglich, doch unendlich ſchwer. Alle unſere Begriffe ſind endlich, und theils vollkommen, theils unvollkommen. Da ſie nun Abbildungen der Dinge in unſerm Gemüthe ſind: ſo pflegen wir den Gegenſtänden alles zuzuſchreiben, was in dieſen Bildern enthalten iſt. Folglich iſt es uns Menſchen bey nahe natürlich nothwendig, daß wir uns in Gott Unvollkommenheiten vorſtellen. Unſere Erkentnißkraft verhält ſich wie ein Spiegel, in welcher das reine und unbefleckte Sonnenlicht ſcheint. Allein dieſer Spiegel iſt nicht in allen Puncten vollkommen reines Glas, und vollkommen polirt. Daher zeigen ſich in dem Abglanze der Sonne in dieſem Spiegel viele Flecken, und man würde ſich augenſcheinlich betrügen, wenn man dieſelben der Sonne ſelbſt zuſchreiben wolte. Wir müſſen uns daher aufs ſorgfältigſte hüten, daß wir, die abgebildeten Unvollkommenheiten in unſern Begriffen von Gott, nicht etwa ihm ſelbſt zuſchreiben.

§. 838.

Das Wort heilig wird, in verſchiedenen Bedeutungen, genommen. Bald verſteht man dadurch ſolche Dinge, die zunächſt zu gottesdienſtlichen Handlungen beſtimt ſind, als z. E. heilige Orte, Zeiten, Gefäſſe u. ſ. w.

bald

Bald nent man dasjenige heilig, deſſen Verletzung oder Beleidigung, als ein groſſes und abſcheuliches Verbrechen, angeſehen wird, als wenn man die Perſonen der Fürſten heilig nent. Wir verbinden hier, mit dem Worte, einen ähnlichen aber weitläuftigern Begrif, als das Wort in der Sittenlehre hat: wenn man, durch ein heiliges Leben, eine ſolche Ausübung der Tugend verſteht, durch welche ſich der Menſch immer mehr und mehr von der Sünde befreyet und entfernt. Dieſe moraliſche Heiligkeit werden wir auch, in dem Folgenden, dem allervollkommenſten Willen Gottes zuſchreiben, und alsdenn erkennen, daß ſie unter der Heiligkeit überhaupt mit begriffen ſey. Die Heiligkeit beſteht demnach in der Realität oder Vollkommenheit eines Dinges, in ſo ferne durch dieſelbe mehrere und gröſſere Unvollkommenheiten deſſelben von ihm abgeſondert werden. Folglich beſteht die Heiligkeit eines Dinges in einem höhern Grade ſeiner Vollkommenheit, in ſo ferne man denſelben als eine Verhinderung einer gröſſern Unvollkommenheit betrachtet. Wenn man, die gröſſere Vollkommenheit eines Dinges, blos als eine Vollkommenheit betrachtet: ſo nent man ſie keine Heiligkeit. In ſo ferne man aber dieſelbe, als eine Hinderniß einer groſſen Unvollkommenheit, anſieht; folglich in ſo ferne man ſich vorſtelt, ein Ding habe eine ſo groſſe Vollkommenheit, daß dadurch viele und groſſe Unvollkommenheiten in ihm verhindert, oder von demſelben weggeſchaft und abgeſondert werden: in ſo ferne wird, dieſe groſſe Vollkommenheit, eine Heiligkeit genent. Je mehrere und gröſſere Unvollkommenheiten eines Dinges, durch ſeine Vollkommenheiten, verhindert werden, und je ſtärker dieſelben durch dieſe verhindert werden, ein deſto heiligeres Ding iſt daſſelbe. Gott iſt nicht nur heilig, ſondern auch der Allerheiligſte, er beſitzt die allergröſte Heiligkeit: 1) weil er einen ſo groſſen Grad der Vollkommenheit beſitzt, daß durch denſelben alle Unvollkommenheiten ohne Ausnahme in ihm verhindert werden §. 832. 2) Weil, durch den allerhöchſten Grad ſeiner Vollkommenheit, die gröſten Unvollkom-

kommenheiten ſo wol als auch die allerkleinſten in ihm verhindert werden. Er iſt eine ſo reine und lautere und unbefleckte Vollkommenheit, daß dieſelbe nicht mit der allergeringſten Unvollkommenheit, geſchweige denn mit einer gröſſern, beſchmutzt iſt. 3) Weil, durch dieſen Grad der göttlichen Vollkommenheit, alle Unvollkommenheiten in ihm im allerhöchſten Grade verhindert werden, nemlich dergeſtalt, daß nicht einmal die allergeringſte Unvollkommenheit in ihm innerlich möglich iſt. Ein Ding, welches nicht Gott iſt, mag noch ſo heilig ſeyn, und es mag ſich noch ſo ſehr von Unvollkommenheiten los gemacht haben, es iſt doch niemals vor denſelben völlig ſicher, weil ſie allemal in ihm möglich bleiben. Der allerheiligſte Gott befindet ſich, in Abſicht auf alle Unvollkommenheiten, in einer ſo groſſen und vollkommenen Sicherheit, daß keine einzige derſelben in ihm auch nur im geringſten Grade möglich iſt.

§. 839.

Es giebt Leute, welche vielleicht die gute aber unglücklich ausgeführte Abſicht haben, das höchſte Weſen recht bewundernswürdig vorzuſtellen, und welche zu dem Ende behaupten: es ſey uns Menſchen unmöglich, uns einen andern als verneinenden Begrif von Gott zu machen; wir wüßten nur was Gott nicht ſey, wir könten uns aber nicht vorſtellen, was er ſey. Um dieſen gefährlichen Gedanken völlig zu widerlegen, wollen wir ſo ſchlieſſen: wir Menſchen können uns entweder gar keinen richtigen Begrif von Gott machen, und wer das behaupten will, der muß alles dasjenige, was alle Gottesgelehrte und Weltweiſe von Gott bisher gelehrt haben, völlig widerlegen; oder man gibt zu, daß wir Menſchen uns richtige Begriffe, von Gott und ſeinen Vollkommenheiten, machen können. Und in dieſem Falle iſt, aus der Heiligkeit Gottes, leicht zu erweiſen, daß kein wahrer Begrif von Gott in der That verneinend ſeyn kan. Man ſetze einen Begrif von Gott, oder von einer ſeiner Vollkommenheiten, welcher durch und durch ganz verneinend iſt: ſo nimt man entweder an, daß Gott ſo beſchaffen

ſchaffen iſt, wie dieſer Begrif ihn vorſtelt, oder daß er anders beſchaffen iſt. Das erſte iſt ſchlechterdings ungereimt, denn alsdenn müſten in Gott in der That Verneinungen angetroffen werden. Nimt man das andere an, ſo iſt der Begrif falſch, und ſtelt uns gar nichts vor §. 500. Folglich kan, kein wahrer Begrif von Gott, ganz verneinend ſeyn. Und eben ſo wenig kan er, eines Theils verneinend ſeyn. Ein bejahender Begrif, welcher einige verneinende Merkmale enthält, ſtelt uns den Gegenſtand als ein Ding vor, welches auſſer ſeinen Realitäten einige Verneinungen enthält. In Gott iſt keine einzige Verneinung. Folglich irren wir allemal, wenn wir uns Begriffe von Gott und ſeinen Vollkommenheiten machen, welche eines Theils in der That verneinend ſind §. 500. Wenn wir alſo uns ſolche Begriffe von Gott machen wollen, welche ſeiner Heiligkeit gemäs ſind: ſo müſſen wir unſere Gedanken von Gott heiligen, oder alle wahre verneinende Merkmale von ihnen abſondern. Und darin beſteht unter andern die heilige Gemüthsfaſſung und Geſinnung, in welche ein Menſch ſich verſetzen muß, wenn er von Gott denken und reden will. Und ſie beſteht alſo nicht in einer ſchwermeriſchen Aufwallung und Erhitzung einer ſinlichen Andacht, welche unſere Begriffe von Gott zu ſinlich und verworren machen, und ſie alſo in der That mit zu vielen Theilen und Merkmalen anfüllen, welche etwas Verneinendes und Unvollkommenes vorſtellen, und folglich in der That keine heiligen Gedanken ſeyn können. Unterdeſſen iſt es uns Menſchen unmöglich, alle Begriffe von Gott zu vermeiden, welche dem erſten Anſehen nach verneinend ſind, und wodurch freylich unendlich viele Leute verführt werden, ſich in Gott etwas Verneinendes vorzuſtellen. Dieſe betrübte Nothwendigkeit entſteht, bey uns Menſchen, aus einer doppelten Quelle. 1) Wenn wir, wie es nothwendig iſt, alle wahre Verneinungen und Unvollkommenheiten von Gott verneinen und abſtrahiren, und wir ſind nicht genugſam eingedenk, daß wir alsdenn, wenn wir eine Verneinung verneinen, in der

That bejahen, und uns eine Realität vorſtellen. Dieſe Unachtſamkeit iſt ſchuld daran, daß man ſich ofte vorſtelt, man ſchreibe Gott mit Wahrheit Verneinungen zu, z. E. wenn wir mit Recht ſagen, Gott iſt nicht unvollkommen und unheilig. Kan uns nicht ein geringes Nachdenken überzeugen, daß wir hier in der That etwas Reelles von Gott bejahen? 2) Weil wir, viele verneinende Beſtimmungen und Unvollkommenheiten, mit bejahenden Worten benant haben, z. E. Endlichkeit, Ausdehnung u. ſ. w. ſo ſind wir genöthiget, wenn wir die entgegengeſetzten Vollkommenheiten Gott zuſchreiben wollen, uns verneinend auszudrucken, z. E. Gott iſt nicht endlich, nicht ausgedehnt. Allein es ſind ja nicht alle unſere Ausdrucke, von Gott und ſeinen Vollkommenheiten, ſo beſchaffen; ſondern viele ſind auch auf den erſten Anblick bejahend, als Allmacht, Heiligkeit u. ſ. w. Und derjenige übereilt ſich, welcher ſich einbildet, daß alle verneinende Ausdrucke in der Sprache der Menſchen wahre Verneinungen, und daß alle bejahende Worte wahre Realitäten bedeuten. Es verhält ſich dieſes ganz anders. Die Menſchen machen ſich zuerſt von endlichen Dingen Begriffe, nnd gelangen vermittelſt derſelben nach und nach zu den Begriffen von dem Unendlichen. Da nun noch dazu, die erſten Erfinder einer Sprache, nicht beſonders richtig gedacht haben: ſo iſt es daher gekommen, daß man einige Realitäten der endlichen Dinge mit bejahenden, und andere mit verneinenden Worten, desgleichen einige Verneinungen und Unvollkommenheiten mit verneinenden, und andere mit bejahenden Worten ausgedruckt hat. Nachdem nun dieſes einmal geſchehen, und unſere Sprachen vornemlich den Begriffen von endlichen Dingen gemäs eingerichtet worden: ſo ſieht man ſich genöthiget, wenn man den Unterſchied Gottes von endlichen Dingen ausdrucken will, denſelben ſehr ofte mit verneinenden Worten auszudrucken. Unterdeſſen muß man ſich, durch dieſe verneinende Ausdrucke, nicht verleiten laſſen, ihre Bedeutungen als wahre Verneinungen Gott zuzuſchreiben. Ganz anders

würde

würde es ſich verhalten, wenn wir, ſo zu reden, eine Sprache der Götter oder des Himmels verſtünden. Alsdenn würden alle unſere theologiſche Worte, Redensarten und Ausſprüche, bejahen; und verneinende Ausdrucke würden nur in unſeren Reden vorkommen, wenn man von endlichen Dingen redete. Ueberdies bilden ſich manche Leute fälſchlich ein, als entſtehe eine wahre Verneinung in unſern Begriffen von Gott, wenn wir von denſelben die Vorſtellungen des Unvollkommenen abſondern oder abſtrahiren. Allein eben dadurch verhüten wir, daß ſich keine wahre Verneinung in unſere theologiſchen Begriffe einſchleiche. Dieſe ganze Betrachtung iſt in der Gottesgelahrheit von äuſſerſter Wichtigkeit, weil wir uns allemal falſche und unanſtändige Begriffe von Gott machen, wenn wir nicht ſo, von Gott und ſeinen Vollkommenheiten, denken und reden, wie es dieſe Betrachtung erfodert.

Die Einheit Gottes.

§. 840.

Es iſt bey dieſer Vollkommenheit noch gar nicht die Frage: ob nur ein einziger Gott würklich ſey, oder ob mehrere Götter vorhanden ſind, ſondern ob derjenige Gott, von dem wir bisher gehandelt haben, und von welchem wir in dem Folgenden erweiſen werden, daß auſſer ihm keine mehrere Götter vorhanden ſind, ob dieſer Gott, ſage ich, eine Einheit beſitze. Und da nun, allen möglichen Dingen, die Einheit zukomt §. 73. ſo iſt auch Gott Ein Ding, und nicht etwa ſo zu reden eine zertheilte Menge vieler Dinge. Nun beſitzt Gott, alle Vollkommenheiten, im allerhöchſten Grade §. 717. folglich komt ihm auch die Einheit, im allerhöchſten und vollkommenſten Grade, zu §. 73. Die Einheit beſteht, in der Unzertrenlichkeit der Beſtimmungen und Theile eines Dinges. In Gott ſind, auſſer den Realitäten, keine andere Beſtimmungen §. 818. Folglich beſteht, die Einheit Gottes, in der Vollkommenſten Unzertrenlichkeit ſeiner Realitäten, oder göttlichen Vollkom-

menheiten. Und das will dreyerley ſagen: 1) in Gott ſind, alle Realitäten und Vollkommenheiten ohne Ausnahme, und unzertrenlich bey einander. Die Einheit eines Dinges iſt um ſo viel gröſſer, je mehrere reelle Beſtimmungen unzertrenlich in ihm bey einander ſind. Und es entſteht demnach, der Begrif von der gröſten Einheit Gottes, oder von dem höchſten Grade ſeiner Einheit, indem wir in ihm die Vereinigung aller möglichen Vollkommenheiten gedenken. Weil Gott alſo das allervollkommenſte Ding iſt, ſo hat er auch in dieſer erſten Abſicht die Einheit im höchſten Grade §. 816. 2) In Gott ſind alle Vollkommenheiten, in ſo ferne ſie ſämtlich im höchſten Grade genommen werden, unzertrenlich bey einander. Je gröſſere reelle Beſtimmungen in einem Dinge unzertrenlich bey einander ſind, deſto gröſſer iſt ſeine Einheit. Wenn wir alſo Gott die gröſte Einheit zuſchreiben wollen, ſo müſſen wir uns vorſtellen, daß alle mögliche Vollkommenheiten, in ſo ferne ſie ſämtlich im höchſten Grade bey einander ſind, auf eine unzertrenliche Art mit einander verbunden ſind. Weil Gott das allervollkommenſte Ding iſt, ſo beſitzt er alle Vollkommenheiten im höchſten Grade. §. 817. und es flieſt alſo, auch dieſer höchſte Grad ſeiner Einheit, aus ſeiner höchſten Vollkommenheit. 3) In Gott ſind alle Vollkommenheiten, und die allergröſten Vollkommenheiten, in der allerſtärkſten Unzertrenlichkeit bey einander; weil es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß auch nur eine einzige Vollkommenheit, oder ein Grad einer Vollkommenheit, von den übrigen ſolte können getrent und in der That abgeſondert werden. So bald eine ſolche Trennung geſchähe, würde eine Verneinung in Gott entſtehen, und das iſt ſchlechterdings unmöglich. Es beſteht demnach, die allerhöchſte Einheit Gottes, in der allerſtärkſten und feſteſten Vereinigung aller möglichen Vollkommenheiten, und zwar wenn eine iedwede im allerhöchſten Grade genommen wird. Um dieſer vollkommenſten Einheit Gottes willen iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß auch nur eine einzige Realität, oder ein einziger

Grad

Grad derſelben, in Gott von den übrigen ſolte abgeſondert oder abgeriſſen werden können, ſo daß Gott demohnerachtet noch Gott bliebe. Bey den endlichen Dingen verhält ſich es ganz anders. Ein Menſch z. E. iſt Eins, in ſo ferne menſchliche Realitäten in ihm vereiniget ſind. Allein die Einheit eines Menſchen faßt ſo wenig alle als die gröſten Realitäten in ſich, daß es nicht einmal nöthig iſt, daß alle menſchliche Realitäten bey einander ſind. Ja, wenn auch eine ſeiner Realitäten von den übrigen abgeſondert wird, ſo erhält er doch noch eine Einheit.

§. 842.

Bey der Einheit Gottes müſſen wir, noch zweyerley, bemerken. Einmal, wenn man, vermöge des vorhergehenden Abſatzes, recht gelernet hat, worin der höchſte und vollkommenſte Grad der Einheit beſteht: ſo iſt man zugleich überzeugt, daß es ein Gott allerdings anſtändiger Name und Begrif iſt, wenn man ihn die vollkommene Einheit nent, und wenn man, den Begrif von der allergröſten und vollkommenſten Einheit, als den erſten Begrif von Gott annimt. Die allervollkommenſte Einheit kan einem Dinge nicht anders zugeſchrieben werden, als wenn in ihm alle mögliche Vollkommenheiten im höchſten Grade aufs unzertrenlichſte mit einander vereiniget ſind. Wenn alſo ein Ding die allergröſte Einheit beſitzt, ſo flieſt daraus, daß es alle Vollkommenheiten, und zwar im höchſten Grade, beſitze. Folglich kan die höchſte Einheit Gottes, ſo trocken und mager auch dieſer Begrif anfänglich zu ſeyn ſcheinen möchte, als das Weſen Gottes mit Recht angenommen werden. Und wir haben hier ein Beyſpiel, durch welches dasjenige beſtätiget wird, was ich §. 830. 831. erwieſen habe; daß nemlich, eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, ſein Weſen ſeyn kan. Und wenn Pythagoras Gott die gröſte Einheit nent: ſo kan dieſer Name in einem Kopfe, welcher durch die Ontologie erleuchtet worden, einen ungemein groſſen Begrif erwecken. Zum andern müſſen wir uns, für einer Mißdeutung dieſer göttlichen Vollkommenheit,

heit, in acht nehmen. Manche Gottesgelehrte glauben, die höchſte Einheit Gottes wolle ſo viel ſagen, als wenn in Gott keine reelle Mannigfaltigkeit und Vielheit angetroffen werde, und als wenn alles in Gott ein und eben daſſelbe ſey. Allein hier verwechſelt man offenbar den Begrif der Einheit, mit dem Begriffe, welcher entſteht, wenn man ſich Dinge als einerley vorſtelt, und zwar als völlig einerley. Die gröſte Einheit kan unmöglich, ohne eine unendliche Vielheit, gedacht werden. In der allergröſten Einheit müſſen eben deswegen, weil ſie die gröſte und vollkommenſte ſeyn ſoll, die allermeiſten von einander verſchiedenen Realitäten mit einander unzertrenlich verbunden ſeyn. Folglich könte in Gott unmöglich die allergröſte Einheit ſtat finden, wenn alles in demſelben dergeſtalt ein und eben daſſelbe wäre, daß kein reeller Unterſchied darunter ſtat fände, und daß, die verſchiedenen Vollkommenheiten Gottes, nur nach unſerer Art zu denken von einander verſchieden wären.

Die Wahrheit Gottes.

§. 842.

Die Wahrheit Gottes, von welcher hier gehandelt werden ſoll, iſt von ſeiner Wahrhaftigkeit unterſchieden, von welcher in dem Folgenden gehandelt werden ſoll, und welche in derjenigen Vollkommenheit beſteht, vermöge welcher Gott alsdenn, wenn er ſeinen Willen durch Worte offenbart, niemanden dadurch unvollkommener macht. Hier verſtehen wir diejenige Vollkommenheit Gottes, vermöge welcher er keine erdichtete und erträumte Gottheit iſt, kein falſcher Gott, ſondern der wahre Gott, ein Weſen, welches den Namen Gottes in aller Schärfe, und nach ſeiner ſtrengſten Bedeutung, verdient; oder dasjenige, was wir in der Ontologie die metaphyſiſche Wahrheit genent haben. Nun haben alle mögliche Dinge dieſe Wahrheit, oder ſie ſtimmen mit den allgemeinen Grundſätzen der menſchlichen Erkentniß überein §. 90. Folglich muß auch der Gott, deſſen Möglichkeit und Würklichkeit wir bisher erwieſen

haben,

haben, ein wahrer Gott ſeyn. Und zwar beſitzt Gott, dieſe Wahrheit, im höchſten und vollkommenſten Grade §. 817. Er iſt unter allen möglichen Dingen dasjenige, welches im allerhöchſten Grade ein wahres Ding iſt. Und das will zweyerley ſagen. 1) Er ſtimt im allerhöchſten Grade, mit dem Satze des Widerſpruchs, überein. Nun ſtimt ein Ding mit dem Satze des Widerſpruchs überein, in ſo ferne es innerlich möglich iſt. Folglich beſitzt Gott den allerhöchſten Grad der metaphyſiſchen Wahrheit, in ſo ferne ihm die allergröſte innerliche Möglichkeit zukomt, ſo wohl wenn man ihn im Ganzen betrachtet, als wenn man eine iedwede ſeiner innerlichen göttlichen Vollkommenheiten insbeſondere nimt §. 828. 2) Er ſtimt im allerhöchſten Grade, mit dem Satze des zureichenden Grundes, überein, und zwar auf eine dreyfache Weiſe. a) Weil unter ſeinen innerlichen Vollkommenheiten, der allergröſte allgemeine Zuſammenhang, angetroffen wird §. 829. Vermöge dieſes Zuſammenhangs hat, eine iedwede innerliche Vollkommenheit Gottes, in ihm ſelbſt ſo viele reelle Gründe, als nur eine Vollkommenheit haben kan, ſo groſſe, wichtige, fruchtbare, zureichende Gründe als möglich, ſo viele, groſſe, wichtige, fruchtbare und reelle Folgen, als möglich ſind; und es iſt demnach, eine iedwede innerliche Vollkommenheit in Gott ſelbſt, ſo ſehr gegründet, als nur ein möglich Ding gegründet ſeyn kan, und zwar ſo feſt und unumſtößlich gegründet, als irgends nur möglich iſt. b) Weil er in ſich die allermeiſten, gröſten und zureichendeſten Gründe aller Möglichkeiten aller möglichen Dinge, aller Wahrheiten und aller Wiſſenſchaften auſſer ſich enthält §. 832. c) Weil er, wie in dem Folgenden erwieſen werden wird, und ſchon aus dem Beweiſe der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung erhellet, den allervollkommenſten zureichenden Grund der Würklichkeit aller Dinge auſſer ſich enthält. Folglich iſt er auch, in dem Zuſammenhange mit allen Dingen auſſer ſich, möglich, und er beſitzt alſo auch die allergröſte bedingte Möglichkeit §. 29. indem er, in allen möglichen Verbindungen mit

allen Dingen auſſer ſich, die allergröſte Möglichkeit beſitzt. Kan ein Ding ein erdichtetes und erträumtes Unding ſeyn, welches unendlich viele zureichende Gründe und Folgen hat, die insgeſamt beſtätigen, daß ein ſolches Ding, wie wir uns Gott bisher vorgeſtelt haben, gewiß und wahrhaftig da ſeyn müſſe? Nein, der Gott, den wir verehren, iſt wahrhaftig der wahre Gott. Auſſer ihm iſt kein Ding möglich, welches eine Wahrheit haben kan, die mit der ſeinigen in ein begreifliches Ebenmaas geſetzt werden könte.

§. 843.

Die metaphyſiſche Wahrheit der möglichen Dinge beſteht in der Ordnung des Mannigfaltigen, ſo in ihnen angetroffen wird §. 91. Da nun Gott dieſe Wahrheit beſitzt §. 842. ſo iſt auch unter ſeinen Vollkommenheiten eine Ordnung anzutreffen, oder ſeine Vollkommenheiten ſind auf eine ordentliche Art mit einander verknüpft. Ja, da in allen möglichen Dingen eine Ordnung angetroffen wird §. 87. und alle wahre Ordnung eine Realität iſt: ſo muß auch in Gott Ordnung angetroffen werden, weil er nicht nur ein mögliches Ding iſt, ſondern weil ihm auch alle wahre Realitäten ohne Ausnahme zukommen §. 816. Es iſt aber noch nicht genung, wenn man blos behauptet, daß in Gott Ordnung angetroffen werde; ſondern man muß auch ſagen, daß in ihm die allervollkommenſte und gröſte Ordnung, die irgends nur möglich iſt, angetroffen werde. Und das will folgendes ſagen. 1) In Gott ſind die allermeiſten Realitäten und Vollkommenheiten mit einander zuſammengeordnet, denn es ſind in ihm alle Realitäten bey einander §. 816. Die Zuſammenordnung der Unvollkommenheiten iſt in der That eine Unordnung, und wenn in einem Dinge Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten bey einander ſind, ſo iſt in ſo ferne allemal neben der Ordnung auch Unordnung anzutreffen. In Gott ſind gar keine Unvollkommenheiten möglich §. 818. Folglich iſt die Ordnung in Gott von einem unendlichen Umfange, weil in ihm alle mögliche Vollkommenheiten, und gar keine Unvollkommenheiten zuſam-

ſammengeordnet ſind. 2) In Gott ſind, die allergröſten Realitäten und Vollkommenheiten, zuſammengeordnet. Wenn in einem Dinge Vollkommenheiten zuſammengeordnet ſind, welche gröſſer ſeyn könten, als ſie ſind: ſo iſt in einem ſolchen Dinge allemal ein Mangel einer gröſſern Ordnung, und es kan alſo in ihm noch nicht die allergröſte Ordnung angetroffen werden. 3) In Gott ſind alle Vollkommenheiten, nach den allermeiſten wahren Regeln, einander zugeordnet, folglich nach allen möglichen wahren Regeln. Eine iedwede wahre Regel fließt aus einer wahren Realität, und eine iedwede wahre Realität und Vollkommenheit gibt eine wahre Regel §. 80. Da nun in Gott alle mögliche Realitäten angetroffen werden, ſo gibt eine iedwede dieſer Realitäten eine Regel, nach welcher ihr die übrigen zugeordnet ſind. Folglich iſt in Gott, die mannigfaltigſte und zuſammengeſetzteſte Ordnung §. 88. Das Recht der Natur Gottes, wenn ich ſo reden darf, iſt ein unendlich weitläuftiges Syſtem der Regeln der Ordnung. 4) In Gott ſind die Vollkommenheiten, nach den allerſtärkſten wichtigſten und gröſten Regeln, zuſammengeordnet. Denn die Regeln der Ordnung in Gott flieſſen aus den allerſtärkſten und gröſten Realitäten, dergleichen alle Realitäten in Gott ſind, und müſſen alſo die allerſtärkſten Regeln ſeyn §. 82. Die Ordnung in Gott kan keine unerhebliche Ordnung ſeyn. 5) Alle Regeln der Ordnung in Gott flieſſen insgeſamt, aus einer einzigen allgemeinen und höchſten Regel, welche die übrigen insgeſamt in und unter ſich begreift; weil widrigenfals es unmöglich wäre, daß allerwegen in Gott Uebereinſtimmung könte angetroffen werden. Die höchſte Regel kan man die **Regel des Beſten** nennen: das Beſte werde dem Beſten zugeordnet; oder das Beſte in möglichen Dingen werde dem Beſten zugeordnet. Das Allerbeſte iſt, in einem iedweden Falle, die gröſte Realität und Vollkommenheit. Da nun in Gott alle Vollkommenheiten die gröſten ſind §. 817. ſo iſt offenbar, daß alles Mannigfaltige in Gott nach dieſer Regel zuſammengeordnet iſt. Der In-

begrif aller möglichen Vollkommenheiten in Gott iſt alſo kein Chaos der Vollkommenheiten, ſondern eine Vereinigung derſelben, in welcher die allerſchönſte vortreflichſte und allergröſte Ordnung angetroffen wird. Seine Vollkommenheiten machen ein Concert aus, in welchem eine unverbeſſerliche Harmonie angetroffen wird. Gott wird ein Gott der Ordnung genent, weil er die Ordnung liebt, und in allen ſeinen Werken auſſer ſich die möglichſte Ordnung hervorbringt und erhält. Er kan aber auch in dieſem Verſtande ein Gott der Ordnung genent werden, weil in ihm ſelbſt die allergröſte Ordnung angetroffen wird, und zwar ohne alle Unordnung. Alle Unordnung iſt eine Verneinung und Unvollkommenheit, und es iſt alſo nicht einmal möglich, daß, in dem Umfange der Gottheit, auch nur die allergeringſte Unordnung ſolte angetroffen werden. Alle Dinge auſſer Gott enthalten, aller ihrer Ordnung ohnerachtet, dennoch immer viele Unordnung.

§. 844.

Alle mögliche Dinge haben eine Gewisheit §. 93. Folglich muß auch Gott, dieſe Realität und Vollkommenheit, beſitzen §. 816. Der Gott, deſſen Möglichkeit und Würklichkeit wir erwieſen haben, iſt gewiß und wahrhaftig der wahre Gott. Er iſt noch dazu gewiſſer ein wahres mögliches Ding, als alle übrige mögliche Dinge, und die Gewißheit, die ihm zukomt, iſt die allergröſte §. 817. 1) Weil ſeine Wahrheit die allerhöchſte iſt §. 842. und ein Ding um eine ſo viel gröſſere Gewißheit hat, je gröſſer ſeine Wahrheit iſt §. 90. 2) Weil ſeine Wahrheit, ſeine Möglichkeit und Würklichkeit, aus den allermeiſten und allergröſten Gründen und Merkmalen der Wahrheit, demonſtrirt und klar erkant werden kan. Und dahin gehören folgende Gründe. a) Aus dem Weſen Gottes kan, ſeine Würklichkeit, unumſtößlich erwieſen werden §. 825. b) Eine iedwede Vollkommenheit in Gott iſt ein untrügliches Merkmal, und ein unumſtößlicher Beweis, daß er eine iedwede andere Vollkommenheit beſitze §. 829. 831.

Folg-

Folglich hat eine iedwede Vollkommenheit in Gott unendlich viele und groſſe Beweisthümer ihrer Wahrheit. c) Ein iedwedes mögliches Ding auſſer Gott iſt ein unumſtöslicher Beweis, daß ein Gott ſey, und daß er alle Vollkommenheiten beſitze; weil eine iedwede innerliche Vollkommenheit das Weſen Gottes, und ein iedwedes mögliches Ding eine Folge ſeines Weſens iſt §. 832. 831. d) Ein iedwedes würkliches Ding auſſer Gott iſt zufällig, und alſo ein unumſtöslicher Beweis ſeiner Würklichkeit §. 821. folglich auch ſeines Weſens, und aller ſeiner Vollkommenheiten. Iſt wol eine gröſſere Gewisheit möglich, als wenn eine Wahrheit aus alle dem, was möglich und würklich iſt, einzeln und zuſammen genommen, unumſtöslich erwieſen werden kan? Es iſt daher ein jeder Wurm, ein jedes Kraut, ein jedes Sonnenſtäubchen eine mathematiſche Demonſtration des wahren Gottes. Und es iſt eine nützliche erbauliche und lobenswürdige Bemühung, wenn man, den Beweis der Würklichkeit Gottes aus der Zufälligkeit der Welt, auf viele beſondere Arten der Dinge anwendet. Dadurch gewöhnt man die Menſchen an, ſo wie es Gott ſelbſt haben will, alle Dinge in der Welt als Prediger der Gottheit zu betrachten, und in und aus allen Dingen die Gottheit zu erkennen. Unterdeſſen da es uns Menſchen unmöglich iſt, in der That aus einem iedweden Dinge in der Welt die Gottheit herzuleiten und zu erkennen, und wir mit manchen Dingen in der Welt niederträchtige und Gott unanſtändige Begriffe verbinden: ſo wäre es zu tadeln, wenn man die edelſten Theile der Welt übergehen, und ſo lange in einem Miſthaufen herum wühlen wolte, bis wir ihn zu einem Beweiſe der Gottheit geſchickt gemacht hätten. Weil einige Gelehrte dieſen Fehler begangen haben, ſo hat daher **Swift** die Satyre gemacht, welche den Titel führt: erbauliche Betrachtung über einen Beeſenſtiel.

Die Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit Gottes.

§. 845.

Wir kommen jezt zu einer Vollkommenheit Gottes, welche den menſchlichen Verſtand in eine ſo groſſe Verwirrung ſeiner Begriffe ſtürzt, daß alle Bemühungen der Gottesgelehrten und Weltweiſen bisher vergeblich geweſen ſind, dieſelbe völlig aus dem Wege zu räumen. Wir wollen erſt dieſe göttliche Vollkommenheit deutlich erweiſen, und alsdenn die Schwierigkeit aufrichtig anzeigen, welche ſie uns in unſerer Erkentniß verurſacht. Gott iſt ein ſchlechterdings nothwendiges Ding, ja er iſt die einzige nothwendige Subſtanz, weil alle würkliche Dinge auſſer Gott zufällige Dinge ſind. Es kan dieſes, auf eine doppelte Art, erwieſen werden. Einmal erhellet, dieſe göttliche Vollkommenheit, aus dem Beweiſe der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung §. 811. Dieſe Welt kan nicht anders würklich ſeyn, als eine Würkung einer nothwendigen Subſtanz oder würkenden Urſach, welche auſſer ihr würklich iſt. Da nun dieſe würkende Urſach eben dasjenige Weſen iſt, welches wir Gott nennen: ſo iſt Gott das nothwendige Ding, oder die nothwendige Subſtanz §. 117. 161. Zum andern erhellet, eben dieſe Vollkommenheit Gottes, aufs unleugbarſte, aus dem Begriffe des allervollkommenſten Dinges, und aus dem Beweiſe der Würklichkeit Gottes a priore §. 825. Vermöge dieſes Beweiſes liegt, der hinreichende Grund der Würklichkeit Gottes, in ſeiner innerlichen Möglichkeit, oder in ſeinem Weſen. Folglich iſt ſie eine Eigenſchaft und ſchlechterdings notwendig §. 54. und es iſt demnach Gott ein nothwendiges Ding §. 119. Dasjenige iſt ja ſchlechterdings nothwendig, deſſen Gegentheil ſchlechterdings und innerlich unmöglich iſt §. 104. Nun iſt es an und vor ſich ſelbſt ungereimt, einen wahren Gott zu gedenken, welcher nicht würklich iſt. Denn indem wir einen wahren Gott gedenken, ſtellen wir uns ein Ding vor, welches

welches alle Realitäten ohne Ausnahme beſitzt §. 816. und indem wir ihn als ein Ding gedenken wollen, dem die Würklichkeit fehlt; ſo würden wir ſagen, daß er viele Realitäten nicht habe, weil die Würklichkeit ein Inbegrif vieler Realitäten iſt. Folglich iſt ein Gott, welcher nicht würklich iſt, ein Ding, welches zugleich alle Realitäten ohne Ausnahme hat, und auch nicht hat, und das iſt der offenbarſte Widerſpruch. Da nun alſo, das Gegentheil der Würklichkeit Gottes, in Gott ſchlechterdings unmöglich iſt: ſo iſt Gott nicht nur würklich, ſondern er iſt auch auf eine ſchlechterdings nothwendige Art und Weiſe würklich. Die Würklichkeit Gottes iſt eben ſo nothwendig als ſein Weſen, und als irgend eine mathematiſche Wahrheit ſeyn kan. So wenig ſich ein Triangel ohne drey Winkel gedenken läſt, eben ſo wenig kan mit Wahrheit ein wahrer Gott ohne Würklichkeit gedacht werden. Es läſt ſich, dieſe Vollkommenheit Gottes, blos durch unſern nachdenken Verſtand gedenken. Denn da alle Dinge, die wir, von Kindesbeinen an, um neben und in uns erfahren, zufällige Dinge ſind: ſo haben wir, keinen ſinlichen Begrif, von einer ſchlechterdings nothwendigen Würklichkeit. Und daher rührt wol vornemlich die Schwierigkeit, von der ich in dem Folgenden reden werde. Ja, daher komts wohl ohne Zweifel, daß die allermeiſten Gottesgelehrten und Weltweiſen, aller ihrer Theorie ohnerachtet, ſich dennoch vorſtellen, daß der Gott, ſo wie er würklich iſt, auch nicht würklich, ſondern anders würklich ſeyn könte. Unterdeſſen würde es eine groſſe Uebereilung ſeyn, wenn man nun alſobald, um dieſer Nothwendigkeit Gottes willen, ſich Gott als ein Ding vorſtellen wolte, welches allemal auf eine ſchlechterdings nothwendige Art würkte und handelte, und, was noch ärger iſt, als ein Ding, welches in allen ſeinen Handlungen, den nothwendigen Geſetzen eines blinden und unwidertreiblichen Schickſals, unterworfen wäre. Dieſe Sache wird ſich erſt in dem Folgenden aufklären laſſen.

§. 846.

Aus der Nothwendigkeit der Würklichkeit Gottes, welche nicht etwa eine bedingte Nothwendigkeit iſt, denn die Würklichkeit aller zufälligen Dinge in der Welt iſt auf eine bedingte Art nothwendig, ſondern eine innerliche und unbedingte, folgt zweyerley. Einmal iſt es unmöglich, daß in Gott ſolche innerliche Beſtimmungen ſeyn könten, welche wir zufällige Beſchaffenheiten genent haben §. 54. Alle ſeine innerliche Realitäten und Vollkommenheiten ſind entweder weſentliche Stücke, und die machen zuſammengenommen ſein Weſen aus; oder es ſind Eigenſchaften, welche zuſammengenommen ſeine Würklichkeit ausmachen. Und weiter hat Gott keine andern innerlichen Beſtimmungen. Hätte er eine zufällige Beſchaffenheit, ſo wäre eine ſeiner innerlichen Realitäten zufällig, und er wäre nicht das nothwendige Ding §. 118. Und da, die zufälligen Beſchaffenheiten, zwar einigen aber keinen zureichenden Grund in dem Weſen desjenigen Dinges haben, dem ſie zukommen §. 54. ſo müſte das Weſen Gottes, wenn er zufällige Beſchaffenheiten hätte, nicht der hinreichende Grund aller ſeiner innerlichen Realitäten ſeyn, und das iſt unmöglich §. 829. Wolte man dem Worte, zufällige Beſchaffenheit eine andere Bedeutung geben, und hernach dergleichen Beſchaffenheiten Gott zuſchreiben: ſo würde man dadurch in der Sache nichts gewinnen, ſondern einen unnützen Wortſtreit verurſachen. Es iſt offenbar, daß Gott keine ſolche innerlichen Beſtimmungen haben könne, welche in Gott zufällig ſind, und nur auf eine unzureichende Art aus ſeinem Weſen flieſſen, man nenne nun dergleichen innerliche Beſtimmungen, wie man es für gut befindet. Zum andern folgt daraus, daß Gott gar keinen innerlichen Zuſtand haben könne, weil derſelbe nur in einer Subſtanz ſtat finden kan, welche zufällige Beſchaffenheiten hat, und in ſo ferne ſie dergleichen hat §. 162. Es würde alſo ein unbequemer und Gott unanſtändiger Ausdruck ſeyn, wenn man ſagen wolte, daß Gott in dieſem oder jenem innerlichen Zuſtande

ſich befinde. Was aber den äuſſerlichen Zuſtand betrift, ſo verhält es ſich damit ganz anders, weil derſelbe in den Verhältniſſen eines Dinges beſteht, dergleichen wir künftig von Gott erweiſen werden.

§. 847.

Aus der Nothwendigkeit Gottes, ſo wie dieſelbe in dem Vorhergehenden erwieſen worden, ſolgt ſeine innerliche Unveränderlichkeit. Gott iſt, vermöge der Nothwendigkeit ſeiner Würklichkeit, ein Weſen, welches innerlich ganz und ſchlechterdings unveränderlich iſt. Denn das nothwendige Ding iſt allemal auch innerlich und ſchlechterdings unveränderlich §. 126. Da nun Gott das nothwendige Ding iſt §. 842. ſo ſind auch, alle ſeine innerliche Beſtimmungen und Vollkommenheiten, ſchlechterdings unveränderlich. In Gott ſind, keine andern innerlichen Beſtimmungen als Vollkommenheiten, anzutreffen §. 818. Wenn nun eine derſelben veränderlich wäre, ſo könte ſie von den übrigen nicht nur abgeſondert werden, ſondern an ihrer ſtat könte auch die entgegengeſetzte Unvollkommenheit in Gott würklich werden. Das erſte ſtreitet wider ſeine allervollkommenſte Einheit, vermöge welcher alle ſeine innerlichen Vollkommenheiten ſo feſt mit einander vereiniget ſind, daß keine von der andern getrent werden kan §. 840. Und das andere iſt auch ſchlechterdings unmöglich, weil gar keine Unvollkommenheit in ihm möglich iſt §. 835. 818. Folglich iſt Gott beſtändig eben der Gott, der er iſt, ohne alle Abänderung, als welche nicht einmal in ihm möglich iſt. Dieſe Unveränderlichkeit Gottes iſt nicht nur ganz allgemein, und erſtreckt ſich über ſeine geſamte innerliche Beſchaffenheit: denn, ſeine Verhältniſſe gegen die Dinge auſſer ſich, können nicht unveränderlich ſeyn; ſondern ſie will auch zweyerley ſagen. Einmal, Gott iſt ewig einerley und eben daſſelbe Ding, dergeſtalt, daß es unmöglich iſt, daß er nach und nach immer andere und andere innerliche Beſtimmungen bekommen könte. Er kan heute nicht ſeyn, was er geſtern nicht war, und er kan morgen nicht werden,

was er heute nicht iſt, und vordem nicht geweſen iſt, was nemlich ſeine innerlichen Vollkommenheiten betrift. Er iſt beſtändig, von Ewigkeit zu Ewigkeit, einerley und eben daſſelbe allervollkommenſte Ding. Die endlichen und veränderlichen Dinge, dergleichen wir Menſchen und alle übrigen Dinge in der Welt ſind, ſind in allen Augenblicken ihrer Dauer immer was anders, als ſie vorher geweſen. Gott bleibt, auf eine unwandelbare Art, eben derſelbe. Die veränderlichen Dinge ſind, in ihrer Würklichkeit, ein ſchnellflieſſender Strom. Man ſehe in demſelben auf einen Punct, auf welchen man will. Nicht zwey Augenblicke hinter einander ſieht man, ein und eben dieſelben Waſſertheile. Sondern ein Tropfen trit immer, an die Stelle eines andern. Bey Gott verhält es ſich ganz anders. Zum andern muß man, vermöge der Unveränderlichkeit Gottes, behaupten, daß keine einzige ſeiner innerlichen Beſtimmungen und Realitäten in ihm nicht würklich ſeyn könte, und daß alſo unmöglich könne angenommen werden, daß an deren ſtat das Gegentheil derſelben ihm zukommen könte. Denn da dieſes Gegentheil nothwendig eine Unvollkommenheit ſeyn müſte, ſo würde man behaupten müſſen, es ſey möglich, daß er nicht das allervollkommenſte Ding wäre, und das iſt ſchlechterdings unmöglich. Auf die Verhältniſſe Gottes gegen die Welt kan und muß, dieſe Unveränderlichkeit Gottes, nicht ausgedehnt werden. Denn da es, gar keine ſchlechterdings unveränderliche Verhältniſſe irgends eines Dinges, geben kan §. 129. ſo können auch Gottes Verhältniſſe nicht ſchlechterdings unveränderlich ſeyn.

§. 848.

Aus der Unveränderlichkeit Gottes folgt nothwendig, daß ſich in Gott weder ein Entſtehen noch Vergehen gedenken laſſe: weil beydes eine Veränderung iſt. §. 175. 176. Und das muß, auf eine doppelte Art, verſtanden werden. Einmal, Gott ſelbſt kan nicht entſtehen und vergehen. Es würde höchſt ungereimt ſeyn, eine Gottheit zu verehren,

welche entſtanden wäre; es ſey nun daß man annehmen wolte, ſie ſey aus nichts entſtanden, oder aus Etwas. Wenn alſo die Heyden die Götter, deren Geburten und Entſtehungsarten ſie zugleich angenommen, als höchſte Gottheiten verehret haben, ſo iſt ihr Irthum höchſt ungereimt. Und eben ſo abgeſchmackt würde es ſeyn, wenn man annehmen wolte, daß der wahre Gott vergehen könte, es ſey nun, daß man eine Vernichtung deſſelben annehmen, oder behaupten wolte, daß nach dem Untergange deſſelben noch etwas von ihm zurückbliebe. Zum andern iſt es eben ſo unmöglich, daß, in dem Umfange der Gottheit, eine innerliche Beſtimmung und Vollkommenheit entſtehen oder vergehen könte. Wenn in einem Dinge etwas entſteht und vergeht, ſo iſt in ihm etwas nach dem andern würklich, und alſo wird es immer nach und nach ein anderes und anderes Ding, und es kan alſo unmöglich ein innerlich und ſchlechterdings unveränderliches Ding ſeyn. Folglich kan in Gott nichts, kein Gedanke, keine Begierde, noch irgends eine andere innerliche Beſtimmung entſtehen und vergehen. Sondern er iſt alles, was er iſt, ewig und beſtändig auf einmal.

§. 849.

Nun kan aufs unwiderſprechlichſte erwieſen werden, daß Gott eine ſolche Subſtanz ſey, welche auſſer der Welt würklich iſt; oder deren Würklichkeit, von der Würklichkeit der Welt und aller Theile derſelben, auf eine reelle Art unterſchieden iſt. Es folgt dieſes unmittelbar, aus dem Beweiſe der Würklichkeit Gottes aus der Erfahrung §. 821. Vermöge dieſes Beweiſes iſt ein ſolcher Gott vorhanden, welcher die würkende Urſach der Welt, und alſo eine Subſtanz iſt, die auſſer der Welt würklich iſt. Um ſich hievon einen rechten Begrif zu machen, muß dreyerley bemerkt werden. Einmal die ganze Welt iſt nicht Gott, und Gott iſt nicht die Welt im Ganzen betrachtet. §. 310. 311. Die Welt iſt ein Inbegrif endlicher und unvollkommener Dinge §. 292. Gott aber iſt unendlich §. 814. Die Welt iſt ein zufälliges und veränderliches Ding §. 296. 299. Gott

aber iſt das nothwendige und unveränderliche Ding §. 845. 847. Die Welt kan entſtehen und vergehen §. 301. 304. Gott aber nicht §. 848. Kurz, es kan auf eine vielfältige Art erwieſen werden, daß Gott und die Welt zwey Dinge ſind, die einander dergeſtalt entgegengeſezt ſind, daß ein unendlicher Widerſpruch entſtehen würde, wenn man ſie für ein und eben daſſelbe Ding halten wolte. Folglich iſt auch unleugbar, daß, die Würklichkeit Gottes und der ganzen Welt, zwey von einander unterſchiedene Würklichkeiten ſind. Zum andern: Gott iſt kein würklicher Theil der Welt, er iſt weder ein würkliches Accidenz der Welt, noch eine würkliche Subſtanz, welche ein Theil derſelben iſt. Das erſte iſt höchſt ungereimt, weil Gott eine Subſtanz iſt, und das andere iſt eben ſo ungereimt. Wäre Gott ein ſubſtantieller Theil der Welt, ſo wäre er ein endliches und zufälliges Ding, weil alle würklichen Theile der Welt endlich ſind, und er könte nicht das allervollkommenſte Ding ſeyn, weil die ganze Welt unendlich vollkommener iſt, als jeder Theil derſelben, und wenn er auch noch ſo vollkommen ſeyn ſolte. Folglich iſt, die Würklichkeit Gottes, kein Theil der Würklichkeit der Welt. Zum dritten: die Würklichkeit der Welt kan auch unmöglich ein Theil der Würklichkeit Gottes ſeyn. Die Welt iſt weder das Weſen, noch ein weſentlich Stück, noch eine Eigenſchaft, noch eine zufällige Beſchaffenheit Gottes, noch irgends ein Accidenz, welches in Gott, als ſeinem Subjecte, vorhanden wäre. Denn die Welt kan nicht anders, als auſſer Gott, würklich ſeyn §. 310. Die Welt enthält nothwendig, viele Unvollkommenheiten und Verneinungen, in ſich. Wäre ſie nun in Gott würklich, ſo müſten in ihm Unvollkommenheiten nicht nur ſeyn können, ſondern auch würklich angetroffen werden, und das iſt unmöglich §. 818. Und nach dieſer dreyfachen Erklärung muß man behaupten, daß Gott eine ſolche Subſtanz ſey, welche eine Würklichkeit hat, die, von der Würklichkeit der Welt und aller ihrer Theile, auf eine reelle Art abgeſondert und unterſchieden iſt, dergeſtalt, daß Gott und die Welt

zwey Dinge ſind, deren ein iedwedes ſeine eigene und beſondere Würklichkeit hat. Wenn man ſagt, Gott ſey auſſer der Welt würklich, ſo könte es ſcheinen, als leugne man dadurch die Allgegenwart Gottes. Allein dieſe Schwierigkeit wird, in dem Folgenden, gehoben werden.

§. 850.

Durch dieſe Betrachtung wird der theologiſche Spinozismus völlig widerlegt, oder der Irrthum, nach welchem man behauptet, daß die Welt nicht auſſer Gott würklich ſey; ſondern daß entweder die Welt, im Ganzen betrachtet, Gott ſey, oder daß die Welt als ein Accidenz in Gott, als in ſeinem Subjecte, würklich ſey. Dieſer Irrthum iſt in der That ein atheiſtiſcher Irrthum, weil alle diejenigen, die einen wahren Gott annehmen, unter andern behaupten müſſen, daß er eine von der Welt unterſchiedene Subſtanz ſey, welche auſſer der Welt würklich iſt §. 812. Spinoza mag alſo in ſeiner Sittenlehre immerhin beweiſen, daß ein Gott ſey, er gehört doch unter die Atheiſten. Und ſein Irrthum iſt viel älter, indem man ſchon in dem Cicero eine Erwehnung deſſelben antrift. Diejenigen, welche die Welt, im Ganzen betrachtet, für die Gottheit halten, werden auch Pantheiſten genent, und es iſt ein grober und gefährlicher Ausdruck, wenn man Gott das All oder ein unbegreifliches All nennt; und wenn man ſagt, es ſey ſo ſonnenklar, daß ein Gott vorhanden ſey, daß man nur ſeine Augen aufthun dürfe, denn alles was man in und neben ſich ſehe, ſey Gott. Schon in der Coſmologie §. 310. 311. und in dem vorhergehenden Abſatze, iſt dieſer Irrthum hinlänglich widerleget worden. Es ſcheint aber, als ſey er aus einer doppelten Quelle entſtanden. Einmal, wenn man überlegt hat, daß in dieſer Welt ſo viel Vollkommenheit vorhanden ſey, daß wir das Ende derſelben nicht abſehen können. Wenn man nun ſo unbedachtſam geweſen, und nicht bedacht hat, daß in dieſer Welt nur ſo viele und groſſe Vollkommenheiten ſeyn können, als in einem endlichen Dinge, ſeiner Endlich-

keit

keit unbeſchadet, angetroffen werden können: ſo hat man leicht ausſchweifen und denken können, daß dieſe Welt das ſchlechterdings beſte und allervollkommenſte Ding, und alſo Gott ſey. Man ſolte aber nur gedacht haben, daß die Welt das allervollkommenſte endliche Ding ſey, ſo würde man, auf dieſen ungereimten Irrthum, nicht gerathen ſeyn. Zum andern verwechſeln die Spinoziſten, ein vor ſich beſtehendes Ding, mit einem ſelbſtſtändigen Dinge. Das erſte kan würklich ſeyn, wenn es gleich nicht in einem andern Dinge, als in ſeinem Subjecte, vorhanden iſt; das letzte aber kan würklich ſeyn, ohne als eine Würkung von einer würkenden Urſach auſſer ſich abzuhangen. Nun iſt unleugbar, daß die Theile der Welt durch andere Dinge, als durch ihre Urſachen, beſtimt werden, und alſo ihrer Würklichkeit nach von denſelben abhangen, dergeſtalt, daß ſie nicht würklich werden ſeyn und bleiben können, wenn ſie nicht von würkenden Urſachen in ihrer Würklichkeit unterſtützt werden. Folglich iſt kein Ding in der Welt ſelbſtſtändig. Wenn man durch einen offenbaren Irrthum annimt, daß die Würkungen in ihren Urſachen, als in ihren Subjecten, würklich ſind: ſo muß man freylich ſagen, daß alle Dinge in der Welt in Gott würklich ſind, und man muß alſo ein Spinoziſt ſeyn. Allein wie leicht iſt es nicht, dieſen falſchen Gedanken zu entdecken. Unſere Gedanken werden von unſerer Seele gewürkt, ſie ſind durch die Seele würklich, und ſie ſind zugleich als Accidenzien in der Seele würklch, und alſo nicht auſſer derſelben. Ein Kind im Gegentheil wird durch ſeine Eltern, als durch würkende Urſachen, würklich; allein es iſt nicht in ſeinen Eltern, als in ſeinem Subjecte, und als ein Accidenz derſelben würklich. Und hieher können auch alle Fälle gerechnet werden, wenn ein Künſtler ein Werk ſeiner Kunſt auſſer ſich würklich macht. Folglich können, die Dinge in der Welt, freylich ihre Würklichkeit nicht anders erhalten, als von Gott und durch Gott; aber ihre Würklichkeit iſt nicht in Gott, als in ihrem Subjecte, anzutreffen.

§. 851.

§. 851.

Die Vollkommenheit GOttes, welche wir bisher in Betrachtung gezogen haben, verurſacht uns Menſchen, in unſern übrigen Begriffen von GOtt, eine unendliche Schwierigkeit. Durch unſere bloſſe Erfahrung ſtellen wir uns kein Ding vor, welches in ſeiner Würklichkeit nothwendig und unveränderlich iſt. Und da alle unſere übrigen Begriffe, nach Maasgebung unſerer Erfahrungen, gebildet werden: ſo kan es nicht anders ſeyn, wir müſſen, in unſern Begriffen von GOtt, ofte in ſehr viele Schwierigkeiten und Verwirrungen gerathen. Dazu komt noch, daß alle unſere Begriffe, durch welche wir nach und nach zu den Begriffen von GOtt und ſeinen Vollkommenheiten gelangen, uns Realitäten vorſtellen, welche in endlichen und zufälligen Dingen angetroffen werden, und welche daher mit ſo vielen Einſchrenkungen, Verneinungen und Umſtänden verknüpft ſind, die in GOtt gar nicht ſtatfinden können. Wenn wir daher in GOtt eine Vollkommenheit erkennen, welche demjenigen, was wir in den zufälligen Dingen erkant haben, ähnlich, aber auch von demſelben ſehr unterſchieden iſt: ſo kan es ofte geſchehen, daß wir dieſen Unterſchied entweder gar nicht, oder nicht klar und deutlich genung einſehen. Nun haben wir keine beſondern Ausdrücke und Worte, wodurch wir die göttlichen Vollkommenheiten allein ausdrucken könten. Wenn wir daher diejenigen Worte brauchen, deren wir uns auch bedienen, wenn wir, von zufälligen Dingen und ihren Vollkommenheiten, reden: ſo verbindet unſere Einbildungskraft allemal mit denenſelben alles das Unvollkommene, was mit denſelben in den zufälligen Dingen verbunden iſt. Nun iſt offenbar, daß dadurch unſere Begriffe von GOtt, falſch und der höchſten Vollkommenheit GOttes unanſtändig werden. Z. E. wenn wir ſehen, ſo ſtellen wir uns die Würkungen des Lichts in unſern Augen vor, und das thut auch GOtt vermöge ſeiner Allwiſſenheit. Allein unſer Sehen iſt mit ſo vielen Umſtänden verbunden, welche ſchlechterdings bey GOtt nicht

ſtatfinden können. Wenn wir nun ſagen, GOtt ſieht: ſo iſt es wenigſtens bey den meiſten Menſchen unvermeidlich, daß ſie ſich vorſtellen, GOtt ſehe ſo, wie wir Menſchen ſehen. Daher haben die Gottesgelehrten ein unvergleichliches Mittel erfunden, wodurch ſie verhüten, daß man ſich in ſolchen Fällen keine falſchen und GOtt unanſtändigen Begriffe mache. Nemlich ſie ſagen: man müſſe, ſolche Vollkommenheiten, dem höchſten Weſen gleichnißweiſe und nach der Analogie zuſchreiben. Z. E. GOtt ſieht gleichnißweiſe. Das will ſo viel ſagen: dasjenige, was in unſerm Sehen reel und vollkommen iſt, beſitzt GOtt im höchſten Grade, ſo daß davon alles abgeſondert werden muß, was bey unſerm Sehen aus unſerer Einſchrenkung herrührt, und der höchſten Vollkommenheit GOttes widerſpricht. Wenn wir alſo durch Ausdrucke und Redensarten, die von endlichen Dingen gebraucht werden, dem allervollkommenſten Weſen etwas gleichnißweiſe zuſchreiben: ſo bekennen wir dadurch unſere Unwiſſenheit. Wir verſichern, daß wir den hohen Unterſchied einer ſolchen Vollkommenheit, ſo wie ſie in GOtt und in den endlichen Dingen angetroffen wird, nicht hinlänglich einſehen. Wir warnen dadurch andere, daß ſie in ſolchen Fällen ja nicht etwa etwas unvollkommenes und unanſtändiges von GOtt denken; und wir muntern uns und andere auf, daß ſie theils in ſolchen Fällen das wahre Reelle in einer ſolchen Vollkommenheit dem höchſten Weſen im höchſten Grade und vorzüglich zuſchreiben, theils aber auch alles Unvollkommene, welches mit derſelben in den endlichen Dingen verbunden iſt, vorher ſorgfältig abſondern, ehe ſie dieſelbe als eine göttliche Vollkommenheit ſich in GOtt vorſtellen wollen. GOtt ſieht und hört gleichnißweiſe. Das ſoll ſo viel ſagen: das wahre Reelle in unſerm Sehen und Hören beſitzt GOtt im höchſten Grade. Allein wenn man von GOtt ſagen will, daß er ſehe und höre, ſo muß man alles Unvollkommene abſondern, was mit unſerm Geſicht und Gehör verbunden iſt. Wer dieſe Sache unpartheyiſch überlegt, der wird ſo weit ent-

fernt

fernt ſeyn, dieſe Art von GOtt zu denken und zu reden, zu tadeln, daß er vielmehr die Beſcheidenheit und Behutſamkeit derjenigen Gottesgelehrten und Weltweiſen loben wird, die mit ſo vieler Vorſichtigkeit von GOtt denken und reden. Allein das würde eine gottloſe Schalkheit ſeyn, wenn man gleichnißweiſe GOtt etwas zuſchreibt, und man wolte damit ſo viel zu verſtehen geben: man habe in GOtt etwas entdeckt, welches ungereimt und unmöglich iſt, man wolle aber nicht gerne ſo zu reden das Geſchwür anrühren, und mit der Sprache herausrücken. Man bediene ſich daher dieſer Redensart nur, um die Gottheit bey Ehren zu erhalten, und den Leuten die Augen nicht zu öfnen. Es iſt ganz was anders, wenn man ſagt: man verſtehe etwas in GOtt gar nicht, oder nicht hinlänglich, man könne kein Wort und keinen Begrif von demſelben finden, welche ohne alle Unanſtändigkeit von GOtt gebraucht werden können; und was anders iſt es, wenn man ſagt, man erblicke einen offenbaren Widerſpruch in der Gottheit, man wolle aber denſelben nicht berühren, ſondern über denſelben blindlings wegſchleichen. Das letzte muß uns niemals in den Sinn kommen, wenn wir gleichnißweiſe von GOtt denken und reden. Wenn wir in theologiſchen Begriffen und Sätzen einen Widerſpruch entdecken, ſo müſſen wir daraus nicht ſchlieſſen, daß in GOtt ſelbſt dieſer Widerſpruch angetroffen werde, und daß alſo GOtt ein unmögliches Ding ſey, welches nicht würklich iſt. Sondern wir müſſen daraus ſchlieſſen, daß dieſe Begriffe und Sätze falſch ſind, und wir müſſen daher ſo ehrlich ſeyn, und unſere bisherigen Meinungen von GOtt ändern und verbeſſern.

§. 852.

Wenn wir nun, auf die vorhin beſchriebene Art, gleichnißweiſe von GOtt denken und reden: ſo kan in den allermeiſten Fällen daher, gar keine erhebliche und unüberwindliche Schwierigkeit, entſtehen. Allein es gibt gewiſſe innerliche Realitäten und würkliche Beſtimmungen GOttes, welche unſere Erkenntniß in eine ungemeine Verwir

rung ſtürzen, und alle Bemühungen ſind bisher vergeblich geweſen, dieſe Verwirrung unſerer Begriffe völlig aus dem Wege zu räumen. Nemlich es iſt eine vollkommen deutliche und ausgemachte Wahrheit, daß in GOtt gar keine zufälligen Beſchaffenheiten ſtatfinden können; ſondern daß alle ſeine innerlichen Beſtimmungen, die nicht zu ſeinem Weſen gehören, Eigenſchaften ſind, und alſo insgeſamt eine unbedingte Nothwendigkeit haben §. 846. Nun hat GOtt gewiſſe innerliche Beſtimmungen, z. E. ſeine freyen Rathſchlüſſe über dieſe Welt, welche im höchſten Grade frey ſind, wie unten erwieſen werden wird. Es iſt aus der geſunden Vernunft unwiderſprechlich klar, daß freye Handlungen eine Zufälligkeit haben müſſen, und daß ſie alſo nicht in allen Abſichten ſchlechterdings nothwendig ſeyn können. Sind dieſe innerlichen Beſtimmungnn GOttes ſchlechterdings nothwendig, oder zufällig? Iſt das erſte, ſo ſind z. E. die göttlichen Rathſchlüſſe nicht frey, und GOtt kan unmöglich einen wahren freyen Willen beſitzen. Iſt das andere, ſo iſt GOtt ein zufälliges Ding. Wie ſoll ſich unſere Vernunft, aus dieſem Labyrinthe, herauswickeln? Ich bekenne aufrichtig, meine Unwiſſenheit in dieſem Puncte. Es iſt dieſes eine Sache, die über meinen Verſtand geht, und ich ſchlieſſe daraus, daß es eine Art der Eigenſchaften gebe, von denen ich keinen netten Begrif habe, weil wir dergleichen Eigenſchaften bey keinem endlichen Dinge antreffen. Es ſind **gleichſam zufällige Beſchaffenheiten** (analoga modorum), oder ſolche innerliche Beſtimmungen GOttes, welche zwar in dem göttlichen Weſen ihren völligen hinreichenden Grund haben, und, aus demſelben allein, ihrer Möglichkeit und Würklichkeit nach, in GOtt flieſſen; die aber nur in ſo ferne auf eine bedingte Art nothwendig ſind, in ſo ferne ihre Würklichkeit in GOtt die Würklichkeit zufälliger Dinge auſſer GOtt vorausſetzt. Dieſe gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten GOttes ſind keine zufälligen Beſchaffenheiten, dergleichen wir bey uns und andern endlichen Dingen antreffen: denn die haben keinen

hin-

hinreichenden Grund in dem Weſen derjenigen Dinge, denen ſie zukommen. Sie ſind ihnen aber ähnlich, in ſo ferne ſie nur hypothetiſch nothwendig ſind, wie denn alle zufällige Beſchaffenheiten aller Dinge in dieſer Welt hypothetiſch nothwendig ſind. Sie ſind wahre Eigenſchaften, aber von allen Eigenſchaften aller endlichen Dinge darin verſchieden; weil die leztern gar keine hypothetiſche Nothwendigkeit haben, ſondern in allen Abſichten ſchlechterdings nothwendig ſind. Folglich könte man ſagen, daß die gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten GOttes diejenigen innerlichen Beſtimmungen GOttes ſind, welche ſich auf die Würklichkeit zufälliger Dinge auſſer GOtt beziehen, z. E. ſeine Rathſchlüſſe über die Welt. Mithin können und müſſen ſie, auf eine doppelte Art, betrachtet werden. Einmal, in ſo ferne ſie blos ihren völligen und hinreichenden Grund in GOtt ſelbſt haben, und in dieſer Abſicht ſind ſie Eigenſchaften, und ſchlechterdings nothwendige Beſtimmungen GOttes: 1) weil, der hinreichende Grund ihrer Würklichkeit, in dem Weſen GOttes liegt. Ein zufälliges Ding kan, eine zufällige Beſchaffenheit, auch nicht würklich haben: denn durch ſein Weſen wird, die Würklichkeit ſeiner zufälligen Beſchaffenheiten, nicht hinreichend beſtimt. Allein alles, was in GOtt würklich iſt, und alſo auch ſeine gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten, wird ſeiner Würklichkeit nach, durchs Weſen GOttes, zureichend beſtimt. 2) Weil, der hinreichende Grund ihrer ewigen beſtändigen und unveränderlichen Fordauer, in dem Weſen GOttes liegt. Die Rathſchlüſſe GOttes, welche würklich in ihm angetroffen werden, ſind ewig und unveränderlich in ihm. Die endlichen Dinge haben bald eine zufällige Beſchaffenheit, bald nicht, und an deren ſtat eine andere. Wir Menſchen faſſen bald einen Rathſchluß, bald laſſen wir ihn wiederum fahren, und entſchlieſſen uns anders. Wenn man aber zum andern, dieſe gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten GOttes, in ihrer Beziehung auf die endlichen würklichen Dinge betrachtet: ſo 1) ſind ſie darin den zufälligen Be-

ſchaffenheiten endlicher Dinge ähnlich, daß ſie die Würklichkeit zufälliger Dinge auſſer GOtt vorausſetzen, und wenn alſo dieſe nicht würklich wären, ſo wären jene auch in GOtt nicht würklich, ſondern an deren ſtat von Ewigkeit zu Ewigkeit andere. Z. E. wenn dieſe Welt nicht würklich wäre, ſo würde zwar die Begierde GOttes nach dieſer Welt, welche jetzo ſeinen Rathſchluß über dieſe Welt ausmacht, in ihm ewig würklich geweſen ſeyn; allein ſie würde kein Rathſchluß ſeyn, ſondern es würde ein Rathſchluß über eine andere Welt ewig in GOtt geweſen ſeyn. 2) Sie haben eine hypothetiſche Nothwendigkeit im allerhöchſten Grade. Die zufälligen Beſchaffenheiten endlicher Dinge haben nur höchſtens, die gröſte hypothetiſche Nothwendigkeit, in derjenigen Welt, in welcher ſie würklich ſind. Die gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten GOttes aber haben, die allergröſte hypothetiſche Nothwendigkeit, in dem Zuſammenhange GOttes mit allen möglichen Dingen auſſer GOtt. Folglich enthält das Weſen GOttes, in ſo ferne es die Quelle aller übrigen möglichen Dinge iſt, den hinreichenden Grund, warum, eben dieſe und keine andere gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten GOttes, ewig, beſtändig und unverändert in GOtt würklich ſind. Es iſt demnach klar, daß dieſe gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten GOttes, die innerliche Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit GOttes, nicht aufheben; ſondern daß ihre Veränderlichkeit, in ihrer Beziehung auf die zufälligen Dinge auſſer GOtt, angetroffen werde. Es iſt aber in der Ontologie ſchon erwieſen worden, daß kein Verhältniß ſchlechterdings nothwendig und unveränderlich ſeyn könne. Unterdeſſen wird ein jeder Leſer aus ſeiner Erfahrung erkennen, daß, dieſer Erklärung ohnerachtet, noch viele Dunkelheit und Verwirrung in dieſer Sache übrig bleibe. Wer dieſen Knoten auf eine begreiflichere und leichtere Art auflöſen kan, der wird ohne Zweifel ein groſſes Lob verdienen.

Die

Die Unendlichkeit GOttes.

§. 853.

Die Unendlichkeit GOttes kan, auf eine zweyfache Art, erwieſen werden. Einmal erhellet ſie, aus dem Beweiſe der Würklichkeit GOttes aus der Erfahrung §. 821. Vermöge dieſes Beweiſes iſt GOtt eine nothwendige Subſtanz, ein Ding, welches nicht nur auſſer der Welt würklich iſt, ſondern auch auf eine ſchlechterdings nothwendige Art. Nun iſt das nothwendige Ding zugleich wahrhaftig unendlich §. 193. folglich iſt GOtt eine Subſtanz, welche in der That und auf eine reelle Art unendlich iſt. Zum andern flieſt, die Unendlichkeit GOttes, aus ſeiner allerhöchſten Vollkommenheit. Wenn man einen GOtt glaubt, ſo muß man ſich denſelben als das Ding vorſtellen, welches ſchlechterdings das allervollkommenſte iſt. Folglich hat GOtt nicht nur alle Vollkommenheiten und Realitäten ohne Ausnahme, ſondern auch eine iedwede im allerhöchſten Grade §. 816. 817. Nun kan kein höherer Grad der Realität möglich ſeyn, als derjenige, welcher alle möglichen Realitäten und eine iedwede im höchſten Grade in ſich begreift. Folglich beſitzt GOtt den allergröſten Grad der Realität. In dieſem Grade beſteht die reelle Unendlichkeit §. 191. Folglich iſt GOtt unendlich, oder durchgehends uneingeſchrenkt. Wäre GOtt in irgends einer Abſicht eingeſchrenkt und endlich: ſo müſte er eine Realität oder Vollkommenheit beſitzen, welche noch gröſſer ſeyn könte. Alſo wäre ſie ſo, wie ſie in GOtt wäre, nicht ſchlechterdings die allergröſte in ihrer Art; und es beſäſſe alſo GOtt nicht die ſchlechterdings allergröſten Vollkommenheiten, welches ungereimt iſt §. 817. Wenn man die Unendlichkeit GOttes gehörig denken will, ſo muß man ſie, einmal, ja nicht mit der mathematiſchen Unendlichkeit verwechſeln §. 191. Das hieſſe in der That GOtt beſchimpfen und ungereimt denken, wenn man ihn für ein mathematiſch unendliches Ding halten wolte. Man würde dadurch weiter nichts ſagen,

als: entweder er habe Schranken, man könne ſie aber nicht angeben, oder man wolle dieſelben nicht angeben, oder wir Menſchen könten uns nichts gröſſeres vorſtellen als GOtt iſt, oder er ſey nur in dieſer oder jener Abſicht nicht eingeſchrenkt. Sondern wenn wir uns einen richtigen Begrif von GOttes Unendlichkeit machen wollen, ſo müſſen wir uns ihn ſchlechterdings, als das allervollkommenſte und reelleſte Ding, vorſtellen, welches in keinerley Abſicht eingeſchrenkt iſt, und welches nicht nur alle Vollkommenheiten beſitzt ſondern auch eine iedwede im allerhöchſten Grade, und ohne alle Einſchrenkung. Folglich beſteht, die Unendlichkeit GOttes, in demjenigen Grade der Realität und Vollkommenheit, welcher ſchlechterdings der gröſte iſt. Zum andern würde man viel zu wenig denken, wennn man die Unendlichkeit GOttes blos auf ſeine Dauer einſchrenken wolte, als wenn er blos deswegen das unendliche Ding wäre, weil er ohne Anfang und Ende ewig würklich iſt. Dieſes gehört zwar mit zu der Unendlichkeit GOttes, allein die letztere begreift noch mehr in ſich. Zum dritten würde es ein groſſer Fehler ſeyn, wenn man ſich einen groben ſinlichen Begrif von der Unendlichkeit GOttes machen, und ſich vorſtellen wolte, er ſey deswegen unendlich, weil er keine Grenzen der Ausdehnung, keinen Umfang habe, und in keinen eingeſchrenkten Raum eingeſchloſſen werden könne. GOtt hat gar keine Ausdehnung, wie aus dem Folgenden erhellen wird, und er iſt demohnerachtet wahrhaftig unendlich.

§. 854.

Wenn man ſich die Unendlichkeit GOttes gehörig vorſtellen will, ſo iſt es noch nicht genug, wenn man ihm im Ganzen betrachtet dieſe Vollkommenheit zuſchreibt; ſondern man muß ihm dieſelbe auch, in Abſicht auf alle ſeine innerlichen Vollkommenheiten, beylegen. GOtt iſt nicht nur ein unendliches Ding, ſondern auch eine iedwede ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, Realitäten und Beſtimmungen, ſein Weſen, ein iedwedes ſeiner weſentlichen Stücke, und eine iedwede ſeiner Eigenſchaften, iſt wahrhaftig unendlich und

uneingeſchrenkt. Seine Erkentniß, ſeine Macht, ſeine Weisheit iſt unendlich u. ſ. w. Denn wenn auch nur, eine einzige ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, endlich und eingeſchrenkt wäre: ſo hätte GOtt, in einer gewiſſen Abſicht, eine Einſchrenkung. Da er alſo nicht durchgehends uneingeſchrenkt wäre, ſo wäre er auch nicht das unendliche Ding, weil daſſelbe gar keine Schranken haben muß §. 191. Eben dieſes erhellet, aus dem Begriffe der allerhöchſten Vollkommenheit. GOtt hat nicht nur alle Vollkommenheiten zuſammengenommen, ſondern eine iedwede ſeiner innerlichen Vollkommenheiten iſt auch die allergröſte §. 817. Folglich hat keine ſeiner innerlichen Vollkommenheiten einen Grad ihrer Realität, der noch gröſſer ſeyn könte. In einem ſolchen Grade beſteht die Einſchrenkung §. 191. Folglich iſt keine innerliche Vollkommenheit GOttes eingeſchrenkt, ſondern eine iedwede iſt unendlich. In GOtt iſt demnach eine unendliche Menge unendlicher Vollkommenheiten. Ja, es ſind nicht nur in GOtt gar keine Schranken, ſondern es ſind auch keine in ihm möglich. Denn alle Schranken ſind Verneinungen §. 191. Nun ſind in GOtt keine Verneinungen möglich §. 818. folglich iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß entweder GOtt, oder eine ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, ſolte können eingeſchrenkt werden. Und dadurch unterſcheidet ſich, die göttliche Unendlichkeit, von einer iedweden Unendlichkeit, die man einer Creatur in gewiſſer Abſicht beylegen kan. Geſetzt z. E. dieſe Welt habe gar keine Grenzen der Ausdehnung, ſondern die Reihe der körperlichen Dinge gehe wahrhaftig ohne alles Ende fort: ſo wird deswegen die Welt kein ſolches unendliches Ding, als GOtt iſt. Sie hat alsdenn zwar keine Grenzen der Ausdehnung, allein ſie könte doch dergleichen haben, und alle ihre Theile ſind eingeſchrenkt. Folglich iſt und bleibt die Welt demohnerachtet, ein endliches und eingeſchrenktes Ding. Eben ſo, wenn man annimt, daß die menſchliche Seele ewig lebt: ſo hat ihre Dauer kein Ende, und alſo in dieſer Abſicht keine Schran-

ken. Allein da ſie doch ein Ende nehmen konte, und da ſie in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer eingeſchrenkt iſt, ſo iſt ſie demohnerachtet ein endliches Ding. Es iſt alſo ein Beweis, daß man die wahre göttliche Unendlichkeit ſehr ſchlecht kenne, wenn man diejenigen, welche der Welt die Schranken der Ausdehnung und der Fortdauer abſprechen, beſchuldiget, als legten ſie der Welt eine göttliche Vollkommenheit bey, und machten aus ihr in der That eine Gottheit.

§. 855.

Wir müſſen, die reelle Unendlichkeit aller innerlichen göttlichen Vollkommenheiten, noch genauer unterſuchen. Nemlich keine einzige Realität und Vollkommenheit kan in einem Dinge wahrhaftig unendlich ſeyn, wenn nicht alle übrigen möglichen Realitäten im höchſten Grade mit ihr verbunden, und mit ihr zugleich in eben demſelben Dinge angetroffen werden. Eine iedwede Vollkommenheit muß einen hinreichenden Grund, und ſie muß auch Folgen haben §. 34. 36. Dieſer hinreichende Grund, und dieſe Folgen, müſſen Realitäten und Vollkommenheiten ſeyn §. 133. 134. Folglich gehört es zu der Realität einer Vollkommenheit, daß ſie Realitäten zu ihren Folgen und Gründen habe. In je mehrern und gröſſern Realitäten eine Vollkommenheit alſo zureichend gegründet iſt, und je mehrere und gröſſere Realitäten auf eine zureichende Art aus ihr folgen, deſto reeller iſt ſie. Der allerhöchſte Grad der Realität, das iſt die Unendlichkeit einer Vollkommenheit, kan gar nicht ſtatfinden, wenn ſie nicht in allen übrigen allergröſten Vollkommenheiten zureichend gegründet iſt, und wenn ſie nicht der zureichende Grund aller übrigen allergröſten Vollkommenheiten iſt. Wo der hinreichende Grund iſt, da iſt auch allemal ſeine Folge, und wo die Folge iſt, da iſt auch der zureichende Grund derſelben zugleich vorhanden. Folglich kan keine einzige Vollkommenheit in einem Dinge unendlich ſeyn, wenn nicht zugleich neben ihr alle übrige Vollkommenheiten im höchſten Grade dergeſtalt angetroffen

werden,

werden, daß ſie mit ihr in der gröſten, feſteſten und vollkommenſten Verbindung ſtehen. Es könte demnach keine einzige göttliche Vollkommenheit eine reelle Unendlichkeit in GOtt haben, wenn ſie nicht mit allen übrigen göttlichen Vollkommenheiten zugleich in GOtt angetroffen würde, mit ihnen im höchſten Grade verbunden wäre, und mit ihnen aufs allervollkommenſte zuſammenſtimte. Hieraus erhellet alſo dreyerley. Einmal, wo auch nur eine einzige göttliche Vollkommenheit angetroffen wird, da müſſen alle übrigen zugleich da ſeyn; und dasjenige Ding, welches eine einzige göttliche Vollkommenheit beſitzt, muß ſie ſämtlich beſitzen, und mithin der wahre GOtt ſeyn. Wenn daher erwieſen werden kan, daß Chriſtus auch nur eine einzige göttliche Vollkommenheit, vermöge der Verſicherung der heiligen Schrift, beſitzt: ſo iſt dargethan, daß er der wahre GOtt ſey. Nur muß man ſich hüten, daß man dieſes nicht etwa von einer Vollkommenheit verſtehe, die zwar einer göttlichen Vollkommenheit ähnlich, die aber in der That nicht unendlich iſt. Z. E. wenn man der Welt die Unendlichkeit in Abſicht ihrer Ausdehnung zuſchreibt, ſo iſt dieſelbe keine göttliche Unendlichkeit. Und da man alſo dadurch der Welt in der That keine göttliche Vollkommenheit zuſchreibt: ſo kan auch daraus nicht geſchloſſen werden, daß man ihr alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten beylegen, und ſie als eine Gottheit anſehen müſſe. Zum andern, ein Ding, in welchem alle Vollkommenheiten angetroffen werden, hat auch die allergröſten Vollkommenheiten; denn alle Vollkommenheiten faſſen auch die allergröſten in ſich. Wenn ein Ding zwar alle Vollkommenheiten, aber nicht die gröſten, beſäſſe, ſo fehlten ihm die höhern Grade der Vollkommenheiten. Da nun dieſe Grade auch Vollkommenheiten ſind, ſo müſte ein ſolches Ding alle Vollkommenheiten beſitzen, und es müſten ihm zugleich viele fehlen, und das iſt ein offenbarer Widerſpruch. Zum dritten wird dasjenige beſtätiget, was ich §. 831. bemerkt habe, nemlich daß eine iedwede innerliche Vollkommenheit GOttes, als

das

das Weſen GOttes, angeſehen werden kan. Denn da ich jetzo erwieſen habe, daß keine Vollkommenheit unendlich ſeyn könne, wenn ſie nicht den hinreichenden Grund aller übrigen höchſten Vollkommenheiten enthält, aus dem hinreichenden Grunde aber ſeine Folge kan hergeleitet werden: ſo kan eine iedwede innerliche Vollkommenheit GOttes, als die erſte Quelle aller übrigen Vollkommenheiten in GOtt, angeſehen werden. Da nun dieſe erſte Quelle das Weſen GOttes iſt, ſo flieſt es aus der Unendlichkeit GOttes, daß eine iedwede innerliche göttliche Vollkommenheit ſein Weſen ſey.

§. 856.

Um unſern Begrif von der Unendlichkeit GOttes, ſo weit es unſerm eingeſchrenkten Verſtande möglich iſt, vollends zu vollenden: ſo müſſen wir noch bemerken, daß in GOtt alles, alle innerliche Realitäten, die in ihm möglich ſind, auf einmal und zugleich würklich ſind: denn ſo iſt das unendliche Ding beſchaffen §. 194. GOtt wird nicht etwa nach und nach dasjenige würklich, was er ſeyn kan; ſondern ſeine Würklichkeit iſt beſtändig ſeinem unendlichen Weſen gleich, ſeine Würklichkeit iſt die Erfüllung ſeines ganzen Weſens, und alles was durch ſein Weſen in ihm möglich iſt, das iſt beſtändig in ihm auf einmal da. Und auch in dieſem Stücke iſt der unendliche GOtt unendlich verſchieden, von allen endlichen Dingen, denen in dieſer oder jener Abſicht eine Unendlichkeit beygelegt wird. Geſetzt, dieſe Welt ſey ihrer Ausdehnung und Dauer nach unendlich, ſo wird ſie doch nur nach und nach dasjenige würklich, was ſie ſeyn kan. Sie iſt in keinem Augenblicke ihrer Dauer alles in der That, was ſie ſeyn kan, und ihre Würklichkeit iſt niemals ſo gros, als ihr Weſen. Das Weſen der Welt iſt ein Plan, der nur nach und nach ausgeführt wird, und es iſt kein Zeitpunct möglich, in welchem er ganz ausgeführt wäre. Bey GOtt aber verhält es ſich ganz anders. Sein Weſen iſt ein Plan, welcher durchaus in allen Puncten erfült iſt. Er wird nicht nach und nach ausgeführt.

Son-

Sondern alles in GOtt iſt auf einmal da. Wir haben ſchon erwieſen, daß wir bey GOtt, von der Möglichkeit auf die Würklichkeit, ſchlieſſen können §. 834. Bey der beſten Welt kan man einen ähnlichen Schluß machen, aber auf eine ſehr verſchiedene Art. Es iſt wahr, in der beſten Welt iſt alles Reelle und Vollkommene würklich, was nur irgends in einem endlichen Dinge möglich iſt. Wenn man alſo erweiſen kan, daß in der beſten Welt etwas möglich iſt, ſo muß es auch irgends zu einer Zeit in ihr würklich ſeyn oder werden. Allein daraus folgt nur, daß die beſte Welt nach und nach werden muß, was ſie ſeyn kan. Sie iſt alſo, in keinem Puncte ihrer Dauer, die ganze beſte Welt. Allein, die Möglichkeit einer Vollkommenheit in GOtt, iſt mit ihrer Würklichkeit zugleich da. Er wird alſo nicht nach und nach das allervollkommenſte Ding, ſondern er iſt beſtändig in der That daſſelbe Ding; er iſt in einem iedweden Augenblicke, in welchem eine Creatur an ihn denken kan, der ganze GOtt, das ganze allervollkommenſte Ding. Von einem endlichen würklichen Dinge kan man, in allen Augenblicken ſeiner Dauer, ſagen, daß es in einer Abſicht würklich, und in einer andern zu gleicher Zeit nicht würklich ſey. GOtt iſt aber, im ſtrengſten Verſtande, beſtändig würklich. Es iſt keine Abſicht möglich, in welcher wir von ihm ſagen könten, daß er nicht würklich ſey. Und alſo iſt ſeine Würklichkeit eben ſo unendlich, als ſein Weſen, und als irgends eine andere ſeiner innerlichen Vollkommenheiten ſeyn kan.

Die Ewigkeit GOttes.

§. 857.

Bey der Ewigkeit GOttes iſt es das ſchwerſte, daß man ſich die unendliche Fortdauer GOttes, nicht als eine unendliche Zeit vorſtelle. Zu dem Ende wollen wir erſt vorläufig unterſuchen: ob man ſagen könne, daß GOtt in der Zeit würklich ſey, und in einer Zeit fortdaure? Um dieſe Frage gründlich zu entſcheiden, müſſen wir Folgendes bemerken: 1) in GOtt ſelbſt, in dem ganzen Umfange der

Gottheit, und in der ganzen Strecke ſeiner Fortdauer, iſt gar keine Zeit; und wenn auſſer GOtt gar keine zufälligen Dinge vorhanden wären, ſo würde überall gar keine Zeit ſeyn und angetroffen werden. Denn die Zeit beſteht in der Ordnung der Dinge, die nach einander würklich ſind, und auf einander folgen §. 183. Wo alſo keine Reihe ſolcher Dinge würklich iſt, die auf einander folgen, da iſt auch keine Zeit möglich und würklich. Nun iſt GOtt, vermöge ſeiner Unendlichkeit, alles auf einmal und zugleich würklich, was er innerlich ſeyn kan §. 856. Folglich iſt in GOtt nichts ſpäter oder eher würklich als das andere, nichts folgt auf etwas anders, oder geht vor ihm her, ſondern alles iſt auf einmal da. Es iſt demnach ſchlechterdings unmöglich, daß in GOtt ſelbſt eine Zeit ſolte können angetroffen werden. Kein Gedanke in dem göttlichen Verſtande folgt auf den andern, keine Begierde und Neigung auf die andere; ſondern er iſt alles, was er iſt, geſtern und heute, und derſelbe auch in Ewigkeit. Uns Menſchen iſt es freylich unmöglich, eine Fordauer ohne Zeit zu gedenken; weil alle unſere Erfahrungsbegriffe, die wir von der Fortdauer der Dinge haben, den Begrif von einer Zeitfolge in ſich ſchlieſſen. Man kan daher auch nicht anders als von GOtt dergeſtalt reden, daß die Redensarten ſich auf die Zeit beziehen. Man kan nicht anders als ſagen: was GOtt von Ewigkeit her geweſen, das iſt er noch jetzt, und wird es Morgen und in alle Ewigkeit bleiben. Allein aus unſerer Art zu denken folgt nicht, daß in GOtt ſelbſt eine Zeit ſeyn müſſe. Es folgt nur daraus ſo viel, daß wir nicht vermögend ſind, uns von der Fortdauer GOttes, in ſo ferne ſie keine Zeitfolge in ſich enthält, einen bejahenden und reellen Begrif zu machen. 2) Da auſſer GOtt, in der Welt, eine Zeit würklich iſt; ſo kan er auch nicht dergeſtalt in der auſſer ihm befindlichen Zeit würklich ſeyn, daß er in die Reihe der auf einander folgenden Dinge, in deren Ordnung die Zeit beſteht, als ein Theil gehöre. Denn widrigenfals müſte er entweder auf andere Dinge folgen, und

und ſo hätte er einen Anfang gehabt; oder es müſten andere Dinge auf ihn folgen, und alsdenn müſte er ein Ende nehmen: beydes aber iſt ſchlechterdings unmöglich §. 848. Wenn man alſo ſagt: GOtt iſt geſtern, oder in der vorigen Zeit, geweſen; ſo muß man es nicht ſo verſtehen, als wenn die Dinge, die heute würklich ſind, auf ihn folgten. Und wenn man ſagt: GOtt wird künftig ſeyn; ſo muß man es nicht ſo verſtehen, als wenn die vergangenen und gegenwärtigen Dinge vor ihm würklich geweſen wären. 3) GOtt iſt ein immerwährendes Ding §. 231. Weil er nicht entſtanden iſt, ſo iſt er zugleich mit allen vergangenen Dingen, und alſo mit der ganzen vergangenen Zeit, da geweſen. Und da er nicht vergehen kan, ſo iſt er nicht nur mit der gegenwärtigen Zeit, und mit allen gegenwärtigen Dingen, zugleich würklich; ſondern er wird auch in allen zukünftigen Zeiten, und mit allen zukünftigen Dingen, zugleich würklich ſeyn. Und in dieſem Verſtande kan man ſagen, GOtt iſt in allen Zeiten würklich. Neben ihm und auſſer ihm flieſt, der ganze Strom der Zeit, ſamt allen Dingen, die auf einander folgen, dergeſtalt vorbey, daß er ſelbſt mit dieſem Strome nicht fortgeriſſen wird. Er ſelbſt bleibt immer einerley und eben daſſelbe unveränderliche Ding, in welchem nichts auf das andere folgt.

§. 858.

GOtt iſt, auf eine nothwendige und unendliche Art, würklich und immerwährend §. 857. Folglich kan ſeine Würklichkeit weder einen Anfang noch ein Ende haben. Durch den Anfang bekomt, die Würklichkeit eines Dinges, eine Einſchrenkung und Grenze von vorne her; und durch das Ende bekomt ſie, eine Grenze von hinten her. Wenn alſo, die Würklichkeit und Fortdauer GOttes, einen Anfang und ein Ende hätte: ſo wäre ſie eingeſchrenkt, und alſo wäre die Würklichkeit GOttes nicht in der That und auf eine reelle Art unendlich, und das iſt ungereimt. Ja, wenn ein Ding einen Anfang nimt, ſo entſteht es; und wenn es ein Ende nimt, ſo vergeht es §. 228. 175. Nun iſt es

ſchlech-

ſchlechterdings unmöglich, daß GOtt entſtehe oder vergehe §. 848. Folglich iſt GOtt nicht nur, ohne Anfang und Ende, würklich; ſondern es iſt auch ſchlechterdings unmöglich, daß ſeine Fortdauer ſolte können einen Anfang genommen haben, oder daß ſie ein Ende ſolte nehmen können. Die Fortdauer ohne Anfang und Ende heiſt die Ewigkeit §. 231. folglich iſt GOtt ewig, und die Ewigkeit iſt eine Vollkommenheit, welche ihm in Abſicht ſeiner Würklichkeit zukomt, und zu der Unendlichkeit derſelben gerechnet werden muß. Denn da, alle ſeine innerlichen Vollkommenheiten, unendlich ſind §. 854. ſo muß auch ſeine Würklichkeit und Fortdauer, weil ſie eine innerliche Beſtimmung GOttes iſt, die allergröſte unumſchrenkte und auf eine reelle Art unendliche Würklichkeit ſeyn; und das könte ſie ſchlechterdings nicht ſeyn, wenn ſie nicht ewig wäre.

§. 859.

Wenn man ſich, einen GOtt anſtändigen Begrif, von ſeiner Ewigkeit machen will: ſo iſt es noch nicht genung, wenn man ſich dieſelbe bloß als eine Fortdauer ohne Anfang und Ende vorſtelt; denn es kan die Frage aufgeworfen werden, ob nicht auch ein endliches Ding eine ſolche Ewigkeit haben könne? Und wenn man dieſe Frage bejahet, ſo kan dieſe Ewigkeit keine göttliche Vollkommenheit ſeyn; ſondern es muß noch mehr dazu kommen, wenn ſie eine göttliche Vollkommenheit werden ſoll. Nemlich, wenn man annehmen wolte, welches aber hier nicht entſchieden werden kan, daß ein endliches Ding, z. E. die Welt keinen Anfang und kein Ende ihrer Würklichkeit habe, und alſo ewig ſey: ſo würde doch eine ſolche Ewigkeit, von der Ewigkeit GOttes, oder von einer Ewigkeit, die eine göttliche Vollkommenheit iſt, ſehr unterſchieden ſeyn, nemlich auf eine vierfache Weiſe. 1) Die ewige Dauer eines endlichen Dinges würde beſtändigen Abänderungen, die auf einander in einer ununterbrochenen Reihe folgen, unterworfen ſeyn. Kein endliches Ding, wenn es würklich iſt, kan auch nur zwey Augenblicke hinter einander eben daſſelbe Ding ſeyn, ſon-

dern

dern es wird immer etwas anderes und anderes. Die Ewigkeit eines endlichen Dinges würde alſo, eine ununterbrochene Reihe auf einander folgender Abänderungen, in ſich begreifen, die aber keinen Anfang genommen, und welche auch kein Ende nehmen würde. Allein die Ewigkeit GOttes ſchließt, keine Reihe auf einander folgender Beſtimmungen, in ſich §, 857. 232. GOtt bleibt, in Abſicht ſeiner innerlichen Beſtimmungen, beſtändig einerley und eben derſelbe, durch die ganze unermeßliche Strecke der Ewigkeit. 2) Die Ewigkeit eines endlichen Dinges ſagt allerdings, daß es keinen Anfang und kein Ende habe. Aber demohnerachtet könte, ein ewiges endliches Ding, nicht ewig ſeyn, und alſo ſo wol einen Anfang haben, als auch ein Ende: denn weil das endliche Ding auch zufällig iſt, ſo iſt das Gegentheil ſeiner Würklichkeit auch an und vor ſich betrachtet möglich. Die Ewigkeit GOttes aber beſteht nicht nur darin, daß er würklich keinen Anfang und kein Ende hat; ſondern daß es auch ſchlechterdings unmöglich iſt, daß er einen Anfang und ein Ende ſolte haben können. 3) Die Ewigkeit eines endlichen Dinges iſt eine ſolche Fortdauer deſſelben, welche zwar von vorne und von hinten keine Einſchrenkung hat, die aber in allen ihren übrigen Theilen endlich und eingeſchrenkt iſt. Man ſtelle ſich die Fortdauer eines endlichen Dinges als eine Linie vor, welche daſſelbe Ding während ſeiner Fortdauer durchläuft: iſt dieſes Ding ewig, ſo hat dieſe Linie weder einen Anfangspunct noch einen Endpunct, und iſt alſo in dieſer Abſicht unendlich. Allein in allen übrigen Puncten dieſer Linie iſt dieſes Ding nur eines Theils würklich, und hat in keinem dieſer Puncte eine wahrhaftig unendliche Würklichkeit. Allein, bey der Ewigkeit GOttes, verhält es ſich ganz anders. In einem iedweden Puncte dieſer Linie iſt, der ganze unendliche GOtt, auf einmal würklich. Die ewige Dauer eines endlichen Dinges iſt alſo niemals eine unendliche Würklichkeit deſſelben, allein die Ewigkeit GOttes iſt beſtändig eine wahrhaftig unendliche Würklichkeit deſſelben. Folglich

lich iſt 4) die Ewigkeit eines endlichen Dinges nichts anders, als eine mathematiſch unendliche Zeit, welche in allen ihren Augenblicken eingeſchrenkt iſt, indem das ewige endliche Ding in keinem derſelben alles auf einmal iſt, was es ſeyn kan. GOttes Ewigkeit aber iſt gar keine Zeit, und kan nicht einmal eine unendliche Zeit genent werden §. 857. Hieraus iſt offenbar, daß, wenn ein Weltweiſer, der Welt oder einem andern endlichen Dinge, die Ewigkeit zuſchreibt, er zwar vielleicht irren könne; allein es würde einen groſſen Mangel der Scharfſinnigkeit verrathen, wenn man ihm ſchuld geben wolte, als lege er demſelben eine göttliche Vollkommenheit bey.

Die Allmacht GOttes.

§. 860.

GOtt iſt ein vor ſich beſtehendes Ding, oder eine Subſtanz. Man könte dieſes zwar ohne Beweis annehmen, vermöge des erſten Begrifs, den ſich ein iedweder von GOtt machen muß, wenn er nicht in der That ein Atheiſt ſeyn will §. 814. allein es iſt gut, wenn wir uns davon durch einen ordentlichen Beweis überzeugen. Und der kan, auf eine doppelte Art, geführt werden. Einmal, aus dem Beweiſe der Würklichkeit GOttes aus der Erfahrung. Vermöge dieſes Beweiſes iſt die Welt, als eine Würkung einer würkenden Urſach auſſer ſich, würklich. GOtt iſt alſo die würkende Urſach der Welt. Alle würkende Urſachen ſind Subſtanzen §. 244. Folglich iſt GOtt eine Subſtanz. Zum andern erhellet eben dieſes, aus dem Begriffe des allervollkommenſten Dinges. Kein Accidenz, und wenn es auch das allervollkommenſte in ſeiner Art ſeyn ſolte, kan das allervollkommenſte Ding ſeyn. Die thätige geſchäftige und würkſame Kraft iſt unleugbar eine Realität, und kein Accidenz hat dieſe Realität Wenn alſo GOtt ein Accidenz wäre, ſo könte er unmöglich das allervollkommenſte Ding ſeyn. Folglich erfodert es die allerhöchſte Vollkommenheit GOttes, daß er vor ſich beſtehe, und eine Subſtanz ſey.

Nun haben alle Subſtanzen eine thätige Kraft, oder ſie beſtehen vielmehr in einer ſolchen regen und geſchäftigen Kraft §. 159. Folglich iſt GOtt ein thätiges geſchäftiges und würkſames Ding, oder eine Kraft im ſtrengſten Verſtande. Dieſe Kraft iſt das Subject, in welchem alle übrige göttliche Vollkommenheiten würklich ſind, und das ſind die Accidenzien dieſer unendlichen Subſtanz und Kraft, welche der wahre GOtt iſt. Es tragen zwar einige Bedenken zu ſagen, daß GOtt Accidenzien habe, weil ſie die Accidenzien mit den zufälligen Beſchaffenheiten verwechſeln, dergleichen GOtt unmöglich haben kan. Allein wir wollen uns mit niemanden, über das Wort, ſtreiten. Wir haben die Accidenzien in der Ontologie dergeſtalt erklärt, daß das Weſen, die weſentlichen Stücke, die Eigenſchaften, und alle Realitäten, ja alles was keine Subſtanz iſt, Accidenzien genent werden können. Und nach dieſer Erklärung verurſacht das Wort Accidenz, wenn man es von GOtt braucht, gar keine Schwierigkeit. Nur muß man ſich hüten, daß man nicht denke, ein Accidenz einer Sache ſey allemal veränderlich, und käme derſelben nicht nothwendig zu.

§. 861.

Da das Vermögen zu handeln das Weſen einer Subſtanz iſt, oder die Subſtanz, in ſo ferne ſie als möglich betrachtet wird, und die Kraft im engern Verſtande die würkliche Subſtanz iſt §. 173. ſo muß man ſich, wenn man ſich von der göttlichen Subſtanz, oder von GOtt, in ſo ferne er eine Subſtanz iſt, einen richtigen Begrif machen will, die Gottheit folgendergeſtalt vorſtellen. Das Weſen GOttes iſt das unendliche Vermögen, oder die allervollkommenſte, gröſte und uneingeſchrenkte Möglichkeit zu handeln; und der würkliche GOtt, oder GOtt ſeiner Würklichkeit nach betrachtet, iſt diejenige Kraft, diejenige würkſame thätige und geſchäftige Kraft, welche die allergröſte allervollkommenſte und unendliche Kraft iſt. Die Kraft GOttes hat alſo, eine dreyfache Eigenſchaft. 1) Weil ſie unendlich iſt, ſo iſt ſie alles würklich auf einmal, ihren innerlichen Beſtimmungen

nach, was ſie ſeyn kan §. 856. Folglich beſteht ſie, in einer beſtändigen unendlichen Geſchäftigkeit und Thätigkeit. GOtt hat kein bloſſes Vermögen, welches nicht zugleich eine eigentlich ſo genante Kraft r o e. Die endlichen Subſtanzen, z. E. wir Menſchen, haven viele Vermögen, welche keine thätigen Kräfte ſind. Unſer Verſtand iſt in der Kindheit ein bloſſes Vermögen, welches mit der Zeit erſt eine Kraft wird, und ſo ofte wir nicht würklich deutlich denken, ſo ofte iſt unſer Verſtand nichts weiter, als eine Möglichkeit deutlich zu denken. Bey GOtt verhält es ſich ganz anders. Er hat kein bloſſes Vermögen. Alle ſeine Vermögen ſind zugleich Kräfte, und ſein ganzes unendliches Vermögen iſt, durch ſeine unendliche Kraft, von Ewigkeit zu Ewigkeit ohne Zeitfolge und Abänderung erfüllt, was die innerlichen Beſtimmungen deſſelben betrift. 2) Die Kraft GOttes iſt die allerreelleſte und vollkommenſte Kraft, weil ſie unendlich iſt. Nun iſt eine Kraft der hinreichende Grund der Würklichkeit der Accidenzien, welche insgeſamt entweder Realitäten oder Verneinungen ſind. §. 48. 158. Folglich würkt eine Kraft entweder Realitäten, oder Verneinungen. In ſo ferne eine Kraft Verneinungen würkt, in ſo ferne iſt ſie der Grund derſelben, und ſie iſt alſo in ſo ferne eine Verneinung §. 134. und unvollkommen. Da nun die allerreelleſte und vollkommenſte Kraft, gar keine Verneinungen und Unvollkommenheiten, haben kan §. 818; ſo kan ſie auch, keine Verneinungen und Unvollkommenheiten, würken. Folglich iſt es, um der allerhöchſten Vollkommenheit der Kraft GOttes willen, unmöglich, daß ſie Unvollkommenheiten würken ſolte. In ſo ferne eine Kraft Verneinungen würkt, in ſo ferne iſt in ihr allemal ein Mangel einer gröſſern Realität, wodurch ſie vermögend geweſen wäre, die entgegengeſetzte Realität derſelben zu würken. 3) Weil die Kraft GOttes unendlich iſt, ſo iſt ſie auch ſchlechterdings die gröſte Kraft, die möglich iſt. Da nun eine Kraft um ſo viel gröſſer iſt, je mehrere und gröſſere reelle Accidenzien ſie würkt §. 160. ſo muß die allergröſte Kraft

ver-

vermögend ſeyn, alle möglichen reellen Accidenzien zu würken, auch die allergröſten. Folglich iſt die göttliche Kraft diejenige Kraft, welche zureicht, alle mögliche reelle Accidenzien zur Würklichkeit zu bringen. In ſo ferne eine Kraft Verneinungen würkt, in ſo ferne mangelt ihr eine Realität, und ſie iſt alſo kleiner, als wenn ſie keine Verneinungen würkte. Wenn man alſo ſagt: GOtt könne keine Verneinung, keine Unvollkommenheit, keine Sünde, keine böſe Handlung thun: ſo ſcheint es den Worten nach, als ſchreibe man ihm ein Unvermögen und eine Kraft zu, die noch gröſſer ſeyn könte. Allein man thut gerade das Gegentheil. Subſtanzen, welche nicht die gröſte Kraft haben, können eben, ihres Unvermögens wegen, böſes thun. Folglich hat eine Subſtanz eben deswegen die allergröſte Kraft, weil ſie nichts böſes thun kan. Dieſes Scheinunvermögen iſt ein wahres und reelles Vermögen.

§. 862.

Die allergröſte unendliche und allervollkommenſte Kraft GOttes iſt dasjenige, was man die Allmacht nent. Es wird nemlich eine iedwede Kraft eine **Macht** genant, in ſo ferne ſie zureichend iſt, etwas Reelles zu würken; und in ſo ferne eine Kraft nicht zureichend iſt, eine Realität zu würken, in ſo ferne iſt ſie ohnmächtig. In ſo ferne alſo eine Kraft Verneinungen und Unvollkommenheiten würkt, in ſo ferne iſt ſie eine wahre Ohnmacht. Die **Allmacht** iſt die Kraft, welche zureichend iſt, alle mögliche reelle Accidenzien zur Würklichkeit zu bringen. Da nun, die allerhöchſte Kraft GOttes, eine ſolche Kraft iſt §. 861. ſo iſt ſeine Kraft eine allmächtige Kraft, und GOtt ſelbſt iſt ein allmächtiger GOtt. Die Allmacht iſt nicht etwa ein bloſſes Vermögen in GOtt, ſondern ſie beſteht in einer thätigen und würkſamen Kraft, welche beſtändig ohne Abänderung, von Ewigkeit zu Ewigkeit, in der allergröſten und unendlichen Anſtrengung beſteht, und alſo beſtändig alle möglichen reellen Accidenzien im höchſten Grade würkt. Vermöge des Vorhergehenden iſt es, ein nichtswürdiger

Einwurf, wider die Allmacht GOttes, wenn man ſagt: weil GOtt nicht ſündigen könne, ſo könne er nicht alles, und er ſey alſo nicht allmächtig. Denn in ſo ferne die Sünde eine Sünde iſt, in ſo ferne iſt ſie was verneinendes und unvollkommenes; und es rührt alſo von der Ohnmacht vernünftig freyer Geſchöpfe her, daß ſie ſündigen können. GOtt kan alſo nicht nur nicht ſündigen, weil ſein Wille vollkommen heilig iſt, wie unten erwieſen werden wird; ſondern er kan auch deswegen nicht ſündigen, weil er allmächtig iſt. Wenn man die Allmacht durch eine Kraft erklärt, welche alles Mögliche würklich machen kan: ſo kan man freylich, in eine groſſe Schwierigkeit, gerathen. Denn da die Sünde etwas Mögliches iſt, ſo muß man entweder ſagen, GOtt kan ſündigen, oder er kan nicht allmächtig ſeyn. Allein ich habe gezeigt, daß die Allmacht in der Kraft beſtehe, welche alle mögliche reelle Accidenzien würken kan. Da nun die Sünde, in ſo ferne ſie Sünde iſt, kein reelles Accidenz iſt: ſo wird die Allmacht GOttes dadurch gar nicht eingeſchrenkt, daß GOtt nicht ſündigen kan.

§. 863.

Wenn man ſich einen rechten Begrif von der Allmacht GOttes machen will, ſo iſt es nöthig, das Verzeichniß aller möglichen Dinge durchzulaufen, über welche ſich die Allmacht erſtreckt. Und da kan man ſo ſchlieſſen: eine Subſtanz würkt, durch ihre Kraft, entweder in ſich ſelbſt Accidenzien, oder auſſer ſich, in andern Subſtanzen. Folglich würkt GOtt, vermöge ſeiner Allmacht, erſtlich in ſich ſelbſt, alle ſeine göttlichen Vollkommenheiten, welche als Accidenzien in ihm würklich ſind. Denn da kein Accidenz würklich ſeyn kan, als durch eine Kraft §. 158. ſo müſſen auch die göttlichen Accidenzien, ſeine geſamte unendliche und allervollkommenſte Würklichkeit, durch eine Kraft gewürkt werden. Und das iſt die göttliche Kraft oder Allmacht ſelbſt; weil widrigenfals, der hinreichende Grund ſeiner Würklichkeit, nicht in ihm ſelbſt angetroffen würde. Nun ſind in GOtt alle möglichen reellen Accidenzien, und

die allergröſten, beſtändig von Ewigkeit zu Ewigkeit würklich. Folglich iſt in GOtt von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne alle Abwechſelung und Abänderung, eine ſolche Anſtrengung ſeiner göttlichen Kraft vorhanden, wodurch alle möglichen reellen Accidenzien im höchſten Grade in ihm gewürkt, und bey ihrer Würklichkeit ununterbrochen erhalten werden. Wenn demnach GOtt auch auſſer ſich gar nichts würkte, ſo würde er demohnerachtet würklich allmächtig ſeyn. Die meiſten machen ſich, von der Allmacht GOttes, einen doppelten falſchen Begrif. Einmal ſtellen ſie ſich dieſelbe als ein Vermögen vor, alles Mögliche auſſer GOtt zur Würklichkeit zu bringen. Und durch dieſen falſchen Begrif wird, die Würkung der Accidenzien in GOtt ſelbſt, von den Gegenſtänden ſeiner Allmacht mit Unrecht ausgeſchloſſen. Zum andern ſtelt man ſich, die Allmacht GOttes, als ein Vermögen vor, durch welches GOtt zwar alles Mögliche thun könne, allein er brauche niemals die ganze Stärke ſeiner allmächtigen Kraft. Aber alsdenn wäre in GOtt eine bloſſe Möglichkeit, die niemals zur Würklichkeit gebracht würde, und das iſt ungereimt. Nach meinem Begriffe im Gegentheil muß man zwar einräumen, daß GOtt auſſer ſich nicht alles Mögliche würklich mache; allein demohnerachtet beſteht, ſeine Allmacht, in einer würklichen unendlichen Thätigkeit, indem er ſeine unendliche Würklichkeit in ſich ſelbſt würkt, ſeine unendliche Allwiſſenheit, ſeine Rathſchlüſſe, und was man alles zu ſeinen eigenen würklichen Accidenzien rechnen kan.

§. 864.

Zum andern iſt GOtt, vermöge ſeiner Allmacht, auch im Stande, auſſer ſich Realitäten zu würken, welche in ihm nicht würklich ſind, ſondern in endlichen Subſtanzen auſſer ihm. Denn da er, vermöge des Beweiſes ſeiner Würklichkeit aus der Erfahrung, die würkende Urſach dieſer Welt iſt, die würkende Urſach aber ihre Würkung durch ihre Kraft würkt §. 244. ſo hat GOtt, durch ſeine allmächtige Kraft, auſſer ſich etwas gewürkt; und folglich beſitzt er

ſo viel Stärke und Macht, als nöthig iſt, um auſſer ſich Dinge zur Würklichkeit zu bringen, und zwar beſitzt er dieſe Macht im allerhöchſten Grade. Folglich kan GOtt, durch ſeine Allmacht, 1) alle endliche Subſtanzen auſſer ſich zur Würklichkeit bringen. Eine endliche und zufällige Subſtanz kan, wie ein zufälliges Ding überhaupt, nicht anders würklich ſeyn, als eine Würkung einer würkenden Urſach, die auſſer ihr befindlich iſt §. 253. welche würkende Urſach endlich GOtt iſt §. 318. Folglich kan eine zufällige Subſtanz entweder gar nicht würklich ſeyn, und iſt alſo ein Unding, oder GOtt muß ſie durch ſeine Allmacht würklich machen können. Folglich kan GOtt, durch ſeine Allmacht, alle mögliche endliche Subſtanzen, alle endliche Geiſter, und wie ſie Namen haben mögen, würklich machen. Ja da, die Würklichkeit einer endlichen Subſtanz, ein reelles Accidenz iſt, GOtt aber durch ſeine Allmacht alle reellen Accidenzien würken kan §. 862. ſo kan er auch, alle endliche Subſtanzen, würklich machen. Das will nicht ſo viel ſagen, als wenn er alle möglichen endlichen Subſtanzen zuſammengenommen würklich machen könte:, denn das iſt unmöglich, weil ſonſt alle mögliche Welten zuſammen auf einmal, oder nach und nach, würklich werden müſten. Sondern es heiſt nur ſo viel: wenn man eine iedwede mögliche endliche Subſtanz mit der Macht GOttes vergleicht, ſo iſt keine darunter ein Werk, welches die Allmacht überſtiege, und für GOtt zu ſchwer ſeyn ſolte. In dieſem Stücke iſt die Macht GOttes unendlich weit, über die Macht aller Creaturen, erhoben. Keine endliche Subſtanz, und wenn ſie auch noch ſo viel Stärke haben ſolte, kan auſſer ſich Subſtanzen würken, ſondern nur Accidenzien in Subſtanzen, die ſchon würklich ſind. 2) GOtt kan durch ſeine Allmacht, alle reelle Accidenzien auſſer ſich, würklich machen, auch die gröſten und ſchwerſten; weil er, durch ſeine Allmacht, alle reelle Accidenzien ohne Ausnahme würken kan §. 862. Ja, wer das ſchwerere kan, der kan auch ohnfehlbar das leichtere. Nun iſt es unleugbar

ſchwe-

ſchwerer, eine Subſtanz zu würken, als ein reelles Accidenz in einer ſchon würklichen Subſtanz. Folglich muß auch GOtt, durch ſeine Allmacht, alle reelle Accidenzien auſſer ſich würken können. 3) GOtt kan, durch ſeine Allmacht, alle mögliche Welten würklich machen. Alle mögliche endliche Subſtanzen machen, alle mögliche Welten, aus. Da nun die Allmacht GOttes, alle mögliche endliche Subſtanzen, würklich machen kan: ſo erſtreckt ſich, ſeine Allmacht, auch über alle mögliche Welten. Folglich kan er eben ſo wol die beſte unter allen möglichen Welten, als auch die unvollkommenſte, und eine iedwede andere Welt würklich machen §. 426. Da es aber unmöglich iſt, daß mehrere Welten zugleich, oder nach und nach, ſolten würklich werden können §. 334. ſo iſt es auch unmöglich, daß GOtt, durch ſeine Allmacht, mehrere oder alle Welten zuſammen ſolte würklich machen können. Es heiſt nur ſo viel: wenn man eine iedwede mögliche Welt, mit der Allmacht GOttes, vergleicht, ſo überſteigt keine derſelben die Macht GOttes. 4) Die Wunderwerke und übernatürlichen Begebenheiten, ſind möglich und etwas reelles §. 415. Folglich kan GOtt, durch ſeine Allmacht, übernatürliche Dinge und Wunderwerke verrichten §. 862. Und da keine endliche Subſtanz, übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke, thun kan §. 413. 414. ſo iſt GOtt, nach dem Ausſpruche der heiligen Schrift, derjenige, der allein Wunder thut. So weit erſtreckt ſich, der Würkungskreis der göttlichen Allmacht! Wer kan, der Anzahl der möglichen Dinge in und auſſer GOtt, Schranken ſetzen? oder dieſe Schranken ſich nur als möglich vorſtellen? Die Macht GOttes iſt alſo wahrhaftig unendlich und unumſchrenkt.

§. 865.

Man weiß ſelbſt nicht, was man dazu ſagen ſoll, daß manche Leute ſich von der Allmacht GOttes einen ſolchen Begrif machen, als könne er, vermöge derſelben, unmögliche Dinge möglich und würklich machen. Wenn man dieſen verworrenen Gedanken recht beurtheilen will, ſo muß man

das ſchlechterdings unmögliche von demjenigen unterſcheiden, was zwar an ſich möglich, aber in gewiſſer Abſicht unmöglich iſt. Erſtlich iſt es höchſt ungereimt zu ſagen, daß, durch die Allmacht GOttes, ſchlechterdings unmögliche Dinge ſolten können möglich und würklich gemacht werden. Was ſchlechterdings unmöglich iſt, das iſt Nichts, und wer alſo ſchlechterdings unmögliche Dinge würklich machen könte, der könte in der That nichts. Dasjenige iſt eben innerlich unmöglich, was gar nicht, und alſo auch nicht durch die göttliche Allmacht ſeyn kan. Diejenigen, welche glauben, daß dadurch die göttliche Allmacht Schranken bekomme, wenn man annimt, daß er nichts ſchlechterdings Unmögliches könne; die müſſen ſich nothwendig, auf eine lächerliche Art, das Nichts, das ſchlechterdings Unmögliche, als Etwas oder als etwas Reelles vorſtellen: ſonſt könten ſie unmöglich auf den albern Einfall gerathen, als wenn die Allmacht keine Allmacht ſeyn könte, wenn ſie nicht ſchlechterdings unmögliche Dinge würklich machen könte. Es iſt demnach ungereimt, wenn man, ehe man die innerliche Möglichkeit einer Sache aus andern Gründen erkant hat, an die Allmacht GOttes appellirt, und deswegen, weil GOtt allmächtig iſt, ſchlieſt, daß eine ſolche Sache möglich ſey, und würklich werden könne. Z. E. einige haben deswegen, weil GOtt allmächtig iſt, angenommen, daß die Materie denken könne, weil GOtt durch ſeine Allmacht der Materie das Vermögen zu denken geben könne, es möge nun möglich oder unmöglich ſeyn, daß eine Materie denken könne. Allein, wenn das Denken dem Weſen der Materie widerſpricht, ſo kan auch GOtt durch ſeine Allmacht der Materie, das Vermögen zu denken, nicht geben. Aber mit denen Dingen verhält es ſich, zum andern, ganz anders, die uns Menſchen nur unmöglich zu ſeyn ſcheinen, deren Möglichkeit wir nicht begreifen können, und die uns und allen endlichen Dingen unmöglich ſind, oder welche weder durch unſere, noch anderer endlichen Dinge, Kräfte, würklich gemacht werden können. Denn alle dergleichen Dinge ſind

an ſich möglich. Folglich kan GOtt, durch ſeine Allmacht, alles thun, was nur dem Scheine nach unmöglich iſt, und was die Kräfte aller endlichen Dinge überſteigt. Und in dieſem Verſtande iſt es wahr, daß bey GOtt kein Ding unmöglich ſey; das heiſt, GOtt kan durch ſeine Kraft alle Dinge würklich machen, welche in der That Dinge oder an ſich möglich ſind.

§. 866.

Wir haben erwieſen, daß die Allmacht GOttes kein bloſſes Vermögen, ſondern allemal im höchſten Grade thätig ſey §. 862. Es iſt ſchon gezeigt worden, daß dieſes ſich in der That ſo verhalte, in Abſicht auf die Accidenzien, die GOtt durch ſeine Allmacht in ſich ſelbſt würkt §. 863. Es fragt ſich nun, ob GOtt auch in Abſicht auf dasjenige, was er auſſer ſich würkt, ſeine Allmacht in der That beweiſe, oder iederzeit im allerhöchſten und unendlichen Grade würke? Wir wollen hier vorausſetzen, daß dieſe Welt die beſte ſey. Nun kan unmöglich mehr, als eine Welt, würklich ſeyn. Folglich kan auch nicht mehr als eine Welt, durch die Allmacht, auſſer GOtt gewürkt werden §. 865. Indem alſo GOtt dieſe einzige Welt würkt, braucht er ſeine Kraft in der That in dem allerhöchſten Grade, in welchem die Kraft einer Subſtanz gebraucht werden kan, in ſo ferne ſie etwas auſſer ſich würkt, das iſt auf eine allmächtige Art. Ferner, da es unmöglich iſt, daß die beſte Welt auf einmal würklich ſey, weil ſie ein endliches Ding iſt: ſo ſind in derſelben, in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, ſo viele und groſſe Realitäten auf einmal würklich, als auſſer GOtt in demſelben Augenblicke würklich ſeyn können. Folglich kan, durch die Allmacht GOttes, unmöglich mehr Realität auſſer GOtt gewürkt werden, als würklich gewürkt wird. Es iſt demnach offenbar, daß die Kraft GOttes allemal, in Abſicht auf die Dinge auſſer GOtt, im allerhöchſten Grade angeſtrengt, und mithin allmächtig ſey. Es iſt dem zu Folge ebenfals ein Irrthum, wenn man die Kraft GOttes in Abſicht auf die Dinge, die auſſer ihm ſind,

als

als ein bloſſes Vermögen betrachten wolte, als wenn GOtt mehr thun könte, als er würklich thut. Er bringt durch ſeine Kraft beſtändig, in und auſſer ſich, ſo viel zur Würklichkeit, als auf einmal und zugleich würklich ſeyn kan.

Die einfache Beſchaffenheit GOttes.

§. 867.

Ob ich mich gleich, in den vorhergehenden Theilen meiner Metaphyſik, um der hin und wieder angeführten Urſachen willen, beynahe in gar keine Unterſuchung der einfachen Dinge und Monaden eingelaſſen habe: ſo iſt es demohnerachtet möglich und nöthig, daß ich hier von der einfachen Beſchaffenheit GOttes vornemlich verneinender Weiſe handele, und zeige, daß er kein körperliches, und kein im engern Verſtande zuſammengeſetztes Ding ſey. Es kan dieſes von GOtt, aus ſeiner höchſten Vollkommenheit, ſo deutlich erwieſen werden, daß es gar nicht nöthig iſt, hier die ſchweren und tiefſinnigen Wahrheiten vorauszuſetzen: daß alle Subſtanzen einfach ſind, und daß keine Materie denken könne. Es läßt ſich nemlich, die einfache Beſchaffenheit GOttes, auf eine doppelte Art erweiſen. Erſtlich, wenn GOtt ein im engern Verſtande zuſammengeſetztes Ding wäre, ſo wäre er nicht nur ausgedehnt, ſondern er beſtände auch aus vielen auſſer einander würklichen Subſtanzen §. 181. 185. Folglich wäre er eine Materie §. 385. Da nun alle Materie theilbar iſt §. 392. ſo könte GOtt zertheilt werden. Folglich könte ſeine Gröſſe, und alſo eine ſeiner innerlichen Beſtimmungen §. 69. vermindert §. 187. und alſo verändert werden §, 132. Es wäre demnach GOtt innerlich veränderlich §. 123. Alle, im engern Verſtande zuſammengeſetzten, Dinge ſind innerlich veränderlich und zufällig. GOtt iſt innerlich unveränderlich, und nothwendig §. 847. Folglich iſt er kein zuſammengeſetztes, ſondern ein einfaches Ding. §. 178. Es würde hier einen kindiſchen Wortſtreit verurſachen, wenn man das Wort, zuſammengeſetztes Ding, in der weitern Bedeutung nehmen, und ein iedwedes Ding

darun-

darunter verſtehen wolte, in welchem viele Theile, oder von einander verſchiedene Realitäten und Beſtimmungen angetroffen werden. Denn in dieſem Verſtande iſt GOtt ein Ganzes, welches aus unendlich vielen Realitäten zuſammengeſetzt iſt. Allein wenn man hier, durch ein zuſammengeſetztes Ding, ein ſolches Ding verſteht, wie man hier thun muß, welches aus vielen auſſer einander würklichen Theilen und Subſtanzen beſteht: ſo iſt es unmöglich, daß GOtt ein ſolches zuſammengeſetztes Ding ſolte ſeyn können. Zum andern kan man, eben dieſe Wahrheit, aus der Unendlichkeit GOttes erweiſen. Kein eigentlich zuſammengeſetztes Ding kan unendlich ſeyn. Denn es beſteht aus vielen auſſer einander würklichen Theilen, und Subſtanzen §. 179. 180. welche alſo innerlich von einander verſchieden ſind §. 208. 209. 210. 211. Alſo iſt in dem einen eine innerliche Beſtimmung, die in dem andern nicht iſt §. 200. Dieſes Unterſcheidungsſtück iſt entweder eine Realität, oder Verneinung §. 48. Iſt das erſte, ſo iſt deejenige Theil des zuſammengeſetzten Dinges, welcher dieſelbe nicht hat, eingeſchrenkt, weil alle Verneinungen Einſchrenkungen ſind. §. 190. Iſt das andere, ſo iſt derjenige Theil, welcher dieſelbe hat, eingeſchrenkt. Folglich hat, ein iedwedes im engern Verſtande zuſammengeſetztes Ding, eingeſchrenkte und endliche Theile; folglich kan daſſelbe unmöglich ein unendliches Ding ſeyn, ob es gleich mathematiſch unendlich ſeyn kan. GOtt iſt ein wahrhaftig unendliches Ding §. 853. Und es iſt demnach unmöglich, daß GOtt ein Ding ſeyn könte, welches im engern Verſtande zuſammengeſetzt iſt. Dieſer letzte Beweis wird in dem Folgenden in ein noch gröſſeres Licht geſetzt werden, wenn erwieſen werden wird, daß nur ein einziger GOtt würklich ſey: denn dieſe beyden Beweiſe ſind in der That völlig einerley.

§. 868.

Eine iedwede Materie, und ein iedweder Körper, iſt ein im engern Verſtande zuſammengeſetztes Ding. §. 225. 226. Was alſo in dieſem Verſtande nicht zuſammengeſetzt

ſetzt iſt und ſeyn kan, das iſt auch keine Materie und kein Körper, und kan auch dergleichen nicht ſeyn. Folglich iſt GOtt weder ein materielles, noch ein körperliches Ding, oder er iſt unkörperlich §. 867. Allein davon iſt die Frage unterſchieden: ob GOtt einen Körper habe? Diejenigen, welche die menſchliche Seele für ein einfaches und unkörperliches Ding halten, nehmen demohnerachtet, ohne ſich ſelbſt zu widerſprechen, an: daß die Seele mit einem Körper in der genaueſten Vereinigung ſtehe, oder daß die unkörperliche Seele einen Körper habe. Allein auch dieſes läßt ſich, von GOtt, nicht ſagen. Wenn der unkörperliche GOtt einen Körper hätte, in dem Verſtande, in welchem die Seele einen Körper hat: ſo wäre GOtt ein Ganzes, wie wir Menſchen, welches aus einer einfachen Subſtanz und aus einem Körper zuſammengeſetzt wäre. Folglich hätte er einen Theil, welcher ein Körper wäre. Nun ſind alle Körper, wie alle im engern Verſtande zuſammengeſetzte Dinge, innerlich veränderlich und eingeſchrenkt §. 867. Folglich hätte GOtt einen veränderlichen und endlichen Theil, und er könte alſo unmöglich das unendliche Ding ſeyn, als welches innerlich gar keine Schranken haben, und gar keinen Veränderungen unterworfen ſeyn kan. Ja man kan dieſe Sache auch, noch auf eine andere Art, erweiſen. Nemlich wir wiſſen aus der Pſychologie, daß der Körper einer denkenden Subſtanz ihr Geſichtspunct ſey, vermittelſt deſſen, und nach Maasgebung deſſen, ſie ſich die Welt bald dunkel bald klar, bald mehr oder weniger klar vorſtelt, und deſſen ſie ſich bedient, ſich nach und nach, immer mehrere und mehrere klare Vorſtellungen von den Dingen in der Welt, zu machen. Folglich iſt der Körper ein Hülfsmittel, deſſen ſich eine endliche denkende Subſtanz bedient, wenn ſie nicht in ihren Vorſtellungen, in eine unüberwindliche Dunkelheit und Verwirrung, gerathen will. Nun werden wir balde zeigen, daß der allmächtige Verſtand GOttes uneingeſchrenkt iſt, und alſo unmöglich eines ſolchen Hülfsmittels benöthiget ſeyn kan. Ja, wenn eine denkende Subſtanz mit einem Körper verei-

vereiniget iſt, ſo würken ſie in einander, wir werden aber bald erweiſen, daß nichts auſſer GOtt in ihn würken könne. Folglich iſt es ungereimt zu ſagen, daß GOtt einen Körper habe, ſo wie unſere Seele einen Körper hat. Es iſt alſo ſehr unbequem, wenn man GOtt die Seele der Welt nennen wolte. Als eine Gleichnißrede könte man dieſe Benennung zur Noth geiten laſſen, wenn man damit nur ſo viel ſagen wolte: daß GOtt die Welt belebe, beherſche, bewege und regiere, wie die Seele ihren Körper belebt, beherſcht und regiert. Allein wenn man dieſes Gleichniß zu weit ausdehnen, und annehmen wolte, daß GOtt ſich übrigens gegen die Welt ſo verhalte, und mit derſelben eben ſo vereiniget ſey, als ſich die Seele gegen ihren Körper verhält, und als ſie mit ihm vereiniget iſt: ſo wäre dieſes ein ſehr grober Irrthum. Eine iedwede Seele wird, durch ihren Körper, auf eine unendlich mannigfaltige Art, in ihren Handlungen, und in dem Gebrauche ihrer Kräfte, eingeſchrenkt, und es müßte alſo GOtt einer beſtändigen Einſchrenkung ſeiner Würklichkeit von auſſen her unterworfen ſeyn, welches ſeiner Unendlichkeit und allerhöchſten Vollkommenheit widerſpricht.

§. 869.

Alles was ausgedehnt iſt, das iſt auch ein im engern Verſtande zuſammengeſetztes Ding; und was nicht auf dieſe Art zuſammengeſetzt iſt, das hat auch keine Ausdehnung §. 185. GOtt iſt nicht im engern Verſtande zuſammengeſetzt §. 807. folglich iſt er auch auf keinerley Weiſe ausgedehnt. In dem Umfange der Gottheit findet, gar keine Ausdehnung: ſtat. Da nun, die Figur und Geſtalt, ein Grad der Ausdehnung iſt §. 215. und alſo nirgends angetroffen werden kan, wo keine Ausdehnung iſt; ſo hat GOtt keine Figur und Geſtalt, und alle diejenigen machen ſich einen falſchen Begrif von GOtt, welche ihm in ihren Gedanken eine Figur oder Geſtalt beylegen. Und hier muß die Frage entſchieden werden: ob GOtt in einem Raume, und an einem gewiſſen Orte, würklich ſey? Und da muß

man Folgendes, von einander, unterſcheiden. 1) In GOtt ſelbſt, oder in dem Umfange der Gottheit ſelbſt, iſt gar kein Raum. Denn wo keine Dinge auſſer und neben einander würklich ſind, da iſt kein Raum; weil der Raum, in der Ordnung der auſſer und neben einander befindlichen Dinge, beſteht §. 184. Da nun GOtt ein einfaches Ding iſt §. 867. ſo ſind zwar alle ſeine Realitäten und innerlichen Beſtimmungen, um ſeiner Unendlichkeit willen, zugleich und auf einmal neben einander vorhanden; allein keine derſelben iſt, auſſer der andern, würklich. Folglich iſt in GOtt ſelbſt kein Raum würklich, oder er ſelbſt hat gar keine Ausdehnung, und alſo erfüllt er ſelbſt gar keinen Raum und keinen Ort. Und wenn auſſer GOtt keine zuſammengeſetzte Welt würklich wäre, ſo wäre überhaupt gar kein Raum würklich vorhanden. 2) GOtt kan keinen, auſſer ihm befindlichen, Raum und ausgedehnten Ort ausfüllen; widrigenfals müßte er, durch dieſen ganzen Raum und ausgedehnten Ort, ausgedehnt ſeyn, und müßte alſo in der That eine Ausdehnung haben, und das iſt unmöglich. So ſehen wir aus der Erfahrung, daß ein Gebäude, oder ein anderer Körper, durch einen gewiſſen Raum und ausgedehnten Ort ſich erſtrecke. Und nach dieſem Begriffe iſt es unmöglich, daß GOtt einen Raum erfüllen, und in demſelben würklich ſeyn ſolte. Es heiſt zwar in der heiligen Schrift, daß GOtt Himmel und Erden erfülle; allein wir werden bey der Allgegenwart GOttes ſehen, daß dieſes ganz was anders ſagen wolle, nemlich, daß er an allen Orten der Welt würke, und daß dazu nicht nöthig ſey, daß ſeine Subſtanz durch den ganzen Weltraum ausgedehnt ſey. 3) GOtt iſt auch nicht in dem Verſtande in dem Weltraume würklich, als wenn er ein Theil der Reihe derjenigen Dinge wäre, in deren Ordnung der Weltraum beſteht. Der Weltraum, oder der Raum, durch welchen die Welt ausgedehnt iſt, und auſſer dem gibts keinen andern Raum, beſteht in derjenigen Ordnung der auſſer einander befindlichen Theile der Welt, welche aus ihrem Beyſammenſeyn

ent-

entſteht. Weil nun ein jeder Theil der Welt, auſſer und neben andern Theilen der Welt, würklich iſt: ſo iſt ein jeder Theil der Welt, in dem Weltraume der Welt, würklich. GOtt aber iſt kein Theil der Welt, ſondern er iſt auſſer der Welt würklich §. 849. Folglich iſt er auch nicht, in dem Weltraume, würklich. Aber 4) da GOttes Subſtanz, auſſer und neben allen Subſtanzen dieſer Welt, würklich iſt: ſo ſteht er in ſo ferne nothwendig in einem Verhältniſſe gegen dieſelben, vermöge deſſen er mit ihnen und neben ihnen auf eine gewiſſe Art würklich iſt. Ein ſolches Verhältniß iſt der Ort §. 216. Folglich, ſo bald man annimt, daß auſſer GOtt etwas würklich iſt, ſo bald muß man ihm auch einen Ort zuſchreiben. Die Liebhaber des Paradoxen in der natürlichen Gottesgelahrheit ſprechen GOtt allen Ort ab, und ſagen: er ſey nirgends und doch allerwegen. Wie ſeltſam iſt dieſes nicht geſprochen! Alle Schwierigkeit entſteht aus den gemeinen Begriffen, die man ſich von dem Orte eines Dinges macht. Gemeiniglich ſtellt man ſich den Ort zugleich mit einer Ausdehnung vor, und da kan freylich kein Ding in einem Orte ſeyn, wenn es keine Ausdehnung hat. Allein ich habe in der Ontologie deutlich gewieſen, daß ein Ding an einem Orte ſeyn kan, wenn es gleich keine Ausdehnung hat. Noch ſeltſamer iſt es, wenn man ſich den Ort eines Dinges als ein Behältniß vorſtelt, in welchem das Ding befindlich, und durch welches es umgrenzt und eingeſchrenkt wird. Nach dieſem Begriffe kan freylich GOtt an keinem Orte ſeyn, allein das iſt ein völlig falſcher Begrif, den man ſich von einem Orte macht. Und auf eine ähnliche Art macht, die falſche Vorſtellung der Allgegenwart GOttes, in dieſer Sache eine Schwierigkeit. Wenn man ſich dieſelbe, als eine Ausbreitung der Subſtanz GOttes durch den ganzen Weltraum, vorſtelt: ſo kan man freylich nicht ſagen, daß er an einem Orte ſey. Wenn dieſe ganze Betrachtung nicht dazu dienlich wäre, manche falſche und grobe Begriffe von GOtt und ſeiner Gegenwart zu verhüten, ſo würde ſie zu den theologiſchen Spitzfindig-

keiten gehören, bey denen man beſſer thut, wenn man ſie mit einem gänzlichen Stillſchweigen übergeht.

§. 870.

Hieher gehört die Frage: ob GOtt groß ſey, oder ob man ihm eine Gröſſe im eigentlichen Verſtande zuſchreiben könne und müſſe? Dieſe Frage muß, mit Unterſchiede, beantwortet werden. Einmal, verſteht man durch die Gröſſe die ausgedehnte Gröſſe, oder die Vielheit der auſſer einander befindlichen Theile eines Dinges; §. 186. ſo kan GOtt unmöglich eine ſolche Gröſſe haben, ſo wenig als irgends eine ſeiner Vollkommenheiten dergleichen haben kan; weil er, um ſeiner einfachen Beſchaffenheit willen, gar keine ſolchen Theile hat, welche auſſer einander würklich ſind. Es zeugt alſo von einer ſehr ſchlechten Scharfſinnigkeit und Einſicht in die Natur der Gröſſen, wenn ein Menſch deswegen in GOtt ſich keine wahre Gröſſe vorſtellen kan, weil GOtt keine Länge, keine Breite und keine andere Art der ausgedehnten Gröſſe haben kan. Ein ſolcher Menſch ſcheint überhaupt viel zu gemein, und ſo zu reden viel zu körperlich, zu denken, als daß er geſchickt ſeyn ſolte, ſich einen richtigen Begrif, von der unkörperlichen und unſichtbaren Gottheit, zu machen. Allein wenn man zum andern, durch die Gröſſe eines Dinges überhaupt, die Menge und Vielheit ſeiner Realitäten verſteht §. 76. ſo hat GOtt nicht nur wahrhaftig eine Gröſſe, ſondern er ſelbſt iſt auch das gröſte Ding, und eine iedwede ſeiner Realitäten iſt in ihrer Art die allergröſte, weil er alle mögliche und alſo die allermeiſten Realitäten beſitzt §. 816. 817. Folglich kan und muß man ſagen, daß er ſelbſt den allerhöchſten Grad der Vollkommenheit beſitze, und daß er eine iedwede Vollkommenheit im allergröſten Grade habe. §. 189. Es machen hier einige Gelehrte groſſe Schwierigkeiten, und ſie laſſen ſich durch die Liebe zum Paradoxen verleiten, zu ſagen: GOtt habe gar keine Gröſſe, und er beſitze alle Vollkommenheiten ohne Grad. Allein alsdenn bedeuten alle Wörter nichts, welche die höchſten Grade anzeigen, wenn man

von

von GOtt redet, und man müßte alſo nicht ſagen: GOtt ſey das vollkommenſte, das höchſte, das gütigſte, das heiligſte Weſen u. ſ. w. Und wie ſoll man denn von GOtt, auf eine ihm anſtändige Art, ſich ausdrucken? Wir wollen hören, was es für Gründe ſind, um welcher willen man, GOtt und ſeinen Vollkommenheiten, alle Gröſſe und alle Grade abſpricht. Erſtlich, ſagt man, kan eine iedwede Gröſſe vermehrt und vermindert, und alſo verändert werden. Wenn alſo GOtt eine Gröſſe hätte, ſo könte er innerlich verändert werden, und das iſt ſeiner Unveränderlichkeit zuwider. Allein wenn man dieſe Gelehrten fragt, woher ſie es erweiſen, daß eine iedwede Gröſſe vermehrt und vermindert werden könne: ſo berufen ſie ſich darauf, daß viele Weltweiſe die Gröſſe durch dasjenige in einem Dinge erklären, was vermehrt und vermindert werden kan. Gleichſam als wenn man, dieſe Erklärung, ohne Widerrede annehmen müßte! Aus der Ontologie iſt klar, daß ſie falſch iſt, und wir haben die Gröſſe anders erklärt. Zum andern ſagt man: eine iedwede Gröſſe kan gemeſſen werden. Wenn nun GOtt eine Gröſſe hätte, ſo könte er ausgemeſſen werden, und er wäre alſo nicht unermeßlich und unendlich. Auch dieſer Einwurf ſagt ſo viel, als gar nichts. Es nehmen einige ohne allen genugſamen Grund an, daß alle Gröſſen ſo ausgemeſſen werden können, wie wir Menſchen die Gröſſen auszumeſſen pflegen, und das leugnen wir. Doch ich werde dieſen Einwurf in dem Folgenden, wenn ich die Unermeßlichkeit GOttes unterſuchen werde, noch beſſer aufklären. Zum dritten ſagt man, wenn GOttes Vollkommenheiten einen Grad hätten, ſo wären ſie eingeſchrenkt: denn ein iedweder Grad ſey der Schranken eines unkörperlichen Dinges. Allein hier ſetzt man ohne allen Grund durch ein bloſſes Vorurtheil voraus, daß dieſe Erklärung der Grade richtig ſey. Wir haben die Grade in der Ontologie ſo erklärt, daß ſie nicht nothwendig Schrancken ſeyn dürfen, und es kan alſo ein Grad eine wahrhaftig unendliche Gröſſe ſeyn. Zum vierten ſagt man: ein ieder Grad ſchlieſſe die Möglichkeit

in ſich, noch weiter zu zehlen, oder ein jeder Grad könne vergröſſert werden. Wenn alſo GOtt ſeine Vollkommenheiten in einem Grade beſäſſe, ſo müßte er können gröſſer werden, und das ſey doch unmöglich. Allein das erſte nimt man wieder ohne Grund an. Es iſt falſch, daß ein ieder Grad vermehrt werden könne, und alſo fält auch dieſe Schwierigkeit weg. Wir ſehen hier in einem Beyſpiele, was man ſich ſelbſt für Schwierigkeiten in andern Wiſſenſchaften verurſacht, wenn man, die erſten Begriffe der menſchlichen Erkenntniß, in der Ontologie nicht recht entwickelt; und daß man ſich im Gegentheil, durch eine gründliche und aufgeklärte Ontologie, den Weg durch alle andere Wiſſenſchaften vortreflich bahne. Zugleich können wir hier, einen ſtörriſchen Eigenſinn mancher Gelehrten, bemerken. Wenn ſie eine Sache erklärt oder definirt haben, und ſie finden hernach, daß ihre Erklärung ſich auf gewiſſe Fälle, die unter den erklärten Begrif gehören, nicht anwenden laſſe: ſo ſolten ſie daraus ſchlieſſen, daß ihre Erklärung falſch ſey. Allein das thun ſie nicht, ſondern ſie widerſprechen lieber dem geſunden Menſchenverſtande, und behaupten die ſeltſamſten Dinge, wie das Beyſpiel dieſes Abſatzes beſtätiget.

§. 871.

Aus dieſen Unterſuchungen läßt ſich nunmehr beurtheilen: ob und wie ferne GOtt abgebildet werden könne? Es komt hier alles darauf an, was man durch die Bilder oder Abbildungen einer Sache verſteht. Und da wird dieſes Wort, in einer doppelten Bedeutung, genommen. Einmal verſteht man, durch **das Bild einer Sache**, ein Zeichen der Figur oder Geſtalt derſelben; oder dasjenige, woraus man erkennen kan, was für eine Figur und Geſtalt die abgebildete Sache habe. Wenn man auf dieſe Art ein Bild von einem Dinge verfertiget, oder daſſelbe abbildet: ſo ahmt man, wie ein Maler, die Figur deſſelben nach, und man verfertiget etwas, welches eben eine ſolche Figur und Geſtalt hat, als die abgebildete Sache. Da nun GOtt gar keine Figur und Geſtalt hat §. 869. ſo ſind alle

Abbildungen GOttes in dieſem Verſtande unmöglich, und verurſachen einen falſchen Begrif von GOtt. Wir müſſen uns demnach in acht nehmen, daß wir uns GOtt unter keiner uns bekanten Figur und Geſtalt vorſtellen, z. E. in einer menſchlichen Geſtalt, oder in der Geſtalt eines Sterns, eines Thiers u. ſ. w. zumal da wir uns alle Dinge, die eine uns bekante Figur haben, nothwendig als endlich und eingeſchrenkt vorſtellen müſſen. Zur Erläuterung dieſer Sache kan man die Frage, aufwerfen: was man von den Bildern in den Kirchen zu halten habe? Ein iedweder ſieht, daß die Bilder von Chriſto, den Heiligen, und den bibliſchen Hiſtorien hieher gar nicht gehören; und wenn ſie nicht angebetet und zum Aberglauben gemißbraucht werden, ſo iſt es ſo weit entfernt, daß ſie verworfen werden müßten, daß ſie vielmehr ſehr gute Dienſte leiſten, indem ſie uns die abgebildeten Sachen ins Gemüth bringen. Und derjenige, der ſolche Kirchenbilder überhaupt beſtürmt, handelt lächerlich, und aus einem blinden Secteneifer. Allein, die Bilder der Gottheit ſelbſt, ſind durchaus verwerflich. Man könte ſie zwar, als hieroglyphiſche Figuren von GOtt und ſeinen Vollkommenheiten, vertheidigen; allein der Schade, den ſie verurſachen, iſt allemal gröſſer, als ihr Nutzen. Die meiſten Menſchen werden dadurch verleitet, GOtt eben die Geſtalt beyzulegen, welche ſie in dem Bilde gewahr werden; und man kan zuverſichtlich ſagen, daß die meiſten Chriſten ſich GOtt den Vater als einen alten Mann vorſtellen, weil er in den Bilderbibeln und Kirchen dergeſtalt abgebildet zu werden pflegt. Vielleicht iſt das Heydenthum daher entſtanden, daß man GOtt, ſeine Weisheit, ſeine Gerechtigkeit u. ſ. w. unter verſchiedenen hieroglyphiſchen Figuren abgebildet, und daß man endlich entweder dieſe Figuren ſelbſt für Gottheiten gehalten, oder eine iedwede derſelben für eine Abbildung einer beſondern Gottheit angeſehen hat. GOtt hat daher ſo ernſtlich und nachdrücklich, in dem zweyten Gebote, alle Bilder von ſich verboten.

§. 872.

Zum andern aber verſteht man, durch das Bild einer Sache, manchmal eben dasjenige, was man auch ſonſt ein **Ebenbild** einer Sache nent, oder Etwas, welches der Sache recht merklich und in einem hohen Grade ähnlich iſt. So wird ein Kind ein Ebenbild ſeines Vaters genent, wenn es recht merklich ſo ausſieht, als ſein Vater. Ein Ebenbild GOttes iſt alſo ein jedes Ding, in ſo ferne, zwiſchen ihm und GOtt, eine vorzügliche und gröſſere Aehnlichkeit angetroffen wird. Nun ſind alle mögliche Dinge GOtt ähnlich, und zwar in ſo ferne ſie vollkommen ſind. Denn in GOtt ſind alle Vollkommenheiten. Folglich kan kein Ding GOtt ähnlich ſeyn, als in ſo ferne es vollkommen iſt; und in ſo ferne ein Ding vollkommen iſt, in ſo ferne iſt es gewiß GOtt ähnlich. Allein weil, dieſe Aehnlichkeit aller möglichen Dinge mit GOtt, keine vorzügliche und gröſſere Aehnlichkeit iſt: ſo werden nur diejenigen Dinge, die vollkommener ſind als andere, in Abſicht ihrer vorzüglichen Vollkommenheit, Ebenbilder GOttes genent. Und je vollkommener ein Ding iſt, ein deſto gröſſeres Ebenbild GOttes iſt es. Der erſte Grundſatz der practiſchen Weltweisheit, den die Weltweiſen annehmen: mache dich ſelbſt durch alle deine freye Handlungen vollkommener, iſt alſo eben ſo viel, als wenn man ſagt: werde immer ein gröſſeres Ebenbild GOttes. Und wer kan dawider, mit Grunde, etwas einwenden? Wenn man alſo nach dieſem Begriffe urtheilt, ſo kan man diejenigen endlichen Dinge leicht beſtimmen, welche das Ebenbild GOttes an ſich tragen, und vorzüglich nach GOttes Bilde eingerichtet ſind. 1) Die beſte Welt im Ganzen betrachtet iſt, unter allen möglichen endlichen Dingen, dasjenige, welches das gröſte Ebenbild GOttes iſt, oder welches GOtt ähnlicher iſt, als alle übrige mögliche endliche Dinge. Denn ſie iſt, unter allen endlichen Dingen, das allervollkommenſte §. 427. und wenn ein endlicher Geiſt, oder irgends ein anderes endliches Ding, noch ſo vollkommen iſt: ſo kan es doch unmöglich ſo vollkommen

ſeyn,

ſeyn, als die ganze beſte Welt. Folglich iſt, die ganze beſte Welt, der beſte Abdruck, und der vollkommenſte Abglanz der göttlichen Vollkommenheit, der auſſer GOtt möglich iſt. 2) Die Theile der Welt ſind entweder Subſtanzen, oder Accidenzien §. 360. Da nun GOtt kein Accidenz, ſondern eine Subſtanz iſt §. 860. ſo iſt, zwiſchen GOtt und den endlichen Subſtanzen, eine gröſſere Aehnlichkeit, als zwiſchen GOtt und den Accidenzien. Folglich ſind die endlichen Subſtanzen ein gröſſeres Ebenbild GOttes, als ihre Accidenzien. Dazu komt noch, daß eine iedwede endliche Subſtanz vollkommener iſt, als ihre Accidenzien, weil, die Vollkommenheit eines Accidenz, zugleich eine Vollkommenheit der Subſtanz iſt, in welcher es angetroffen wird, welche überdis noch mehr Realitäten beſitzt. 3) Unter allen endlichen Subſtanzen ſind diejenigen, welche Geiſter ſind, vollkommener, als die übrigen §. 370. 371. 372. 373. Folglich tragen ſie vorzüglich, vor denen übrigen endlichen Subſtanzen, das Ebenbild GOttes an ſich; zumal da wir balde erweiſen werden, daß GOtt auch ein Geiſt ſey, und daß er alſo den endlichen Geiſtern in einem viel höhern Grade ähnlich ſey, als den übrigen endlichen Subſtanzen. 4) Unter den endlichen Geiſtern ſind die höhern Geiſter, oder welche mehr Verſtand haben, vollkommener, als die niedrigern §. 790. und ſie ſind alſo ein gröſſeres Ebenbild GOttes, als die leztern. Und unter den höhern ſind die höchſten, oder, welche den gröſten Verſtand haben, das gröſte Ebenbild GOttes; zumal da bald erwieſen werden wird, daß GOtt ſelbſt den allergröſten Verſtand habe. Da nun Weisheit und Klugheit Vollkommenheiten des Verſtandes ſind, ſo gehören ſie zu dem Ebenbilde GOttes in den endlichen Geiſtern. Je mehr alſo ein Menſch ſeinen Verſtand verbeſſert, je mehr vernünftige Erkenntniß und wahre Gelehrſamkeit er beſitzt, je weiſer und klüger er iſt, ein deſto gröſſeres Ebenbild GOttes iſt er. Wie abgeſchmackt und untheologiſch denken demnach die andächtigen Feinde der Gelehrſamkeit, und der Verbeſſerung der menſchlichen Vernunft!

nunft! 5) Unter den höhern Geiſtern ſind die guten glückſeligen und heiligen Geiſter ein gröſſeres Ebenbild GOttes, als die böſen; weil ſie vollkommener ſind, als dieſe, und weil GOtt ſelbſt der allerheiligſte und glückſeligſte Geiſt iſt §. 790. 838. Folglich erfodert, das Ebenbild GOttes in den endlichen Geiſtern und Menſchen, daß ſie ſich ſo viel als möglich von allen Unvollkommenheiten, und ſonderlich von dem moraliſchen Uebel und allen Sünden, entfernen. Hieraus erhellet demnach, daß der Gedanke mancher Gottesgelehrten in gewiſſer Abſicht falſch ſey, wenn ſie behaupten, daß dieſes ein Vorzug der Menſchen vor allen übrigen Creaturen ſey, daß ſie nach dem Ebenbilde GOttes geſchaffen worden. Es iſt wahr, man kan es wenigſtens mit Wahrſcheinlichkeit behaupten, daß der Menſch auf dem Erdboden das einzige Geſchöpf ſey, welches vorzüglich nach dem Bilde GOttes geſchaffen worden. Allein in der ganzen Welt gibt es gewiß Creaturen, welche ebenfals ein Ebenbild GOttes ſind, und zwar in einem noch höhern Grade, als der Menſch. Es kan auch ſeyn, daß das Ebenbild GOttes in dem Menſchen, in manchen Stücken, von dem Ebenbilde GOttes in andern Creaturen verſchieden iſt, und daß die heilige Schrift auf dieſe Unterſcheidungsſtücke vornemlich ſehe. Und da ſie überhaupt nicht zur Abſicht hat, uns eine ausführliche Nachricht, von der Schöpfung anderer endlichen Geiſter auſſer den Menſchen, zu geben: ſo ſchweigt ſie auch mit Recht von dem Ebenbilde GOttes in andern Creaturen ſtille, wenn ſie die Schöpfung der Welt erzehlt.

§. 873.

Hier iſt es nöthig, von einem Irrthume zu handeln, vor welchem ſich die wenigſten Menſchen in acht nehmen können, und welcher die ganze Erkenntniß GOttes vergiftet. Man nent dieſen Irrthum den **Anthropomorphiſmus**, und man ſchreibt vermöge deſſelben GOtte Unvollkommenheiten zu. Es iſt dieſes offenbar ein Irrthum, weil GOtt gar keine Unvollkommenheiten hat, und haben kan §. 818.

Es

Es iſt alſo hier nicht ſo wol nöthig, dieſen Irrthum zu widerlegen, als vielmehr zu zeigen, wie er entſteht, und wie er vermieden werden muß. Die Erfahrung lehrt, daß die Begriffe von den menſchlichen Accidenzien, von den menſchlichen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, unſere allererſten Begriffe ſind, woraus wir alle unſere Begriffe von allen übrigen Dingen herleiten. Folglich kan man ſagen, daß wir gewohnt ſind, alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten anderer Dinge uns ſo vorzuſtellen, als ſie in uns angetroffen werden; und daß wir uns von einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit gar keinen Begrif machen können, wenn wir nicht ſelbſt eine Vollkommenheit und Unvollkommenheit beſitzen, die ihr ähnlich iſt. Iſt es nicht wahr, daß wir z. E. denken, der Verſtand anderer Geiſter ſey völlig eben ſo beſchaffen, als der unſrige? Daher komts nun, daß wir, beynahe auf eine nothwendige Art, uns in GOtt menſchliche Unvollkommenheiten vorſtellen, oder uns ihn als einen Menſchen vorſtellen. Und deswegen wird dieſer Irrthum eben mit einem ſolchen griechiſchen Worte benent, welches eine Gleichförmigkeit mit dem Menſchen anzeigt. Und er iſt von doppelter Art. Erſtlich ein **gröberer Anthropomorphiſmus**, wenn man GOtt eine Figur und Geſtalt zuſchreibt. Das Heydenthum kan überhaupt hieher gerechnet werden, ſamt dem Irrthume, vermöge deſſen man GOtt eine menſchliche Geſtalt zuſchreibt, und das iſt ohne Widerrede unrecht §. 871. Unterdeſſen ſcheint dieſer Irrthum, bey den meiſten Menſchen, unvermeidlich zu ſeyn. Es gehört dazu ein ſcharfſinniger metaphyſiſcher Kopf, wenn man ein Ding ohne Ausdehnung und Figur denken will. Folglich können ſich die meiſten Menſchen GOtt nicht anders vorſtellen, als in einer Geſtalt. Und da die Menſchen, ihre eigene Geſtalt, aus Eigenliebe für die beſte halten: ſo iſt es ganz natürlich, daß wir uns GOtt mit einer menſchlichen Geſtalt vorſtellen. Cicero behauptet dieſes in ſeinen philoſophiſchen Schriften ſo gar im Ernſte, und durch einen förmlichen Beweis. Und

ein gewiſſer Franzoſe behauptet meines Erachtens mit Recht, daß, wenn z. E. die Hunde Verſtand hätten, und einen Gott glaubten, ſo würden ſie ſich denſelben in der Geſtalt eines Hundes vorſtellen, weil ſie aus Eigenliebe ihre eigene Geſtalt für die ſchönſte beſte und bequemſte halten würden. Zu dieſem groben Anthropomorphiſmus werden die Menſchen, durch die Bilder GOttes, mit Gewalt verleitet, und es iſt nicht gut, daß man den Kindern gemalte und geſchnitzte Bilder zeigt, und dabey ſagt: das iſt der liebe GOtt. Unterdeſſen, wenn ein Menſch GOtt eine Geſtalt beylegt, und übrigens ihm alle göttliche Vollkommenheiten in ſeinen Gedanken zuſchreibt: ſo kan ihm dieſer Irrthum nichts ſonderliches ſchaden. Was ſoll man aber thun, um Leute vor dieſem Irrthume zu bewahren, welche unmöglich was anders denken können, als was eine körperliche Geſtalt hat? GOtt gibt uns dazu die Anweiſung in dem andern Gebote. Man überzeuge dieſe Leute, daß ſie ſich GOtt unter keiner uns bekanten Geſtalt vorſtellen dürfen, und daß ſie ſich ſeine Subſtanz als ein unſichtbares Weſen vorſtellen müſſen, von dem ſie ſich weiter keinen Begrif machen müſſen, als daß er Allmacht, Weisheit, Güte, und alle übri- Vollkommenheiten, von denen ſie ſich Begriffe zu machen im Stande ſind, im höchſten Grade beſitze.

§. 874.

Zum andern iſt dieſer Irrthum auch ein feiner oder ſubtiler **Anthropomorphiſmus**, wenn man GOtt andere Unvollkommenheiten der endlichen Dinge z. E. der Menſchen, auſſer der Geſtalt zuſchreibt. Als wenn man denkt, GOtt überlege eine Sache ſo wie wir Menſchen, er ſtelle nach dieſer Ueberlegung eine Wahl an, er ändere ſeine Rathſchlüſſe, er zürne wie wir Menſchen u. ſ. w. Dieſer Irrthum iſt eben ſo häufig, und ſo ſchwer zu vermeiden, als der vorhergehende. Die ſcharfſinnigſten Gottesgelehrten können ſich kaum davor in acht nehmen, und die frömſten Leute behandeln GOtt in ihren Gebeten wie einen Menſchen, der wozu bewogen werden kan. Es iſt leicht zu begrei-

greifen, woher dieſer Irrthum ſo ſehr häufig iſt. Alle unſere Begriffe, die wir uns von GOtt und ſeinen Vollkommenheiten machen, ſamt den Ausdrucken derſelben, ſind von endlichen Dingen entlehnt, und ſtellen uns viel unvollkommenes zugleich vor. Sie ſelbſt ſind endliche Accidenzien, und enthalten viel Unvollkommenheit. Da es nun ganz natürlich iſt, daß wir, die Gegenſtände unſerer Begriffe, eben ſo beſchaffen zu ſeyn glauben, als unſere Begriffe von denſelben beſchaffen ſind: ſo iſt es beynahe unvermeidlich, daß wir GOtt Unvollkommenheiten zuſchreiben. Vor dieſem Irrthum kan man ſich nur in acht nehmen, wenn man genau Achtung gibt, ob man gleichnißweiſe von GOtt denke und rede oder nicht, und wenn man in dem erſten Falle, alles Unvollkommene in unſern Begriffen, von GOtt abſondert §. 851. Folglich kan man es als eine Läſterung anſehen, wenn manche Feinde der Gottesgelahrtheit ſagen, daß die ganze theologiſche Erkentniß der Menſchen, am gelindeſten davon zu reden, ein feiner Anthropomorphiſmus ſey, und es ſey alſo beſſer, von GOtt gar nichts zu denken und zu ſagen. Freylich verdient, die theologiſche Erkentniß der meiſten Menſchen, dieſen Namen. Allein, man kan auch nicht ſagen, daß dieſer Irrthum allemal ſehr ſchädlich ſey. Es iſt ofte beſſer, die Wahrheit mit Irrthümern untermengt zu erkennen, als ſie gar nicht zu erkennen. So iſt es zu der Glückſeligkeit der Menſchen viel beſſer, daß ſie ſich die Rathſchlüſſe GOttes als veränderlich vorſtellen, und zugleich glauben, daß ſie die beſten ſind; als daß ſie von den Rathſchlüſſen GOttes gar nichts wiſſen, und die Begebenheiten der Welt als von GOtt unabhängig ſich vorſtellen. In dem letzten Falle fällt alles Vertrauen auf GOtt, alles Gebet, und alle Unterwerfung unter die göttliche Vorſehung weg.

§. 875.

Man kan **den theologiſchen Materialiſmus** mit Recht als eine Art des Anthropomorphiſmus anſehen, indem er derjenige Irrthum iſt, vermöge deſſen man GOtt

für

für kein einfaches, ſondern für ein zuſammengeſetztes Ding hält, mithin auch für ein ausgedehntes materielles und körperliches Weſen. Weil GOtt, um ſeiner Unveränderlichkeit und Unendlichkeit willen, einfach iſt §. 862. ſo iſt es ſeiner höchſten Vollkommenheit zuwider, wenn man ihn für eine Materie hält, und ſolte dieſelbe übrigens auch noch ſo fein zart und vollkommen ſeyn. Wir haben alſo nicht nöthig, dieſen Irrthum weiter zu widerlegen, ſondern wir wollen nur zwey Anmerkungen machen. Einmal iſt es wol unleugbar, daß die allermeiſten Menſchen theologiſche Materialiſten ſind. Die Ungelehrten ſind es ohnedem auf eine nothwendige Art, weil dieſelben nicht im Stande ſind, ſich einen reellen Begrif von einem einfachen Dinge zu machen. Sie müſſen alſo entweder GOtt gar nicht denken, oder ſie müſſen ſich denſelben als was Materielles vorſtellen. Und ſelbſt, die meiſten Gottesgelehrten und Weltweiſen, denken eben ſo Die Alten ſagen zwar, GOtt ſey ein Geiſt; aber ſie verſtehen durch einen Geiſt die allerfeinſte Materie, das allerſubtileſte Feuer. Folglich kan man ſagen, daß die Lehre von der einfachen Beſchaffenheit GOttes eine neue Lehre der ſpätern Zeiten ſey, welche noch dazu wenig wahre Anhänger hat. Vielleicht iſt unter den alten Weltweiſen Pythagoras derjenige, welcher ſie richtig behauptet hat, indem er GOtt eine Monas nent, welches eben ſo viel heiſt, als eine einfache Subſtanz. Zum andern iſt, der theologiſche Materialiſmus, auch gar kein gefährlicher und ſchädlicher Irrthum, wenn er nur ſonſt mit keinen andern Irrthümern zufälliger Weiſe verbunden iſt. Wenn ein theologiſcher Materialiſt nur GOtt keine eingeſchrenkte Figur und Geſtalt beylegt, und ihm übrigens alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten zuſchreibt, ſo hat ſein Irrthum nichts zu bedeuten. Wolte man ſagen, ein materieller GOtt ſey doch ein Unding, und folglich ſey der Materialiſt in der That ein Atheiſte: ſo ſetzt man voraus, daß alle diejenigen in der Tat Atheiſten ſind, die ſich einen falſchen Begrif von GOtt machen. Allein, alsdenn müßten alle Menſchen

Atheiſten ſeyn, weil niemand ſo tollkühn ſeyn und ſagen wird, daß er ſich gar keinen falſchen Begrif von GOtt mache. Wenn nur ein theologiſcher Materialiſt, mit Aufrichtigkeit ſeines Herzens, eine materielle Gottheit für möglich und würklich hält, und ihr alle übrigen göttlichen Vollkommenheiten zuſchreibt: ſo kan er ſo from ſeyn, als irgends ein Menſch ſeyn kan, und er kan alſo zeitlich und ewig bey ſeinem Irrthume glückſelig werden. So ſanft iſt, das Schickſal der Menſchen, bey ihren Irrthümern! Diejenigen Irrthümer, die am ſchwerſten zu vermeiden ſind, ſchaden uns am wenigſten. Es iſt alſo nicht der Mühe werth, wider den theologiſchen Materialiſmus in einen ketzermacheriſchen Eifer zu gerathen.

Es iſt nur ein einziger GOtt möglich und würcklich.

§. 876.

Diejenigen Gelehrten, welche, den Satz des Unterſchiedes aller auſſer einander befindlichen Dinge, nicht kennen und annehmen, ſind nicht im Stande, auf eine deutliche und unumſtößliche Art, aus der Vernunft zu erweiſen, daß nur Ein GOtt möglich und würklich ſey. Es haben zwar einige geſchloſſen: weil nur eine einzige Welt würklich iſt, und dieſe einzige Welt ganz aus Einem GOtte erkant werden kan, ſo iſt kein Grund vorhanden, warum man mehr als Einen GOtt annehmen wolte, und es gibt alſo nur Einen GOtt. Allein man kan, wider dieſen Beweis, verſchiedenes einwenden. Einmal erhellet daraus höchſtens nur, daß nur Ein GOtt nöthig ſey; allein es muß erwieſen werden, daß nur ein einziger GOtt möglich ſey. Zum andern könte man ſagen, daß, da eine andere als dieſe Welt würklich ſeyn könte, auch alsdenn ein anderer GOtt würklich ſeyn könte, und das iſt auch unmöglich. Und drittens könte man ſagen, daß, da wir nicht alles in dieſer Welt kennen, vielleicht manches in derſelben angetroffen werden könne, welches aus dem einzigen GOtte nicht erkant werden

kan

kan. Folglich erhellet daraus, daß nur eine einzige Welt würklich iſt, nicht deutlich genug, daß auch nur Ein GOtt würklich ſey. Doch wir wollen andere dafür ſelbſt ſorgen laſſen, wie ſie ihre Beweiſe einzurichten für gut befinden. Wenn wir hier als ausgemacht annehmen, daß alle auſſer einander befindlichen Dinge innerlich von einander unterſchieden, und alſo einander unähnlich und ungleich ſind §. 208. 209. 210. 211. ſo iſt es ſehr leicht zu erweiſen, daß mehrere Götter nicht nur nicht würklich, ſondern auch ſchlechterdings unmöglich ſind. Denn wenn mehrere Götter wären, ſo wären mehrere unendliche Subſtanzen möglich und würklich §. 814. Alle Subſtanzen ſind auſſer einander befindlich §. 154. 181. Folglich müßten mehrere Götter auſſer einander möglich und würklich ſeyn, und ſie müßten alſo innerlich von einander unterſchieden ſeyn. Mithin müßte in dem einen Gotte eine innerliche Beſtimmung ſeyn, die in dem andern nicht wäre §. 200. Dieſe wäre entweder eine Realität, oder eine Verneinung §. 48 Iſt ſie das erſte, ſo würde der Gott, welcher dieſelbe nicht hätte, nicht alle Realitäten haben, und alſo iſt er kein Gott §. 816. Iſt ſie das andere, ſo hat der Gott, in welchem ſie befindlich iſt, eine Verneinung, und er kan alſo kein Gott ſeyn, weil in dem wahren GOtte gar keine Verneinung ſeyn kan §. 818. Folglich ſind, mehrere Götter, ſchlechterdings unmöglich. Dieſer Beweis wird dadurch noch ungemein beſtärkt, wenn man bedenkt, daß ein Ding, dem auch nur eine einzige Realität fehlt, eingeſchrenkt iſt, und alſo keine einzige göttliche Vollkommenheit haben kan, weil es ſonſt alle übrigen zugleich haben müßte §. 855. Wider dieſen Beweis kan nur, ein doppelter Einwurf, gemacht werden. Einmal könte man ſagen, daß der Gott, dem eine Realität fehlt, die der andere beſitzt, an deren ſtat eine andere haben könte, die eben ſo gut iſt, und eben ſo einen groſſen Werth beſitzt. Allein alsdenn würden beyde Götter nicht alle Realitäten ohne Ausnahme beſitzen, und folglich wäre keiner von beyden der wahre GOtt. Diejenigen, welche nicht

nicht ohne Einſchrenkung annehmen, daß GOtt alle Realitäten beſitze, die mögen ſehen, wie ſie dieſen Einwurf beantworten. Zum andern könte man ſagen: wir hätten ja ſelbſt erwieſen, daß alle Realitäten in einem Subjecte zuſammen genommen keinen Widerſpruch verurſachen. Wenn man ſie nun noch einmal in einem andern Subjecte zuſammen nehme, ſo entſtehe abermals kein Widerſpruch. Und ſo könne man unendlich viele allervollkommenſte Subjecte denken, die möglich, und nach unſerer eigenen Art zu demonſtriren würklich ſeyn §. 824. 825. Folglich ſeyn viele Götter möglich, und würklich. Allein nach unſern Grundſätzen iſt es zwar möglich, wenn man alle Realitäten in einem einzigen Subjecte annimt. So bald man ſie aber insgeſamt noch einmal, in einem andern auſſer dem erſten befindlichen Subjecte, gedenken will: ſo bald fällt man in einen Widerſpruch, und denkt was unmögliches. Aus unſerm Beweiſe erhellet alſo nicht nur, daß auſſer Einem GOtte nicht mehr Götter würklich ſind, ſondern daß auch nicht mehrere möglich ſind.

§. 877.

Der Irrthum, welcher der vorher erwieſenen Wahrheit entgegen geſetzt iſt, heiſt die **Vielgötterey**, vermöge welcher ein Menſch viele auſſer einander befindliche Götter annimt. Wir dürfen dieſen Irrthum nicht weiter widerlegen, weil ſeine Ungereimtheit ſchon hinlänglich aus dem vorhergehenden Beweiſe erhellet. Man muß ihn aber, von zweyerley unterſcheiden. Einmal von der **Abgötterey**, vermöge welcher man einem Dinge, welches nicht wahrer GOtt iſt, einen göttlichen Dienſt leiſtet. Die Abgötterey iſt ein moraliſcher Fehler, und ſeine Unterſuchung gehört in die Sittenlehre. Es iſt wahr, aus der Vielgötterey entſteht allemal auch die Abgötterey, es mögen nun alle Götter, die ein Menſch annimt, falſche Götter ſeyn, oder einer derſelben mag nur der wahre GOtt ſeyn. Allein nicht ein iedweder Abgötter, und Götzendiener ſteckt, ſeiner Theorie nach, in dem Irrthume der Vielgötterey. In der

Sit-

Sittenlehre wird erwieſen, daß z. E. ein Menſch, welcher ſich ſelbſt mehr liebt als GOtt, in der That der Abgötterey ſchuldig ſey, und ein ſolcher Menſch kan in der That nur einen einzigen GOtt glauben. Zum andern iſt, die Vielgötterey, noch von dem Heydenthume unterſchieden. Das letzte beſteht darin, wenn man, neben dem einzigen wahren GOtte, ſolche Weſen göttlich verehrt, von denen man glaubt, daß ſie von dem wahren GOtte als Bediente gebraucht werden, durch welche er die Welt regiert, wie z. E. die Lehre von den Heiligen im Pabſtthume nichts anders, als das alte Heydenthum unter chriſtlichem Namen, iſt. Ein Heyde kan allerdings auch der Vielgötterey beſchuldiget werden, wenn er die Untergottheiten in den Rang der oberſten Gottheit erhöhet. Allein das thut ein Heyde nicht nothwendig. Diejenigen Chriſten, welche, aus den drey Perſonen der Gottheit, drey auſſer einander befindliche Subſtanzen machen, und die Menſchheit Chriſti vergöttern, ſinken offenbar in den Irrthum der Vielgötterey. Ja, ſehr viele Chriſten verwandeln, die Engel und Teufel, in Gottheiten. Wenn man aus der Erfahrung gelernt hat, zu was für abſcheulichen Irrthümern, Laſtern und Aberglauben, das menſchliche Geſchlecht, durch die Vielgötterey, verleitet worden: ſo wird man ohne weitere Unterſuchung, die Gefährlichkeit und Abſcheulichkeit der Vielgötterey, einſehen. Wenn ein Menſch ſich nicht, bis zu dem wahren Begriffe von einem allervollkommenſten Dinge, in die Höhe ſchwingen kan: ſo kan er gar leicht eine Menge ſolcher Dinge für würklich halten, deren ein iedwedes den Grad der Vollkommenheit beſitzt, den er zu einer Gottheit für hinlänglich hält. Und ich habe ſchon oben gezeigt, wie, aus den anfangs gut gemeinten Abbildungen der verſchiedenen Vollkommenheiten GOttes, die Vielgötterey entſtehen können.

§. 878.

Da nun der GOtt, deſſen Möglichkeit und Würklichkeit wir bisher unterſucht haben, dergeſtalt Ein GOtt iſt, daß auſſer ihm kein anderes Ding möglich und würklich iſt,

wel-

welches ebenfals mit Recht ein Gott genent werden könte: ſo iſt dieſer unſer Gott ein einziger Gott §. 77. und zwar iſt er, im allerhöchſten und vorzüglichſten Grade, ein einziges Ding §. 817. und das will Folgendes ſagen. 1) Gott beſitzt die allergröſte Einheit und Gröſſe §. 840. 870. dergeſtalt, daß in ihm die allermeiſten und gröſten Realitäten, auf eine ſchlechterdings unzertrenliche Art, mit einander vereiniget ſind: denn in einem ie höhern Grade ein Ding ein einziges genent werden ſoll, deſto gröſſer muß ſeine Einheit ſeyn §. 77. 2) Gott iſt verſchieden von allen andern möglichen Dingen: denn von ie mehrern Dingen ein Ding verſchieden iſt, in einem deſto höhern Grade iſt es ein einziges Ding §. 77. Auſſer Gott iſt kein Ding möglich, welches auch Gott ſeyn könte. Ein iedes endliches Ding hat ſeines Gleichen. Der Begrif Gottes aber iſt weder eine Gattung, noch eine Art der Dinge, und folglich kan Gott kein anderes Ding neben ſich haben, welches mit ihm von einerley Art ſeyn könte. Folglich iſt er der einzige in ſeiner Art, wie man zu reden pflegt. 3) Gott iſt verſchieden auch von allen andern Dingen, welche die gröſten und beſten in ihrer Art ſind, z. E. von der beſten Welt und ihrer Natur, und von den gröſten endlichen Geiſtern, dergeſtalt, daß kein anderes Ding, welches auch das beſte in ſeiner Art iſt, ein Gott genant zu werden verdient: denn von ie gröſſern Dingen ein Ding verſchieden iſt, in einem deſto höhern Grade iſt es ein einziges Ding §. 77. 4) Gott iſt, von allen andern möglichen Dingen, durch die allermeiſten Unterſcheidungsſtücke, oder auf die mannigfaltigſte Art, oder in Abſicht auf alle ſeine Beſtimmungen, unterſchieden, dergeſtalt, daß er keine einzige ſeiner Beſtimmungen, ſo wie ſie in ihm iſt, mit irgends einem andern Dinge gemein hat: denn ie mannigfaltiger der Unterſchied eines Dinges von andern iſt, in einem deſto höhern Grade iſt es ein einziges Ding §. 77. Eine iedwede innerliche Beſtimmung Gottes iſt, eine unendliche Realität §. 854. und eine ſolche Realität kan in keinem andern möglichen Dinge ſtat finden,

weil es widrigenfals ein wahrer Gott ſeyn müßte §. 855. Ja, ſelbſt in ſeinen Verhältniſſen gegen andere Dinge, iſt er von allen andern möglichen Dingen unterſchieden, indem es unmöglich iſt, daß zwiſchen zwey endlichen Dingen ein ſolches Verhältniß ſtat finden könne, als zwiſchen Gott und den endlichen Dingen. Z. E. Gott verhält ſich zu allen möglichen Dingen als die Quelle ihrer Möglichkeit, und welches endliche Ding kan ſich gegen andere Dinge eben ſo verhalten? Ja, in dem Folgenden wird dieſes, durch noch mehrere Beyſpiele, beſtätiget werden. Folglich iſt, in allen unendlich vielen innerlichen und äuſſerlichen Merkmalen Gottes, etwas, wodurch er von allen andern möglichen Dingen, einzeln und zuſammengenommen, unterſchieden iſt. 5) Gott iſt von allen andern möglichen Dingen im höchſten Grade und unendlich unterſchieden, und zwar in einem iedweden ſeiner Unterſcheidungsſtücke: denn ie gröſſer der Unterſchied eines Dinges von andern iſt, in einem deſto höhern Grade iſt es ein einziges Ding §. 77. Zwiſchen einem iedweden andern möglichen Dinge und zwiſchen Gott iſt ein wahrhaftig unendlicher Unterſchied, und zwar in Abſicht auf eine iedwede ſeiner äuſſerlichen und innerlichen Vollkommenheiten. Z. E. zwiſchen dem Verſtande Gottes und dem Verſtande aller endlichen Geiſter, iſt ein unendlicher Abſtand und Unterſchied. So muß man ſich dieſe Vollkommenheit Gottes vorſtellen, wenn man es ſich auf eine ihm würdige Art denken will, daß er im allerhöchſten Grade ein einziges Ding ſey.

§. 879.

Wenn wir dieſe wichtige göttliche Vollkommenheit noch genauer einſehen wollen, ſo müſſen wir noch bemerken: 1) daß vermöge derſelben noch nicht genung iſt, wenn man ſagt, daß kein Ding auſſer Gott möglich iſt, welches beynahe ihm gänzlich ähnlich iſt. Sondern man muß behaupten, daß kein Ding, und wenn es auch übrigens das vollkommenſte ſeiner Art ſeyn ſolte, möglich ſey, welches eine ſolche Aehnlichkeit mit Gott haben könte, vermöge welcher

cher keine wahrhaftig unendliche Unähnlichkeit zwiſchen ihm und Gott übrig bliebe. Zwiſchen Gott, und allen möglichen Dingen, iſt eine unendlich groſſe und mannigfaltige Unähnlichkeit. Folglich kan ein endliches Ding ewig in ſeiner Aehnlichkeit mit Gott zunehmen, ohne daß ſeine Unähnlichkeit mit Gott nach Millionen Jahren merklich ſolte vermindert ſeyn, dergeſtalt, daß man endlich in derſelben das Ende ſolte abſehen können. 2) Es iſt noch nicht genung, wenn man ſagt: daß kein Ding auſſer Gott möglich ſey, welches beynahe gänzlich ihm gleich ſeyn ſolte. Sondern man muß vielmehr ſagen, daß kein Ding, und wenn es auch das gröſte in ſeiner Art wäre, möglich ſey, welches eine ſolche Gleichheit mit Gott haben ſolte, vermöge welcher keine wahrhaftig unendliche Ungleichheit zwiſchen Gott und ihm übrig bliebe. Zwiſchen Gott und allen endlichen Dingen iſt, und bleibt nothwendig eine unendlich groſſe Ungleichheit. Ein endliches Ding mag noch ſo groß ſeyn, ſeine Gröſſe iſt immer eingeſchrenkt. Und wenn man ſie Millionenmal nimt, und dieſe Summe wiederum Millionenmal, ſo komt doch allemal eine endliche Gröſſe heraus. Und folglich mag ein endliches Ding ewig in ſeiner Realität wachſen, es kan doch niemals zwiſchen ſeiner Gröſſe und der Gröſſe Gottes eine Gleichheit entſtehen, und man kan ſie niemals als einen Theil betrachten, der einige mal zu ſich ſelbſt genommen der Gröſſe Gottes gleich werden könte. 3) Durch dieſe Vollkommenheit Gottes aber wird nicht geleugnet, daß in Gott ſelbſt unendlich viele und groſſe Realitäten angetroffen werden, welche, ihrer unendlichen Uebereinſtimmung Aehnlichkeit und Gleichheit ohnerachtet, dennoch auf eine reelle und unendliche Art von einander verſchieden ſind §. 841. Denn alle ſeine Realitäten ſind unendlich, und unendliche Dinge ſind einander unendlich ähnlich und gleich. Demohnerachtet aber können ſie auch, in Beziehung auf einander, unendlich verſchieden ſeyn, weil ſonſt alle Realitäten völlig einerley wären. Wie ſehr wird, der Begrif von dem wahren Gotte, durch dieſe Betrach-

tung erhöhet! Und wie ſehr muß nicht der Begrif von ihm, von allen übrigen Begriffen, abgeſondert und unterſchieden werden, wenn er Gott anſtändig werden ſoll!

Die Selbſtſtändigkeit Gottes.

§. 880.

Die Selbſtſtändigkeit Gottes wird auch, ſeine **Unabhänglichkeit** von allen auſſer ihm befindlichen Dingen, von der Welt und allen ihren Theilen, genent, und ſie muß von der Subſtantialität Gottes noch unterſchieden werden. Weil Gott ſelbſtſtändig iſt, ſo muß er freylich auch vor ſich beſtehen, oder eine Subſtanz ſeyn; allein es kan ein Ding eine Subſtanz ſeyn, und doch keine Selbſtſtändigkeit haben, wie z. E. die endlichen Subſtanzen. Gott iſt eine Subſtanz, in ſo ferne er nicht in einem von ihm verſchiedenen Dinge, als in ſeinem Subjecte, wie ein Prädicat deſſelben würklich iſt, und in ſo ferne ſeine Würklichkeit nicht eine Beſtimmung eines andern Dinges ſeyn kan. Allein wir nennen ihn ſelbſtſtändig, in ſo ferne er keine Urſachen auſſer ſich hat; oder in ſo ferne, der hinreichende Grund ſeiner Würklichkeit, nicht auſſer ihm angetroffen wird, ſondern in ihm ſelbſt. Da nun, das nothwendige und unendliche Ding, zugleich ſelbſtſtändig iſt §. 238. Gott aber nothwendig und unendlich iſt §. 845. 853. und den hinreichenden Grund ſeiner Würklichkeit in ſich ſelbſt hat §. 834. 863. ſo iſt er auch ſelbſtſtändig. Gott ſteht durch ſeine eigene Gröſſe, und er wird nicht von auſſenher getragen, und in ſeinem Daſeyn unterſtützt. Wir Menſchen, und andere endliche Dinge, müſſen beſtändig ringsherum von auſſen her unterſtützt werden. Die Luft, die wir in uns ziehen, und alle um uns her befindlichen Dinge, unterhalten uns in unſerer Würklichkeit, und wenn alles um uns her über den Haufen fiele, ſo würden wir von ſelbſt in unſer Nichts nachſtürzen. Gottes Würklichkeit aber iſt in ihm allein ſo feſt gegründet, daß, wenn alles auſſer ihm vernichtet würde, er dennoch vor wie nach aufs

voll-

vollkommenſte und unwandelbarſte würklich bleiben würde; und daß, wenn auch auſſer ihm unendlich viele Dinge würklich ſind, dennoch keines derſelben, eine Urſach und Stütze ſeiner Würklichkeit, weder iſt noch ſeyn kan. Denn alles, auſſer Gott, iſt endlich und zufällig. Die Würkungen eines endlichen Dinges ſind nothwendig endlich und zufällig §. 255. Folglich, wenn Gott auſſer ſich Urſachen hätte, ſo müßte er endlich ſeyn, und das iſt unmöglich. Folglich hanget Gott nicht nur nicht würklich von Urſachen auſſer ſich ab, ſondern er kan auch unmöglich von irgends einer Urſache auſſer ſich abhangen. Daher iſt er auch, die ſchlechterdings erſte Urſach aller ſeiner Würkungen §. 241. Denn, wäre er irgends in einem Falle eine Zwiſchenurſach, ſo müſte er ſelbſt wieder eine Urſach auſſer ſich haben, und das iſt ſeiner allervollkommenſten Selbſtſtändigkeit zuwider. Man kan es alſo mit Recht als einen göttlichen Namen anſehen, wenn Gott von manchen ſchlechtweg die erſte Urſach genent wird, zumal da in dem Folgenden erwieſen werden wird, daß alle andere Urſachen nur Zwiſchenurſachen ſind, indem ſie insgeſamt von Gott abhangen.

§. 881.

Wenn man ſich, von der Selbſtſtändigkeit und Unabhängigkeit Gottes, einen völlig richtigen Begrif machen will: ſo muß man ſich überzeugen, daß Gott auf keinerley Weiſe, in Abſicht auf ſeine innerlichen Beſtimmungen, leiden und ſich leidentlich verhalten kan. Denn wenn irgends eine ſeiner innerlichen Realitäten ein Leiden ſeyn könte, ſo müßte der hinreichende Grund ihrer Würklichkeit nicht in Gott ſelbſt, ſondern in andern Dingen auſſer ihm angetroffen werden §. 164. Folglich würde er in ſo ferne, Urſachen ſeiner Würklichkeit, auſſer ſich haben §. 235. und das iſt, ſeiner höchſten Selbſtſtändigkeit, zuwider §. 880. Und da alle Urſachen auſſer Gott endliche Dinge ſind, ſo würde ein Leiden in ihm etwas Endliches ſeyn, wie ich in dem vorhergehenden Abſatze gezeigt habe. Es hätte alſo Gott innerliche Realitäten, welche nicht unendlich wären,

und das iſt ſchlechterdings unmöglich §. 854. Folglich iſt Gott eine Subſtanz, welche gar nicht leiden kan. Kan er nicht leiden, ſo kan auch nichts auſſer ihm in ihn würken, und in ihn einen Einfluß haben, es mag nun dieſes von einem reellen oder idealiſchen Einfluſſe verſtanden werden §. 166. 167. Und eben ſo wenig kan auch irgends eine Subſtanz in ihn zurück würken, wenn er in dieſelbe würkt §. 168. Es iſt alſo falſch, wenn man ſagt: wo ein Einfluß iſt, da iſt auch eine Zurückwürkung. Von der Einwürkung und dem Einfluſſe der endlichen Subſtanzen in einander gilt dieſes zwar §. 381. aber es iſt falſch, wenn von dem Einfluſſe Gottes in die zufälligen Subſtanzen, und in die Welt, die Rede iſt. Durch dieſe Betrachtung werden viele falſche Begriffe widerlegt, welche man ſich manchmal von Gott macht. Z. E. wenn man denkt, Gott werde durch ein gläubiges Gebet alsdenn, wenn es geſchieht, bewogen, es zu erhören; der Menſch könne in der Wiedergeburt Gott dergeſtalt widerſtehen, daß er in Gott würke, und ihn dadurch abhalte, fortzuwürken; der Menſch kämpfe mit Gott in der Buſſe und im Glauben, und was dergleichen Vorſtellungen mehr ſind, welche anzeigen, daß ein Menſch in die Gottheit hineinwürken könne. Gott iſt ſo unendlich weit über die Kräfte aller endlichen Dinge erhoben, daß er vor ihrem Einfluſſe vollkommen ſicher iſt.

Die Natur Gottes.

§. 882.

Da, die Natur eines iedweden Dinges, der Inbegrif derjenigen ſeiner innerlichen Beſtimmungen iſt, welche die Gründe ſeiner Handlungen ſind §. 396. ſo iſt die **Natur Gottes** der Inbegrif derjenigen innerlichen Beſtimmungen Gottes, welche die Gründe ſeiner Handlungen und Würkungen in ſich ſelbſt, und auſſer ſich in andern Dingen, enthalten. Da nun eine iedwede Subſtanz eine Natur hat, und Gott überdies um ſeiner Selbſtſtändigkeit willen nicht leidet, ſondern ſelbſt handelt §. 881. ſo hat Gott

nicht

nicht nur eine Natur, ſondern die göttliche Natur iſt auch unendlich und die allervollkommenſte Natur, die irgends nur möglich iſt §. 817. Sie begreift das göttliche Weſen, ſeine allmächtige Kraft, und alle ſeine übrigen Vollkommenheiten in ſich, durch welche ſeine Handlungen beſtimt werden, ſeine unendliche Güte, Weisheit, und wie ſie alle Namen haben mögen §. 396. Damit man aber den unendlichen Unterſchied der Natur Gottes, von der Natur aller übrigen möglichen Dinge ſamt ihrer unendlichen Vollkommenheit, beſſer einſehe, ſo wollen wir ſonderlich folgende Stücke bemerken. 1) Die Natur Gottes iſt ein Inbegrif lauter unendlicher Realitäten, und allerhöchſten Vollkommenheiten: denn Gott kan keine andern innerlichen Beſtimmungen haben, als Realitäten die unendlich ſind §. 818 854. In der göttlichen Natur iſt nichts Verneinendes, Unvollkommenes und Eingeſchrenktes, ſie iſt vollkommen heilig § 838. Die Naturen aller andern möglichen Dinge enthalten zwar viel Realität und Vollkommenheit, allein ſie enthalten auch viele und groſſe Unvollkommenheiten. Durch die Natur Gottes kan keine Verneinung und Unvollkommenheit gewürkt werden, und die Natur eines endlichen Dinges kan nichts würken, was ganz und durchgängig gut iſt. 2) Die Natur Gottes enthält, den hinreichenden würkenden Grund ſeiner Würkungen, in und auſſer ſich: denn ſonſt müßte er nicht nur von andern Dingen auſſer ſich abhangen, ſondern er würde auch nicht den hinreichenden Grund der Würklichkeit anderer Dinge auſſer ſich enthalten §. 821. Enthielte die Natur Gottes blos einen unzureichenden Grund ſeiner eigenen würklichen Accidenzien, ſo müßten andere Dinge auſſer Gott vollends das ihrige dazu beytragen, damit die Accidenzien Gottes ihren hinreichenden Grund erhielten, weil ſie ohne hinreichenden Grund nicht würklich ſeyn können, und das iſt der Selbſtſtändigkeit Gottes zuwider §. 880. Die Naturen aller andern Dinge ſind ſo ohnmächtig, daß keine derſelben den völligen hinreichenden Grund ihrer Handlungen enthal-

ten kan. Ohne Beyhülfe Gottes und anderer Dinge kan, keine Natur irgends eines andern Dinges, etwas würken. 3) Die Natur Gottes iſt ſelbſtſtändig, und folglich iſt Gott, vermöge derſelben, ſchlechterdings die erſte Urſach aller ſeiner Handlungen §. 880. Alle andere Dinge auſſer Gott aber ſind, vermöge ihrer Naturen, nur Zwiſchenurſachen ihrer Handlungen und Würkungen, und hangen in ihrer Würkſamkeit von andern Urſachen ab, welche ihnen die Würkſamkeit eines Theils geben. 4) Die Natur Gottes kan ſich niemals leidentlich verhalten §. 881. Die Naturen aller andern Dinge aber verhalten ſich, in aller ihrer Würklichkeit, zugleich leidentlich, indem ſie nicht nur von Gott leiden, ſondern auch von andern Dingen, welche ihnen widerſtehen und in ſie zurück würken. Die Natur eines endlichen Dinges iſt wie ein Rad in einer Uhr, welches zugleich bewegt und bewegt wird. Die Natur Gottes aber ſezt alles in Bewegung, ſie ſelbſt aber wird gleichſam nur durch ſich ſelbſt bewegt. 5) Die Natur Gottes befindet ſich allemal in einer unendlichen und unveränderlichen Geſchäftigkeit, alles iſt in ihr Thätigkeit §. 856. 861. Die Naturen aller andern Dinge aber ſind ofte nur bloſſe Möglichkeiten zu handeln. Bald würken ſie mehr bald aber weniger, niemals aber ſo viel, als es an ſich möglich iſt.

§. 883.

Aus dieſer Betrachtung der Natur Gottes flieſſen folgende Wahrheiten. 1) Alles was an ſich möglich iſt, das iſt in Abſicht auf Gott natürlich möglich: denn die Natur Gottes iſt eine allmächtige Natur §. 883. 872. 408. Gott kan, durch ſeine Natur, alles mögliche würklich machen. 2) Was in Abſicht auf Gott natürlich unmöglich genent werden ſoll, das muß an und vor ſich betrachtet unmöglich ſeyn. §. 408. 865. Den endlichen Dingen iſt vieles natürlich unmöglich, was an ſich gar wohl möglich iſt, denn ihre Natur iſt nicht allmächtig; allein bey Gott verhält es ſich ganz anders. 3) Was an ſich zufällig iſt, das iſt auch in Abſicht auf Gott natürlich zufällig §. 409. denn da ſein

Gegen-

Gegentheil möglich iſt §. 105. ſo kan Gott durch ſeine allmächtige Kraft ſo wol das Zufällige würken, als auch ſein Gegentheil, in ſo ferne beydes was Reelles iſt. Einem endlichen Dinge kan manches natürlich nothwendig ſeyn, was an ſich zufällig iſt. 4) Was in Abſicht auf Gott natürlich nothwendig iſt, das muß ſchlechterdings nothwendig ſeyn: denn dasjenige iſt in Abſicht auf Gott natürlich nothwendig, was er würken kan, aber nicht das Gegentheil deſſelben. Folglich muß das letzte ſchlechterdings unmöglich, und das erſte ſchlechterdings nothwendig ſeyn §. 409. 104. 5) Alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke ſind, in Abſicht auf Gott, würklich möglich und zufällig §. 864. Folglich ſind ſie auch in dem Verſtande hypothetiſch möglich, daß ſie auſſer ſich eine Urſach haben, welche Kräfte genung beſitzt, ſie hervorzubringen. Wenn alſo ein Naturaliſt deswegen alle übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke leugnet, weil er in der Meinung ſteht, daß ſie dieſe hypothetiſche Möglichkeit nicht haben, ſo irret er, und kan durch die bloſſe Vernunft widerlegt werden §. 467.

§. 884.

Das Leben eines iedweden Dinges beſteht, in der Dauer ſeiner Natur §. 396. Folglich iſt, das Leben Gottes, die Dauer ſeiner göttlichen Natur; oder Gott iſt ein lebendiger Gott, in ſo ferne er nicht nur, als der wahre Gott, die wahre göttliche Natur beſitzt, ſondern in ſo ferne auch dieſelbe in ihm fortdauert. §. 882. Nun kan die Natur eines Dinges nicht anders würklich ſeyn und fortdauren, als in ſo ferne ein Ding ſo handelt und würkſam iſt, als es ſeiner Natur gemäs iſt. Folglich beſteht, das Leben Gottes, in ſeiner, auf eine unendliche und allervollkommenſte Art, würkſamen und handelnden Natur. Und es iſt ohne fernern Beweis klar, daß Gott lebe, oder lebendig ſey. §. 882. Er wird in der heiligen Schrift vorzüglich der lebendige Gott genent, nicht nur zum Unterſchiede von den falſchen Göttern, als welche keine göttliche Natur, und alſo auch kein göttliches Leben haben, ſondern

todte Götzen ſind; ſondern er kan auch mit Recht vorzüglich der Lebendige heiſſen, weil das Leben Gottes das allervollkommenſte Leben iſt, und weil Gott im allerhöchſten und unendlichen Grade lebt. §. 817. Und das will ſonderlich zweyerley ſagen. 1) Je gröſſer und vollkommener die Natur eines Dinges iſt, deſto gröſſer iſt ſein Leben. Da nun, die Natur Gottes, die allergröſte und vollkommenſte Natur iſt §. 882. ſo iſt in dieſer erſten Abſicht, das Leben Gottes, das allergröſte. Alles demnach, was wir in dem Vorhergehenden zur höchſten Vollkommenheit der Natur Gottes gerechnet haben, das gehört auch zu dem höchſten Grade ſeines Lebens. 2) Je gröſſer die Dauer der Natur eines Dinges iſt, deſto gröſſer iſt ſein Leben. Die Dauer der Natur Gottes iſt in allen Abſichten unendlich groß §. 854. Sie iſt ewig §. 858. ſie iſt unveränderlich §. 847. und beſteht in einer ununterbrochenen allmächtigen Würkſamkeit §. 862. Die Natur iſt die Quelle der Handlungen. In ſo ferne ein Ding ſeiner Natur gemäß handelt in ſo ferne iſt ſeine Natur würklich, und in ſo ferne lebt daſſelbe Ding. In ſo ferne es aber nicht handelt, in ſo ferne iſt ſeine Natur nicht würklich, und in ſo ferne iſt es todt. Je mehrere und gröſſere Handlungen ein Ding vornimt, und ie ununterbrochner dieſes geſchieht, deſto lebendiger iſt es. Keine endliche Subſtanz lebt immer im möglichſten Grade, ſie iſt allemal in gewiſſer Abſicht todt und unwürkſam. Gott lebt durchaus, und er iſt in keinerley Abſicht als todt zu betrachten: indem er beſtändig auf eine allmächtige Art ſeine Natur braucht, und ſo viele und groſſe Handlungen thut, als möglich iſt. Chriſtus ſagt: mein Vater würkt bisher, und ich würke auch. Es iſt eine wahrhaftig göttliche Vollkommenheit, im höchſten Grade geſchäftig zu ſeyn, und im höchſten Grade zu leben. Kan alſo wol Unthätigkeit, Unwürkſamkeit, eine wahre Vollkommenheit ſeyn? Je mehr wir thun und würken, deſto lebendiger ſind wir, und deſto gröſſer iſt unſere Vollkommenheit, weil wir dadurch Gott ähnlicher werden. Es iſt alſo ein wahrer Gedanke mancher Sitten-

lehrer, daß man, bey der Ausmeſſung des menſchlichen Lebens, die Stunden, die wir verſchlafen, die wir mit Nichtsthun verſchleudern, und die wir ohne vernünftige Handlungen zubringen, abziehen müſſe, wenn man wiſſen wolle, wie alt ein Menſch ſey? Und da iſt klar, daß mancher Menſch nur etwa zehn Jahr alt iſt, welcher, nach Ausſage der Kirchenbücher, ſiebenzig Jahr gelebt hat; und daß mancher in ſeinem zwanzigſten Jahre ſtirbt, welcher in der That ein ehrwürdiger achtzigjähriger Greis genent zu werden verdient. Eine ungemein nützliche Betrachtung!

§. 885.

Die Unſterblichkeit beſteht, in der Unmöglichkeit zu ſterben. Da nun der Tod, in dem Ende der Natur eines Dinges beſteht: ſo ſtirbt ein Ding, wenn ſein Leben aufhört §. 396. Folglich iſt ein Ding unſterblich, wenn es unmöglich iſt, daß ſein Leben aufhöre. Iſt dieſes ſchlechterdings unmöglich, ſo iſt ein Ding ſchlechterdings unſterblich; iſt es aber nur hypothetiſch unmöglich, ſo iſt das Ding nur hypothetiſch, oder auf eine bedingte Art, unſterblich. Ich habe dieſe Begriffe, in meinen **Gedanken von dem Zuſtange der Seele nach dem Tode**, weitläuftig abgehandelt, und hier iſt nicht nöthig, dieſelben weiter auszuführen. Es würde viel zu wenig geſagt ſeyn, ja man würde auf eine grobe Art irren, wenn man behaupten wolte: Gott ſey auf eine bedingte Art unſterblich; denn das hieſſe ſo viel, als, Gott könne zwar ſterben, allein unter einer gewiſſen Bedingung ſey das Ende ſeines Lebens unmöglich. Gott iſt vielmehr ſchlechterdings unſterblich, weil es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß er ſein Leben ſolte verlieren können. Das göttliche Leben iſt eine innerliche Vollkommenheit Gottes §. 884. und folglich ſchlechterdings nothwendig und unveränderlich §. 845. 846. 847. und ſo wenig ſein Leben einen Anfang hat nehmen können, ſo wenig kan es ein Ende nehmen §. 848. Folglich iſt er ſchlechterdings unſterblich. Kein endliches Ding kan ſchlechterdings unſterblich ſeyn, weil eine iede endliche Subſtanz ihre Würk-

lichkeit, und alſo auch ihr Leben, verlieren kan §. 176. Folglich iſt Gott die einzige Subſtanz, welche ſchlechterdings unſterblich iſt. Er wird daher in der heiligen Schrift derjenige genent, der allein Unſterblichkeit hat. Die Unſterblichkeit Gottes iſt alſo, von der Unſterblichkeit aller endlichen Subſtanzen, aller endlichen Geiſter, und der menſchlichen Seelen, auf eine zweyfache Art, unterſchieden. Einmal, weil Gott allein ſchlechterdings unſterblich iſt; alle andere Dinge aber, welche unſterblich ſind, die ſind es nur auf eine bedingte Art. Zum andern, weil die Unſterblichkeit Gottes, in dem ewigen und unveränderlichen Beſitze des allergröſten und vollkommenſten Lebens, beſteht; das iſt, in einer unendlichen Thätigkeit Gottes, wohin auch der beſtändige und unendliche Gebrauch ſeines Verſtandes und ſeines freyen Willens gehört, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Der unſterbliche Gott lebt nothwendig beſtändig und unwandelbar, im höchſten und vollkommenſten Grade. Und darin beſteht die unendliche Vollkommenheit ſeiner Unſterblichkeit, welche alſo eine göttliche Vollkommenheit iſt, die keinem endlichen Dinge mitgetheilt werden kan. Kein anderes unſterbliches Ding lebt ſo vollkommen, und kan alſo niemals auf die Art unſterblich genent werden, als das allervollkommenſte Weſen.

Die Unermeßlichkeit Gottes.

§. 886.

Unermeßlich heiſt dasjenige, was eine Gröſſe hat, welche nicht gemeſſen werden kan. Wenn wir alſo behaupten wollen, daß nicht nur Gott im Ganzen betrachtet, ſondern auch eine iedwede ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, unermeßlich ſey: ſo komt es nicht nur darauf an, daß wir den wahren Grund der Unermeßlichkeit überzeugend einſehen; ſondern daß wir auch deutlich zeigen, in was für einem Verſtande Gott unermeßlich genent werden kan oder nicht. Was das erſte betrift, ſo würde es, einmal, irrig ſeyn, wenn man deswegen Gott unermeßlich nennen wolte,

weil nur Gröſſen gemeſſen werden können, Gott aber gar keine Gröſſe habe: denn das letzte iſt falſch, wie ich in dem Vorhergehenden gezeigt habe §. 870. Zum andern würde man noch unrichtiger denken, wenn man ſo ſchlieſſen wolte: was ſoll gemeſſen werden können, das muß in die Länge Breite und Höhe ausgemeſſen werden können. Nun hat Gott gar keine Ausdehnung, folglich auch keine Länge Breite und Höhe; und er kan alſo gar nicht gemeſſen werden. Jederman kan ſich leicht überzeugen, daß auch unkörperliche Gröſſen gemeſſen werden können, obgleich nicht vermittelſt ſolcher Maaßſtäbe, durch welche nur ausgedehnte Gröſſen gemeſſen werden können. Leute, welche, wenn ſie das Wort meſſen hören, nur an Ellen und Scheffel denken können, denken viel zu körperlich, als daß man mit ihnen von ſolchen Unterſuchungen, als wir jetzo vor uns haben, gründlich ſolte reden können. Und drittens würde man am allerſeltſamſten denken, wenn man deswegen Gott unermeßlich nennen wolte, weil er keinen Umfang hat, ſondern unendlich ausgedehnt iſt: denn Gott hat gar keine Ausdehnung. Solche falſche Gedanken, als ich jetzo widerlegt habe, können leicht in einem Gelehrten entſtehen, und ſich einwurzeln, welcher auſſer derjenigen Mathematik, die ſich mit der Ausmeſſung der Gröſſen der ausgedehnten und körperlichen Dinge beſchäftiget, ſonſt keine gründliche Wiſſenſchaft verſteht. Und ein Ungelehrter kan ohnedem bey der Ausmeſſung nichts anders gedenken, als die Ausmeſſung ausgedehnter Dinge; weil im gemeinen Leben ſonſt keine andere Gröſſen gemeſſen werden, als die wir in den körperlichen Dingen antreffen.

§. 887.

Wenn man nun dieſer göttlichen Vollkommenheit genauer nachdenkt, ſo kan man ſich ſehr leicht überzeugen: daß es ſchlechterdings unmöglich ſey, Gott, oder irgends eine ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, auf die Art zu meſſen, wie wir Menſchen die Gröſſen auszumeſſen pflegen; ja daß wir Menſchen, keine mögliche Art und Weiſe, zu

erdenken im Stande ſind, nach welcher wir Gott, oder eine ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, auszumeſſen im Stande ſeyn ſolten. Denn wenn wir Menſchen eine Gröſſe ausmeſſen ſollen, ſo iſt uns kein anderer Weg bekant, als daß wir eine gewiſſe beſtimte und eingeſchrenkte Gröſſe als Eins annehmen, und hernach unterſuchen, wie ofte dieſelbe in der Gröſſe, die wir meſſen wollen, enthalten ſey. Die letzte muß alſo, der erſten etliche mal genommen, gleich ſeyn. Folglich iſt ſie allemal eine eingeſchrenkte Gröſſe, weil aus einer eingeſchrenken Gröſſe, und wenn ſie auch noch ſo ofte zu ſich ſelbſt hinzugefügt wird, dennoch nichts anders als eine eingeſchrenkte Gröſſe entſtehen kan. Nun iſt die Gröſſe Gottes, und aller ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, wahrhaftig unendlich §. 853. 854. und es iſt zwiſchen ihr und allen endlichen Gröſſen ein ſo unendlicher Unterſchied, daß die letzten wie nichts gegen die erſten zu rechnen ſind §. 878. 879. Folglich kan keine endliche Gröſſe, zum Maaßſtabe Gottes und ſeiner innerlichen Vollkommenheiten, angenommen werden. Und es iſt alſo unleugbar, daß wir nicht nur Gott und ſeine innerliche Vollkommenheiten, nicht ausmeſſen können; ſondern daß wir auch unmöglich eine Methode erſinnen können, nach welcher wir hoffen könten, die unendliche Gröſſe Gottes auszumeſſen. Wir müſſen alſo geſtehen, daß Gott, und alle ſeine innerliche Vollkommenheiten, uns unermeßlich ſind. Auf die Frage: wie groß Gott, ſeine Weisheit, ſeine Allmacht, oder irgends eine ſeiner innerlichen Vollkommenheiten ſey, können wir Menſchen unmöglich eine deutliche und beſtimte Antwort geben. Und man kan auch mit Gewißheit behaupten, daß keine endliche Subſtanz, welche einer Erkentniß Gottes fähig iſt, im Stande ſey, die unendliche Gröſſe Gottes und ſeiner innerlichen Vollkommenheiten auszumeſſen. Denn eine iedwede Gröſſe beſteht in der Vielheit der Theile, und folglich beſteht, die Gröſſe Gottes, in einer wahrhaftig unendlichen Vielheit der Realitäten. Wer alſo die göttliche Gröſſe ausrechnen wolte, der

müßte

müßte einen deutlichen Begrif von derſelben haben, welcher aus ſo vielen klaren Begriffen zuſammengeſetzt wäre, als es Realitäten in Gott gibt, das iſt, aus wahrhaftig unendlich vielen klaren Begriffen. Dieſer deutliche Begrif iſt alſo in der That unendlich, und eine göttliche Vollkommenheit, welche in keinem endlichen Dinge ſtat finden kan §. 855. Folglich iſt Gott allen endlichen Dingen ſchlechterdings unermeßlich, und kein endlicher Geiſt kan Gott ausmeſſen.

§. 888.

Unterdeſſen iſt es eine ganz andere Frage: ob Gott ſich ſelbſt, und eine jede ſeiner Vollkommenheiten, ausmeſſen könne, und ob alſo Gott, und eine jede ſeiner Vollkommenheiten, an ſich ermeßlich ſey? Man kan und muß dieſes allerdings behaupten. Man muß nur das Meſſen ſelbſt, und die Art der Ausmeſſung, von einander unterſcheiden. Das erſte iſt nichts anders, als eine deutliche Erkentniß der Gröſſe §. 188. Da nun Gott eine Gröſſe hat §. 870. und alle mögliche Dinge deutlich vorgeſtelt werden können §. 628. ſo kan auch die Gröſſe Gottes deutlich vorgeſtelt, und alſo an ſich betrachtet ausgemeſſen werden. Nun werden wir balde erweiſen, daß der göttliche Verſtand wahrhaftig unendlicher Begriffe fähig ſey, und daß er alle mögliche Dinge aufs deutlichſte erkenne. Folglich kan Gott nicht nur ſich ſelbſt, und alle ſeine Vollkommenheiten, völlig ausmeſſen; ſondern er thut es auch in der That, indem er den allerdeutlichſten Begrif von ſeiner eigenen Gröſſe hat. Allein wenn von der Art der Ausmeſſung die Rede iſt, ſo iſt es unmöglich, daß Gott auf die Art ausgemeſſen werden kan, die uns Menſchen bekant iſt §. 887. Und es iſt ein bloſſes Vorurtheil, wenn man annimt, daß alle Gröſſen eingeſchrenkt ſind, welche ausgemeſſen werden können.

Die Unerforſchlichkeit Gottes.

§. 889.

Dieſe Vollkommenheit Gottes wird von manchen, unter dem Scheine einer tiefen Verehrung Gottes, gemißbraucht, um die theologiſche Unwiſſenheit anzupreiſen, und aus Liebe zum dummen Wunderbaren vorzugeben: Gott ſey ein ſo verborgenes Weſen, welches von uns Menſchen gar nicht begriffen werden könne. Wenn das wahr wäre, ſo wären alle deutliche Vorſtellungen und Erklärungen Gottes und ſeiner Vollkommenheiten, ſamt allen ſyſtematiſchen Theologien unmöglich, und alle Gottesgelehrte und Weltweiſe handelten höchſt ungereimt, welche eine Gottesgelahrheit mündlich oder ſchriftlich vortragen. Allein dieſer Gedanke iſt höchſt ausſchweifend, falſch und gefährlich. Könten wir gar nichts von Gott begreifen, ſo könten wir gar keine deutliche und vernünftige Erkentniß von Gott erlangen, wir könten unſern Verſtand und unſere Vernunft nicht zur Ehre Gottes brauchen, und aller vernünftiger Gottesdienſt wäre unmöglich. Allein es iſt auch ungereimt, eine ſolche Unbegreiflichkeit Gottes zu behaupten. Alle mögliche Dinge könten deutlich erkant, und begriffen werden §. 628. Folglich iſt Gott, und eine iedwede ſeiner göttlichen Vollkommenheiten, an und vor ſich ſelbſt betrachtet begreiflich. Ja, wir Menſchen können Gott begreifen, weil wir, nach Ausſage der ganzen natürlichen Gottesgelahrheit, eine ungemein deutliche Erkentniß Gottes und ſeiner Vollkommenheiten erlangen können. Wir können ſo gar logiſche Erklärungen von Gott und ſeinen Vollkommenheiten machen, die noch dazu Sacherklärungen ſind §. 831. Es iſt in Wahrheit ein gefährlicher und atheiſtiſcher Ausdruck, wenn man ihn ſtrenge beurtheilen will, wenn man nemlich ſagt, Gott ſey ein ſchlechterdings unbegreifliſches Weſen: denn das heiſt eben ſo viel als, Gott ſey ein Unding §. 629. Und wenn man mit einigem Scheine der Wahrheit behaupten will, daß wir Menſchen gar nichts

von

von Gott begreifen können: ſo muß man alle Erklärungen und deutliche Vorſtellungen von Gott und göttlichen Dingen, welche in der Gottesgelahrheit vorkommen, ſchlechterdings verwerfen, und ihre Ungereimtheit zeigen. Und das hat bisher noch niemand thun können. Der Deiſmus, oder die Meinung, vermöge welcher man behauptet, daß wir Menſchen faſt gar nichts von Gott begreifen können, als etwa nur daß er würklich ſey, iſt unleugbar ein Irrthum. Der Deiſte leugnet Gott nicht, allein er läſt ihn in einer ſolchen Dunkelheit wohnen, die von unſern Augen ſchlechterdings nicht durchdrungen werden kan. Er erhöhet ihn ohne Grund ſo weit über unſern Geſichtskreis, daß wir ihn gar nicht erreichen können. Man kan dieſe Meinung freylich mit vielen, dem Scheine nach, andächtigen und ehrfurchtsvollen Ausdrucken ausſchmücken; allein ſolche redneriſche Figuren beweiſen nichts, und ehe ein Deiſt nicht alle deutliche Begriffe der Gottesgelahrheit gründlich widerlegt, ehe kan man ſeine ganze Lehre für nichts anders halten, als für ein andächtig klingendes unverſtändiges Gewäſche.

§. 890.

Allein mit der Unerforſchlichkeit Gottes, und aller ſeiner Vollkommenheiten, verhält es ſich ganz anders. **Die Erforſchung einer Sache** beſteht in einer ſolchen Erkentniß einer Sache, welche gar keine Unwiſſenheit in Abſicht derſelben in ſich enthält. Wir erforſchen alſo ein Ding, wenn wir daſſelbe dergeſtalt erkennen, daß uns nichts von demſelben, nicht die geringſte Beſtimmung deſſelben, unbekant bleibt; wenn wir eine völlige hiſtoriſche, philoſophiſche und mathematiſche, Erkentniß von demſelben haben; wenn wir ſein Weſen, alle ſeine Eigenſchaften, innerliche Beſtimmungen und Verhältniſſe; alle ſeine Gründe, und Folgen; alle Verſchiedenheiten ſeiner Merkmale, erkennen; und wenn wir alſo eine ſolche klare und deutliche Erkentniß von demſelben beſitzen, welche gar keine Dunkelheit und Verwirrung mehr in ſich enthält. **Die Erforſchlichkeit eines Dinges** beſteht alſo, in der Möglichkeit einer

ſolchen vollkommenen Erkentniß deſſelben. Nun kan Gott, und eine iede ſeiner Vollkommenheiten, auf eine ſo vollkommene Art erkant werden §. 889. Folglich iſt nicht nur Gott, und eine iedwede ſeiner Vollkommenheiten, an ſich ſelbſt erforſchlich; ſondern wir werden auch balde überzeugt werden, daß Gott ſich ſelbſt, und alle ſeine göttlichen Vollkommenheiten, durch ſeinen unendlichen Verſtand erforſche. Allein wenn, von uns Menſchen und andern Creaturen, die Rede iſt, ſo iſt leicht zu erweiſen, daß uns Gott und alle ſeine Vollkommenheiten **unerforſchlich** ſind; oder daß unſere Kräfte nicht zureichen, ihn und ſeine Vollkommenheiten zu erforſchen. Denn eine Erkentniß, durch welche Gott und eine göttliche Vollkommenheit erforſcht wird, iſt ein wahrhaftig unendlicher Begrif, welcher nur in einer Subſtanz würklich ſeyn kan, die alle übrigen unendlichen Vollkommenheiten beſitzt. §. 855. Da wir und alle Creaturen nun weſentlich eingeſchrenkt ſind: ſo iſt es ſchlechterdings nothwendig, daß uns und ihnen allemal vieles in der Gottheit unbekant bleiben muß, und es iſt demnach Gott, und eine iedwede göttliche Vollkommenheit, uns und allen endlichen Dingen unerforſchlich. Allein das iſt noch nicht genung. Wir können kein endliches Ding, kein Sandkorn erforſchen. Wir müſſen alſo ſagen, daß Gott im höchſten Grade unerforſchlich ſey, und unendlich vielmals unerforſchlicher, als alle andern Dinge. Denn ie mehr in einer Sache uns und andere endlichen Dingen unbekant bleiben muß, und ie gröſſer die Nothwendigkeit dieſer Unwiſſenheit iſt: deſto unerforſchlicher iſt dieſelbe. Nun enthält Gott unendlich viel mehrere und gröſſere Realitäten, als alle andere Dinge. Folglich muß uns nothwendig vielmal mehr in Gott und ſeinen Vollkommenheiten unbekant bleiben, als in allen andern Dingen, und dieſe Nothwendigkeit iſt noch dazu die gröſte. Folglich iſt Gott, und eine iedwede göttliche Vollkommenheit, im höchſten Grade unerforſchlich, und wird es auch ewig bleiben, und wenn wir auch noch ſo ſehr in der Erkentniß Gottes wachſen ſollen.

Zu dieſer Unerforſchlichkeit Gottes gehört auch ſeine Unermeßlichkeit §. 887. und es folgt aus ihr, daß alle unſer Wiſſen von Gott und göttlichen Vollkommenheiten nur ein Stückwerk ſey, das iſt, daß wir nur einige Theile von Gott erkennen können, und daß es uns unmöglich ſey, den ganzen Gott zu erkennen. Es gereicht dieſes allerdings zur Demüthigung und Beſchämung ſtolzer Gottesgelehrten und Weltweiſen, welche ſich manchmal, durch ihre theologiſche Gelehrſamkeit, dergeſtalt aufblähen laſſen, daß ſie auf eine verrückte Art ſich einbilden, es ſey für ſie in der Gottesgelahrheit nichts mehr zu lernen übrig. Allein es würde auf der andern Seite ſehr unvernünftig ſeyn, wenn man deswegen alle menſchliche Gottesgelahrheit verachten und vernachläßigen wolte, weil ſie nur ein Stückwerk iſt: denn es iſt doch allemal beſſer etwas, als gar nichts. Eine Erkentniß Gottes, die gar kein Stückwerk iſt, iſt eine göttliche Erkentniß, deren kein Geſchöpf fähig ſeyn und werden kan.

* *

Der vierte Abſchnitt.

Von den Vollkommenheiten Gottes, die ihm zukommen, in ſo ferne er ein Geiſt iſt.

§. 891.

Wir haben uns bisher bemühet, den Begrif von Gott, in ſo ferne man ihn blos als eine mögliche und würkliche Subſtanz betrachtet, recht vollkommen und ihm anſtändig zu machen; indem wir nur diejenigen göttlichen Vollkommenheiten unterſucht haben, in Abſicht auf welche ihm alle endliche Subſtanzen ähnlich ſind. Alle endliche Subſtanzen, ob ſie gleich keine Geiſter ſind, haben eine Macht, eine Einheit, eine Wahrheit u. ſ. w. Allein, alles dieſes würde uns wenig nutzen. Wenn Gott kein Geiſt wäre, ſo hätte er keinen Verſtand, keine Weisheit, keine Güte, keine Gerechtigkeit, keine Freyheit u. ſ. w.

Wäre eine ſolche Gottheit wohl werth, daß man ſie kennen lernte? Sie würde ohne Zweifel keine beſſere Zufriedenheit mit ihr, und keine gröſſere Hochachtung, verdienen, als der Kloz in der Fabel, den Jupiter zum Herrn über die Fröſche machte. Die bisherigen Betrachtungen ſind zwar unentbehrlich geweſen, um uns einen richtigen und Gott anſtändigen Begrif von ihm zu machen. Allein, wenn die Lehre von Gott uns Menſchen recht brauchbar, nüzlich, tröſtlich und practiſch ſeyn ſoll: ſo müſſen wir nicht nur überzeugt werden, daß unſer Gott ein Geiſt ſey, ſondern daß er auch, mit allen Vollkommenheiten eines Geiſtes, im höchſten Grade prange. Und das kan ſehr leicht erwieſen werden. Eine iedwede Subſtanz iſt, der Erkentniß und Vorſtellungen, fähig §. 369. Folglich gilt dieſes auch von Gott, weil er eine Subſtanz iſt § 860. Die Erkentniß iſt eine Realität, und die Unwiſſenheit eine Verneinung. In Gott ſind alle Realitäten §. 816. Folglich hat Gott Erkentniß. Alle Dunkelheit und Verwirrung der Erkentniß iſt eine Verneinung, und die Deutlichkeit eine Realität §. 503. Folglich hat Gott deutliche Erkentniß §. 816. 818. Alſo hat er auch das Vermögen deutlicher Erkentniß §. 61. oder Verſtand §. 372. Da nun eine Subſtanz, welche Verſtand beſizt, ein Geiſt iſt §. 373. ſo iſt Gott ein Geiſt, und zwar der vollkommenſte Geiſt, weil er überhaupt in allen Abſichten das allervollkommenſte Ding iſt §. 815. Es wird dieſes dadurch vollkommen beſtätiget, wenn wir Gott, als die würkende Urſach dieſer Welt, betrachten. In dieſer Welt finden wir überall die Spuren der Weisheit, des Verſtandes, der Güte, der Klugheit, und es iſt unbegreiflich, wie dieſe Welt ein Werk eines unverſtändigen Weſens ſeyn könte. Alles iſt nach überlegten Grundregeln eingerichtet und zuſammengeordnet, und es ſchimmert allerwegen die weiſeſte Wahl hervor. Dieſe Beobachtungen beſtätigen wenigſtens die Wahrheit, daß Gott ein Geiſt ſey.

Die

Die erſte Abtheilung.

Der Verſtand Gottes.

§. 892.

Weil Gott ein Geiſt iſt, ſo hat er Verſtand §. 891. und zwar beſitzt er denſelben, als eine innerliche Vollkommenheit. Nun ſind alle innerliche Vollkommenheiten Gottes unendlich, unveränderlich, und ſchlechterdings die allergröſten §. 847. 854. 870. Folglich beſteht, einmal, der Verſtand Gottes nicht etwa in einem bloſſen Vermögen, ſondern zugleich in der würklichen Erkentniß, und in der Würkung aller Erkentniß, die durch den Verſtand Gottes möglich iſt §. 856. Zum andern iſt, der Verſtand Gottes, unveränderlich. Folglich kan keine Erkentniß in ihm entſtehen und vergehen. Sondern alle ſeine Erkentniß iſt, von Ewigkeit zu Ewigkeit, auf einmal, ohne alle Abänderung in ihm würklich. In ihm ſind keine Vorſtellungen, welche vor andern vorhergehen, und welche auf andere folgen. Der Verſtand Gottes iſt mächtig und ſtark genung, ſeine geſamte Erkentniß auf einmal zu faſſen, zu tragen und zu unterſtützen. Zum dritten iſt der göttliche Verſtand, weil er unendlich iſt, der gröſte, und ohne alle Schranken. Und das will ſagen: 1) der Verſtand Gottes erkent, alle mögliche Dinge, deutlich. Denn ie mehr Dinge ein Verſtand deutlich erkent, deſto gröſſer iſt er §. 632. Der gröſte Verſtand muß alſo alle Dinge deutlich erkennen, welche deutlich erkant werden können. Nun kan alles, was möglich iſt, deutlich erkant werden §. 628. Folglich erkent Gott, durch ſeinen unendlichen Verſtand, alle mögliche Dinge, und ſein Verſtand hat alſo den allergröſten Umfang. Wenn Gott ein einziges mögliches Ding nicht deutlich erkente: ſo müßte er entweder daſſelbe gar nicht erkennen, und er wäre alſo unwiſſend; oder er müßte es nur undeutlich erkennen, und alſo wüſte er ſeine Unterſcheidungsſtücke nicht. Alle Unwiſſenheit iſt eine Unvollkommenheit und Einſchrenkung des Verſtandes, welche in Gott nicht möglich ſind §. 818.

Folglich iſt nothwendig in Gott, eine deutliche Erkentniß aller möglichen Dinge ohne Ausnahme. 2) Der Verſtand Gottes erkent auch die allergröſten Dinge, und ein iedes Ding in ſeiner allergröſten Gröſſe: denn ie gröſſer die Dinge ſind, die ein Verſtand erkent, deſto gröſſer iſt er §. 632. Folglich erforſcht, der göttliche Verſtand, alle mögliche Dinge §. 890. Er ſieht alle mögliche Dinge vollkommen in ihrer Gröſſe, Wichtigkeit und Fruchtbarkeit ein. 3) Der Verſtand Gottes erkent alle Dinge aufs deutlichſte: denn ie deutlicher die Erkentniß iſt, deſto gröſſer iſt der Verſtand §. 632. Der Verſtand Gottes erkent alles, folglich auch alle Merkmale aller möglichen Dinge, und alle Merkmale der Merkmale. Sein Verſtand iſt alſo der tiefſte, indem er alle Dinge ſo durchdringt, daß ihm kein Merkmal verborgen bleibt; und er iſt zugleich der reinſte Verſtand, weil in ſeiner Erkentniß keine Dunkelheit und Verwirrung übrig bleiben kan, indem dieſelbe allemal aus der Unwiſſenheit der Merkmale entſteht §. 630. 631. 4) Indem Gottes Verſtand auf einmal, alle mögliche Dinge, in der gröſten Deutlichkeit erkent: ſo erkent er ein iedwedes, mitten unter unendlich vielen höchſt verſchiedenen deutlichen Vorſtellungen, dennoch in dem höchſten Grade der Deutlichkeit. Und dieſes iſt ein ausnehmender Beweis, der allmächtigen Stärke des göttlichen Verſtandes. Wenn unſer ſchwacher Verſtand etwas deutlich erkennen ſoll, ſo muß er nur mit wenigen Dingen auf einmal beſchäftiget werden. Stelt man ihm viel auf einmal, und hinter einander vor: ſo wird er zerſtreuet, und kan gar nicht mehr würken und deutlich denken. Allein, der allmächtige Verſtand Gottes kan alles auf einmal, in dem allerhöchſten Grade der Deutlichkeit, ohne Ermüdung, Zerſtreuung und Verwirrung, von Ewigkeit zu Ewigkeit erkennen. Doch wir müſſen, die höchſte Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes, noch genauer unterſuchen, und das kan geſchehen, wenn wir vornemlich die höchſte Vollkommenheit der Erkentniß Gottes weitläuftiger betrachten.

Die allervollkommenſte Beſchaffenheit der göttlichen Erkentniß.

§. 893.

Es iſt alſo eine unwiderſprechliche Wahrheit: daß Gott alle mögliche Dinge, in dem allerhöchſten Grade der Vollkommenheit, erkenne. Wenn wir nun dieſe Wahrheit gehörig, zur wahren Verehrung Gottes, einſehen wollen: ſo müſſen wir vor allen Dingen, die Form und Beſchaffenheit dieſer allervollkommenſten Erkentniß, zu betrachten ſuchen. Und da iſt unleugbar, daß die Erkentniß Gottes in keinerley Abſicht ſinlich genant werden kan. Die Erkentniß iſt ſinlich, in ſo ferne ſie dunkel und verworren, oder, mit einem Worte, undeutlich iſt §. 524. Nun iſt, die Dunkelheit und Verrwirrung der Erkentniß, eine Unwiſſenheit der Merkmale §. 498. und folglich eine Verneinung und Unvollkommenheit, welche in der Erkentniß Gottes nicht ſtat finden kan §. 892. Zu dem komt noch, daß das Sinliche in unſerer Erkentniß von unſerm Körper abhanget. Gott hat keinen Körper §. 868. und keine ſeiner innerlichen Realitäten kan, von andern Dingen auſſer ihm, abhangen §. 881. Folglich kan ſeine Erkentniß, auch um dieſer Urſach willen, nicht ſinlich ſeyn. Was in Gott nicht würklich iſt, das iſt auch in ihm nicht möglich §. 835. Folglich kan Gott keine ſinliche Erkentniß haben, und er hat demnach keine untern Erkentnißkräfte, keine Sinne, keine Einbildungskraft, und wie ſie alle Namen haben mögen §. 524. Freylich iſt in allen unſern untern Erkentnißkräften etwas Reelles, und man kan dieſelben insgeſamt Gott gleichnißweiſe zuſchreiben §. 851. Durch unſere Sinne z. E. ſtellen wir uns, das Gegenwärtige in der Welt, vor. Gott erkent alles Gegenwärtige, folglich empfindet er, gleichnißweiſe zu reden. Allein man muß ſich wohl in acht nemen, daß man nicht etwa denke: weil Gott alles erkent, was wir durch unſere untern Erkentnißkräfte erkennen, ſo ſey dieſe ſeine Erkentniß eben ſo beſchaf-

 ſen,

ſen, als diejenige Erkentniß, die uns unſere untere Erkentnißkräfte von dieſen Dingen geben, und es werde die Erkentniß dieſer Dinge von dem göttlichen Verſtande eben ſo gewürkt, als die ſinliche Erkentniß derſelben in uns von unſern ſinlichen Erkentnißkräften hervorgebracht wird. Der unendliche Verſtand Gottes vertrit in ihm zugleich die Stelle aller unſerer untern Erkentnißkräfte, und er erkent durch denſelben alles dasjenige, was wir nur durch die untern Erkentnißkräfte erkennen, und zwar ohne alle Sinlichkeit, indem es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß ihm irgends etwas dunkel und verworren ſeyn könte. Man kan daher ſchlechterdings nicht ſagen, daß Gott abſtrahire, oder von einer Sache abſtrahiren könne: denn alsdenn müßte er, die Vorſtellung derſelben in ſich, verdunkeln können, und das iſt ſchlechterdings unmöglich §. 506. Verſteht man durch die Aufmerkſamkeit das Vermögen, ſich eine Sache klärer vorzuſtellen als andere Dinge, von denen man unterdeſſen abſtrahirt: ſo iſt es ungereimt zu ſagen, daß Gott worauf acht habe. Allein da die Realität der Aufmerkſamkeit darin beſteht, daß die Erkentnißkraft würkſam ſey, und die Vorſtellung einer Sache klar mache §. 506. ſo kan man ſagen, daß Gott beſtändig auf alle mögliche Dinge im höchſten Grade acht habe; und man kan, durch die göttliche Aufmerkſamkeit, die allerhöchſte, ewige, unveränderliche und unendliche Anſtrengung des göttlichen Verſtandes auf alle mögliche Dinge verſtehen. Allein nachdenken und überlegen kan Gott nicht, weil er widrigenfals nach und nach auf die Theile der Dinge acht haben, und nachher ſie alle zuſammen auf einmal ſich vorſtellen müßte §. 513. 515. Folglich wäre in Gott eine Zeitfolge, welches doch unmöglich iſt §. 847. Der göttliche Verſtand denkt keiner Sache ſo nach, und überlegt ſie auch nicht auf die Art, wie wir. Sondern er durchblitzt und durchſchauet, mit einem ewigen unwandelbaren Blicke, alle mögliche Dinge beſtändig dergeſtalt, daß er, alle Merkmale Theile und Beſtimmungen aller möglichen Dinge, auf einmal in der gröſten Deut-

lich-

lichkeit erkent, und er alſo gar nicht nöthig hat nach und nach, durch ein Nachdenken und Ueberlegen, ſie auf eine mühſame Art zu ſuchen und zu entdecken.

§. 894.

Gottes Erkentniß aller möglichen Dinge iſt, eine anſchauende Erkentniß aller möglichen Dinge. Damit wir uns von dieſer Wahrheit gründlich überzeugen, ſo wollen wir die Frage unterſuchen: ob die Erkentniß Gottes ſymboliſch ſeyn könne, oder ob Gott irgends eine Sache ſymboliſch erkenne? Und da muß man allerdings behaupten, erſtlich, daß Gott alle mögliche und würkliche Zeichen, Ausdrucke, Worte und Sprachen aufs vollkommenſte erkenne: denn er erkent alle mögliche Dinge. Zum andern erkent er, um eben der Urſach willen, alle bezeichnende Verknüpfungen der Dinge, oder allen möglichen Zuſammenhang aller Zeichen mit ihren Bedeutungen, und er ſieht alſo aufs deutlichſte ein, wie alle Bedeutungen eines iedweden Zeichens aus denſelben können erkant werden. Zum dritten erkent er auch aufs deutlichſte, alle ſymboliſche Erkentniß aller Menſchen, und aller übrigen denkenden Creaturen: denn er weis alles. Wolte man nun, dieſe dreyfache Erkentniß, eine ſymboliſche Erkentniß nennen: ſo müßte man ſagen, Gott habe die allervollkommenſte ſymboliſche Erkentniß. Allein der Ausdruck iſt unbequem, weil man, durch die ſymboliſche Erkentniß, eine andere Erkentniß verſteht, welche ſich für Gott gar nicht ſchickt. Es würde nemlich, erſtlich, ein grober Irrthum ſeyn, wenn man behaupten wolte, daß Gott manche Dinge gar nicht erkennen würde, wenn er ſie nicht aus ihren Zeichen erkennete, und daß er alſo von dieſen Dingen nur eine Erkentniß vermittelſt ihrer Zeichen habe, und daß die Zeichen Mittel wären, durch welche Gott ſeine Erkentniß dieſer Dinge in ſeinem Verſtande erhält, und die Fortdauer derſelben würkt. Dieſes iſt eine viel zu unvollkommene Erkentniß, als daß ſie in Gott ſolte ſtat finden können. Alle mögliche Dinge und Wahrheiten haben zureichende Gründe ihrer Möglichkeit, die keine

Zeichen derſelben ſind. Da nun Gott alles aufs deutlichſte erkent, ſo hat er auch die allergröſte und vollkommenſte Erkentniß aller Bedeutungen aller möglichen Zeichen, die er durch die Vorſtellungen der hinreichenden Gründe ihrer Wahrheit in ſich würklich macht. Und folglich hat er, die allervollkommenſte anſchauende Erkentniß aller möglichen Dinge. Zum andern kan man unmöglich ſagen, daß er irgends mehr auf eine Bedeutung achtung gebe, als auf ihre Zeichen, und umgekehrt. Wenn wir eine anſchauende Erkentniß von einer Sache haben, ſo abſtrahiren wir entweder ganz von allen ihren Zeichen, oder wir ſtellen uns doch die Zeichen dunkler und ſchwächer vor, als die Bedeutungen §. 623. Der göttliche Verſtand ſtelt ſich allemal, alle Dinge, mit ihren Zeichen zugleich in dem möglichſten Grade der Stärke und Deutlichkeit vor; und folglich iſt, die Erkentniß der Sachen ſelbſt, niemals in dem Verſtande Gottes ein Hinderniß der allervollkommenſten Erkentniß ihrer Zeichen.

§. 895.

Der allervollkommenſte Verſtand Gottes iſt zugleich die allervollkommenſte Vernunft, und ſeine vollkommenſte Erkentniß aller möglichen Dinge iſt zugleich, die allervernünftigſte Erkentniß aller möglichen Dinge. Denn alle mögliche Dinge können vernünftig erkant werden §. 638. Da nun der Verſtand Gottes, alle mögliche Dinge, deutlich erkent §. 893. ſo erkent er auch alle mögliche Dinge deutlich in allen ihren Verbindungen, und in dieſem Verſtande iſt, der Verſtand Gottes, zugleich die allervollkommenſte Vernunft §. 697. Zu der allerhöchſten Vollkommenheit der göttlichen Vernunft gehört: 1) daß Gott alle mögliche Dinge, in ihrem Zuſammenhange, erkent. Alle mögliche Dinge ſind mit ihren Gründen und Folgen verknüpft, und wenn Gott einen einzigen Zuſammenhang eines einzigen möglichen Dinges nicht erkennete: ſo wäre in ihm eine Unwiſſenheit, und das iſt unmöglich. 2) Daß Gott, alle Verbindungen aller möglichen Dinge, ohne Ausnahme

erkent. Er erkent alle Gründe und Urſachen eines ieden Dinges, und einer ieden Wahrheit, die nächſten und entferntern, die erſtern, die Gründe der Möglichkeit und Würklichkeit; und er erkent auch, wie ein Ding aus einem iedweden ſeiner Gründe flieſt. Er erkent auch alle Folgen eines ieweden möglichen Dinges, die nächſten und die entfernteſten, und er erkent auch, wie eine iedwede ſeiner Folgen aus demſelben flieſt. 3) Daß Gott, auch die allergröſten Verbindungen der Dinge, erkent. Da nun das Weſen Gottes, der hinreichende Grund der Möglichkeit aller Dinge und Wahrheiten, iſt §. 832. ſo erkent Gott alles aus ſich ſelbſt, und er leitet, ſo zu reden, alles Mögliche aus ſich ſelbſt her. 4) Daß Gott alles dieſes aufs allervollkommenſte, deutlichſte, auf einmal, ohne Zeitfolge und Veränderung erkent. §. 892. Wenn man nun, durch einen Vernunftſchluß, eine deutliche Erkentniß des Zuſammenhanges der Dinge verſteht: ſo macht Gott, über alle mögliche Dinge, die allervollkommenſten Vernunftſchlüſſe, doch ſo, daß er die Vorderſätze nicht eher denkt als die Schlußſätze. Und hieraus läßt ſich die Frage beantworten: ob die Erkentniß Gottes eine Erkentniß der Dinge a poſteriore oder a priore ſey? Einige Gottesgelehrte tragen Bedenken, zu behaupten, daß Gott irgends eine Sache a poſteriore erkenne. Und gewiſſermaſſen muß man ihnen Recht geben. Denn wenn man, einmal, behaupten wolte: daß Gott irgends eine Sache und Wahrheit nur a poſteriore, nicht aber zugleich a priore, erkenne; ſo iſt dieſes unleugbar ein Irrthum. Denn alle mögliche Dinge haben ihre Gründe der Möglichkeit und Würklichkeit, aus denen ſie erkant werden können, und alsdenn werden ſie a priore erkant. Sie haben aber auch ihre Folgen, aus denen ſie auch erkant werden können, und wenn das geſchieht, ſo werden ſie a poſteriore erkant. Folglich können alle mögliche Dinge ſo wol a poſteriore, als auch a priore erkant werden §. 37. Wenn nun Gott irgends eine Sache und Wahrheit blos a poſteriore erkente, ſo fehlte ihm eine mög-

liche Erkentniß, nemlich die Erkentniß eben derſelben a priore, und das iſt um der allerhöchſten Vollkommenheit ſeines Verſtandes willen nicht möglich §. 892. Zum andern wird die Erkentniß a poſteriore von einigen noch auf eine andere Art erklärt, die der höchſten Vollkommenheit des göttlichen Verſtandes noch mehr widerſpricht. Man ſagt nemlich, man erkenne eine Sache a poſteriore, wenn man ſie nicht eher erkent, bis ſie würklich iſt, und bis man ihr Daſeyn und ihre Würkungen erfährt. Eine ſolche Erkentniß ſetzt eine Unwiſſenheit voraus, und iſt alſo in Gott ſchlechterdings unmöglich. Im Gegentheil aber, weil Gott alle mögliche Dinge, aus allen ihren möglichen und würklichen Folgen, erkent, wie ich erwieſen habe: ſo erkent Gott alle mögliche Dinge und Wahrheiten von Ewigkeit her, und alſo ehe manche Dinge würklich werden, a poſteriore, doch ſo, daß er ſie zugleich aus ſeinem Weſen, und aus allen übrigen Gründen ihrer Möglichkeit und Würklichkeit, a priore aufs allervollkommenſte erkent und einſieht.

§. 896.

Ich habe hier die beſte Gelegenheit, zu unterſuchen, ob man Gott, mit Anſtändigkeit, den gröſten Weltweiſen nennen könne? Weil man ihn den gröſten Theologen nent, ſo haben es, manche Weltweiſe, auch gewagt, ihn den vollkommenſten Philoſophen zu nennen, und das macht der Weltweisheit in Wahrheit eine groſſe Ehre. Wenn man, den Begrif von einem Weltweiſen, von allen Unvollkommenheiten reiniget, ſo hat die Sache gar keine Bedenklichkeit. Ein Weltweiſer iſt derjenige, der eine recht vollkommene vernünftige Erkentniß, von den Beſchaffenheiten der möglichen Dinge, beſitzt, in ſo ferne ſie ohne Glauben erkant werden können. Nun erkent Gott aufs vernünftigſte, deutlichſte, gewiſſeſte, tiefſinnigſte, kurz aufs vollkommenſte alle mögliche Beſchaffenheiten aller möglichen Dinge, und es wäre lächerlich zu ſagen, daß er irgends eine Erkentniß durch den Glauben erlange. Folglich kan er, wenn man blos auf die rechte Bedeutung des Worts ſieht, allerdings

dings der vollkommenſte Philoſophe genent werden. Allein es würde eine Gotteslâſterung ſeyn, wenn man mit dem Wort Philoſoph allerley Nebenbegriffe verbinden wolte, wenn man darunter einen Sectirer, einen Zungendreſcher, einen aufgeblaſenen Thoren verſtehen wolte, welcher närriſche und verwegene Meinungen mit vielem Geſchrey behauptet u. ſ. w. und man wolte ſich unterſtehen, das höchſte Weſen mit einer Benennung zu beſchimpfen, welche ſo viel abgeſchmacktes anzeigte. Und weil die meiſten Menſchen, von der Weltweisheit, einen ſo ſchlechten Begrif haben: ſo iſt es gar nicht zu rathen, mit dieſem Namen Gott zu benennen. Denn da Gott alle mögliche Dinge, und Künſte und Wiſſenſchaften, aufs vollkommenſte erkent: ſo könte er mit eben dem Rechte der gröſte Juriſt, und Philologe, der gröſte Schneider u. ſ. w, genent werden, und wer wird dieſes billigen? Es ſchickt ſich überhaupt nicht wohl, die Erkentniß Gottes eine gelehrte und kunſtmäßige Erkentniß zu nennen, weil damit allemal der Begrif einer kunſtmäßigen Erlangung der Erkentniß verbunden iſt. Unterdeſſen iſt es gewiß, daß in der Erkentniß Gottes, alle wahre Realitäten und Vollkommenheiten der gelehrten und kunſtmäßigen Erkentniß, im höchſten Grade angetroffen werden.

§. 897.

Doch damit wir den Begrif, von der höchſten Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß, noch beſſer entwickeln mögen: ſo wollen wir zeigen, daß ſie alle ſechs Vollkommenheiten der Erkentniß, die wir in der Pſychologie erwieſen haben, im höchſten Grade beſitze, und auf eine ganz unumſchränkte Art. Sie iſt alſo erſtlich von einem ſo unermeßlichen Umfange, und einer ſolchen unumſchrenkten Ausdehnung, daß ſie ſchlechterdings die allerweitläuftigſte Erkentniß iſt, die gedacht werden kan. §. 490. Denn 1) erkent Gott alle mögliche Dinge, Wahrheiten, Künſte, Wiſſenſchaften, ohne alle Ausnahme, dergeſtalt, daß in ihm gar keine Unwiſſenheit iſt, noch ſtat finden kan. Wäre

ihm

ihm eine einzige Sache unbekant: ſo könte noch mehr erkant werden, als Gott wüſte, und es wäre alſo noch ein gröſſerer Verſtand möglich, als der göttliche, welches ungereimt iſt. Zum 2) erkent Gott, von einem iedweden möglichen Dinge, alle Merkmale und Beſtimmungen, ſo daß ihm nichts in irgends einem Gegenſtande der Erkentniß verborgen und unbekant iſt, weil widrigenfals abermals eine Unwiſſenheit in ihm ſeyn müßte. Nicht der geringſte Umſtand einer Sache, nicht die geringſte Veränderung eines Dinges, iſt dem göttlichen Verſtande unbekant. Sondern er erforſcht alles, auch die Tiefen der Gottheit. Alle Schätze und Reichthümer, aller möglichen Erkentniß, ſind in dem göttlichen Verſtande anzutreffen. Wie viel Mitleiden verdienen nicht diejenigen, welche, unter dem Scheine eines andächtigen Eifers, einen Menſchen von der Ausdehnung ſeiner Erkentniß abhalten, und welche glauben, die fromme Einfalt erfordere es, daß man nicht viel lerne? Je mehr Wahrheiten man lernt, deſto ähnlicher wird man Gott, und alle Nachahmung Gottes iſt ſo wol der wahren Frömmigkeit, als auch unſerer eigenen Vollkommenheit gemäß. Ob nun gleich Gott ſelbſt auf keinerley Weiſe unwiſſend genent werden kan: ſo weis er doch aufs allervollkommenſte, die Grenzen der Erkentniß aller Seelen und endlichen Geiſter, was ſie nicht wiſſen, wie groß ihre Unwiſſenheit iſt, und wie weit ſich ihre Einſichten erſtrecken.

§. 898.

Zum andern iſt, die Erkentniß aller möglichen Dinge in dem göttlichen Verſtande, im höchſten Grade groß und majeſtätiſch §. 491. In Gott iſt keine geringe, nichtswürdige, unerhebliche und unfruchtbare Erkentniß: denn alle dieſe Arten der Erkentniß ſind unvollkommen, und in Gottes Verſtande ſind die Unvollkommenheiten der Erkentniß nicht einmal möglich §. 818. 892. Dieſe Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß begreift folgendes in ſich: 1) Gott erkent auch die allergröſten, wichtigſten und fruchtbarſten Gegenſtände der Erkentniß, ſie mögen nun übrigens

gens Namen haben, wie ſie wollen. 2) Er erkent alle Dinge in ihrer Gröſſe, Wichtigkeit und Fruchtbarkeit, und er ſtelt ſich nichts gröſſer oder kleiner vor, als es in der That iſt: denn beydes wäre entweder eine Unwiſſenheit, oder ein Irrthum. Man kan daher mit Wahrheit ſagen, daß, in der Erkentniß Gottes, nichts eine Kleinigkeit und unerhebliche Sache ſey. Denn alles, was Gott erkent, iſt entweder etwas in ihm ſelbſt, und das iſt allemal eine unendlich groſſe Realität; oder eine Sache auſſer ihm. Alles mögliche auſſer Gott iſt, ſeiner Beſchaffenheit nach, von einem unendlichen Werthe, indem es in dieſer, oder in einer andern möglichen Welt, mit allen übrigen Theilen der Welt, durch einen allgemeinen Zuſammenhang, verbunden iſt, und in ſich ſelbſt unendlich viele Beſtimmungen hat. In unſern Augen kan vieles eine Kleinigkeit ſeyn, weil wir nicht alle ſeine Gründe, Folgen, Verhältniſſe uud innerliche Beſtimmungen erkennen. Allein in den Augen Gottes haben, alle mögliche Dinge, einen ſehr groſſen Werth. Sie ſind ja insgeſamt Folgen des göttlichen Weſens, und kan eine Sache eine nichtswürdige und unerhebliche Kleinigkeit ſeyn, welche eine ſo erhabene und unendlich groſſe Quelle hat? Unterdeſſen da wir Menſchen, und andere endliche Geiſter, ſehr viele nichtswürdige Erkentniß haben, da wir keine Sache in ihrer wahren Gröſſe einſehen, und da wir viele Dinge uns entweder kleiner oder gröſſer vorſtellen, als ſie in der That ſind: ſo erkent Gott aufs genaueſte, alle Kleinigkeit und Unerheblichkeit in der Erkentniß der Creaturen, und er weis aufs vollkommenſte, in welcher Gröſſe ein iedes mögliches Ding, in der Erkentniß aller denkenden Creaturen, erſcheint.

§. 899.

Drittens iſt, die Erkentniß aller möglichen Dinge in dem göttlichen Verſtande, die allergenaueſte und richtigſte Erkentniß; weil die göttliche Erkentniß, alle Vollkommenheiten der Erkentniß, im höchſten Grade beſitzt. Da nun alle Wahrheit in der Ordnung beſteht §. 91. ſo iſt in der

Er-

Erkentniß Gottes die allervollkommenſte Ordnung, und Gott ſtelt ſich alle mögliche Dinge, in der allerhöchſten Ordnung, und aufs ordentlichſte vor. Er hat nicht nur die allervollkommenſte Erkentniß von allen Zuſammenordnungen aller möglichen Dinge, und von allen Ordnungen in allen möglichen Dingen: er weis nicht nur aufs vollkommenſte, nach welchen Ordnungen alle Dinge, und alles in allen, zuſammengeordnet iſt; ſondern, ſeine Erkentniß ſelbſt, iſt in ihm auch die allerordentlichſte Erkentniß §. 843. Folglich iſt, in der Erkentniß Gottes, keine Unordnung, ſeine Erkentniß iſt nicht tumultuariſch, nicht falſch, grob und irrig; ob er gleich, alle Irrthümer aller endlichen Geiſter, und aller Seelen, alle falſchen und groben Begriffe derſelben, und alles Unordentliche in ihrer Erkentniß aufs vollkommenſte einſieht. Der Irrthum iſt ſo weit von der Erkentniß Gottes entfernt, daß es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß Gott auch nur in einer Kleinigkeit ſich ſolte irren können §. 818. Der Irrthum entſteht allemal aus einer Unwiſſenheit, und Verwechſelung des Wahren mit dem Falſchen §. 489. 492. Da nun weder Unwiſſenheit noch Verwirrung in Gott möglich iſt §. 892. ſo kan Gott gar nicht irren und betrogen werden, und darin beſteht **die Untrüglichkeit Gottes.** Die Untrüglichkeit iſt die Unmöglichkeit zu irren, und ſie iſt entweder eine bedingte oder unbedingte Untrüglichkeit §. 30. Alle endliche Geiſter und denkende Subſtanzen haben eine eingeſchrenkte Erkentnißkraft, und können alſo nicht alles deutlich und klar erkennen. Folglich haben ſie notwendig dunkele und verworrene Vorſtellungen, und können alſo verſchiedene Dinge mit einander verwechſeln, und folglich können ſie irren. Es kan daher, kein endlicher Geiſt, ſchlechterdings und unbedingt untrüglich ſeyn. Eine bedingte Untrüglichkeit kan ein endlicher Geiſt erlangen, z. E. durch eine groſſe Fertigkeit gewiſſe Wahrheiten zu denken, wodurch es unmöglich wird, in die entgegengeſetzten Irrthümer zu gerathen. So kan ein Weltweiſer eine ſo groſſe Fertigkeit richtig zu ſchlieſſen erlangen, daß es ihm niemals

begegnet, unrichtig zu ſchlieſſen. Eben ſo haben auch die Männer Gottes eine bedingte Untrüglichkeit gehabt, indem ihr Verſtand, durch die Eingebung Gottes, vor allen Irrthümern bewahrt worden. Allein Gott iſt ſchlechterdings untrüglich, und zwar im höchſten Grade, und das will dreyerley ſagen. 1) Er irret in keiner Vorſtellung, da er doch alle mögliche Dinge erkent: denn ie mehrere Wahrheiten iemand richtig erkent, deſto untrüglicher iſt er. Das iſt keine ſonderliche Kunſt, wenig ohne Irrthum zu erkennen, und man verzeihet es einem Menſchen leicht, wenn er unzählig viel weis und denkt, und durch die Menge und Mannigfaltigkeit zu einem Irrthume verleitet wird. Allein, bey der wahrhaftig unendlichen Weitläuftigkeit der Erkentniß Gottes, iſt ſein Verſtand dennoch ſtark genung, um nichts mit einander zu verwechſeln. 2) Gott verwechſelt, auch die gröſten Wahrheiten, nicht mit irgends einem falſchen und irrigen Begriffe. Oder er irret weder in dem, was wir Kleinigkeiten nennen, noch in dem gröſten Dingen: denn er irret gar nicht. Und 3) ſind die Irrthümer in Gott nicht nur auf eine bedingte Art unmöglich, ſondern er iſt auch ſchlechterdings untrüglich. Er iſt vor allem Irrthume im höchſten Grade ſicher, und darf, ſo zu reden, nie auf ſeiner Hut ſtehen, um ſich vor Irrthümern in acht zu nehmen.

§. 900.

Die Erkentniß aller möglichen Dinge iſt, viertens, in dem Verſtande Gottes, die allerdeutlichſte Erkentniß die möglich iſt. Folglich begreift und erforſcht, der göttliche Verſtand, alle mögliche Dinge aufs vollkommenſte, und alſo auch alles dasjenige, was uns und andern endlichen Geiſtern unbegreiflich iſt. In Abſicht auf Gott iſt nichts ein Geheimniß, und unbegreiflich. Er hat vielmehr, von allen möglichen Dingen, die ausführlichſte, vollſtändigſte, reinſte und tiefſte Erkentniß. Alles iſt vor ſeinem Verſtande blos und entdeckt, und in dem ganzen Umfange der göttlichen Erkentniß ſchimmert das reinſte und heiterſte Licht

§. 892. 893. Es iſt demnach, in der göttlichen Erkentniß, weder Dunkelheit, Verwirrung, Unausführlichkeit, Unvollſtändigkeit, und irgends ein anderer Mangel der Klarheit und Deutlichkeit würklich, noch irgends im allergeringſten Grade möglich; weil, alle dieſe Mängel des Lichts, Unvollkommenheiten ſind §. 818. Und da alle Veränderung in Gott, um ſeiner Unveränderlichkeit willen, unmöglich iſt: ſo ſtralt ſeine Erkentniß ewig in einem und eben demſelben Grade der Deutlichkeit, ohne daß, irgends eine deutliche Vorſtellung in ihm, ſolte mehr oder weniger deutlich und dunkel werden können. In dem Verſtande Gottes iſt es beſtändig heller Tag, und es iſt in ihm keine Abwechſelung des Lichts und der Finſterniß. Da aber Gott alles weis, ſo erkent er auch, aufs vollkommenſte und deutlichſte, alle Dunkelheit, Verwirrung, Unausführlichkeit, Undeutlichkeit und Unvollſtändigkeit der Erkentniß der endlichen Dinge. Und weil, alle endliche denkende Subſtanzen, mehr Dunkelheit als Klarheit in ihrer Erkentniß haben; ſo kan man auf eine poetiſche Art ſagen: daß der Thron Gottes lauter Licht ſey, daß aber rings um denſelben herum ſich Dunkelheit, Nacht und Finſterniß ausbreite, und daß er ſelbſt in einem Lichte wohne, zu welchem niemand kommen kan.

§. 901.

Zum fünften iſt, die Erkentniß aller möglichen Dinge in dem Verſtande Gottes, die allergewiſſeſte und zuverläſſigſte Erkentniß, die möglich iſt. Er erkent zwar, aufs allervollkommenſte, alle Ungewißheit und Mängel der gröſſern Gewißheit in der menſchlichen Erkentniß, und in der Erkentniß anderer endlichen Subſtanzen; die Wahrſcheinlichkeit, Unwahrſcheinlichkeit, Zweifelhaftigkeit, Zweifel, Vorurtheile, Meinungen, moraliſche Gewißheit, unausführliche und unvollſtändige Gewißheit, Scheingewißheit in der Erkentniß der Creaturen, und wie die Mängel der allervollkommenſten Gewißheit insgeſamt heiſſen mögen: allein, in der Erkentniß Gottes ſelbſt, kan kein Mangel

der gröſten Gewißheit ſtat finden. Dem Verſtande Gottes iſt nichts ungewiß und zweifelhaft, nichts iſt ihm wahrſcheinlich und moraliſch gewiß, er muthmaßt nichts, kein Vorurtheil kan ihn blenden; ſondern er erkent, alles Mögliche, in der ausführlichſten, vollſtändigſten und gröſten Gewißheit §. 895. Je mehr Dinge und Wahrheiten iemand klar erkent, aus ie mehrern und gröſſern Gründen und Folgen er ſie erkent, ie gröſſere Wahrheiten, und ie deutlicher er ſie erkent, deſto gröſſer iſt die Gewißheit ſeiner Erkentniß. Da nun Gott, alle mögliche Dinge und Wahrheiten, und alſo auch die gröſten erkent; da er ſie im Zuſammenhange mit allen ihren Gründen und Folgen, den nähern und entferntern, den unmittelbaren und erſten und letzten, auch den gröſten, und zwar aufs allerdeutlichſte erkent: ſo iſt gar keine gröſſere Gewißheit möglich, als diejenige, welche in der göttlichen Erkentniß angetroffen wird. Man kan alſo ſagen, daß Gott, alle mögliche Beweiſe aller Wahrheiten, aufs vollkommenſte einſehe; und ſeine Erkentniß iſt alſo die allervollkommenſte Wiſſenſchaft aller möglichen Dinge, die allergründlichſte Erkentniß, in welcher keine einzige ſeichte Vorſtellung irgends einer Wahrheit und möglichen Sache ſtat finden kan: denn eine Wiſſenſchaft iſt eine deutliche Erkentniß einer Sache, aus unumſtößlichen gewiſſen Gründen. Folglich hat Gott, auch von denenjenigen Dingen und Wahrheiten, die allervollkommenſte ſcientifiſche Erkentniß, von denen wir Menſchen und andere endliche Dinge keine eigentlich ſo genante Wiſſenſchaft haben können.

§. 902.

Endlich zum ſechsten iſt, die Erkentniß aller möglichen Dinge, in dem Verſtande Gottes die allerlebendigſte Erkentniß; weil das Leben der Erkentniß eine wahre Realität iſt §. 669. welche unmöglich dem göttlichen Verſtande fehlen kan §. 892. Gott erkent, alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, anſchauend aufs vollkommenſte §. 892. 894. Da nun, eine

ſolche Erkentniß, die lebendigſte Erkentniß iſt: ſo erhellet auch daraus, daß die Erkentniß Gottes die allerlebendigſte ſey. Keine Erkentniß Gottes iſt todt, unwürkſam, ſpeculativiſch und in einem geringern Grade lebendig, als möglich iſt; ob er gleich aufs vollkommenſte das todte, ſpeculativiſche, und alle Mängel des Lebens in der Erkentniß der Creaturen, erkent. Weil ich, bey der Unterſuchung des göttlichen Willens, dieſe Vollkommenheit der göttlichen Erkentniß noch weiter ausführen werde, ſo will ich von derſelben an dieſem Orte nichts weiter ſagen.

Der Gegenſtand der göttlichen Erkentniß.

§. 903.

Da wir uns bisher bemühet haben, uns, von der allervollkommenſten Beſchaffenheit der göttlichen Erkentniß, einen rechten Begrif zu machen: ſo iſt es nöthig, die Gegenſtände der göttlichen Erkentniß genauer zu unterſuchen; damit, wenn wir ſagen, Gott wiſſe alles, wir bey dem Worte Alles nicht etwa gar zu wenig denken, und dadurch verleitet werden mögen, uns einen gar zu kleinen Begrif von dem unendlichen Umfange der göttlichen Erkentniß zu machen. Und da nun, alle mögliche Gegenſtände der Erkentniß, entweder Gott oder die möglichen Welten, ſamt ihren verſchiedenen Beſtimmungen, ſind: ſo fragt ſichs vor allen Dingen, ob Gott ſich ſelbſt erkenne? Und dawider läſt ſich, nicht der allergeringſte Zweifel machen. Gott erkent alle mögliche Dinge, und die gröſten derſelben §. 892. Da nun Gott, und ſeine Vollkommenheiten, nicht nur mögliche Dinge ſind, ſondern auch die allergröſten: ſo hat er, von ſich ſelbſt, die allervollkommenſte Erkentniß. Wenn Gott alles übrige wüſte, ſich ſelbſt aber nicht, ſo hätte er in der That keinen unendlichen Verſtand; weil alle mögliche Dinge auſſer Gott zuſammengenommen, keinen wahrhaftig unendlichen Gegenſtand der Erkentniß, ausmachen. Ja, Gott würde nichts auſſer ſich, in dem höchſten Grade der Vollkommenheit, wiſſen, wenn er ſich ſelbſt nicht erkennte.

Denn

Denn, zu der allervollkommenſten Erkentniß einer Sache, wird endlich erfordert, daß ſie aus ihrem erſten Grunde erkant werde. Da nun Gott, den erſten Grund aller möglichen Dinge, in ſich enthält §. 832. ſo könte Gott, gar keine allervollkommenſte Erkentniß irgends eines möglichen Dinges, haben, wenn er nicht die allervollkommenſte Erkentniß von ſich ſelbſt hätte. Ein ieder Geiſt iſt ſich ſeiner ſelbſt bewuſt, und kan es wenigſtens ſeyn. Solte alſo Gott, als der vollkommenſte Geiſt §. 891. ſich ſelbſt nicht erkennen? Gott hat alſo die vollkommenſte Wiſſenſchaft von ſich ſelbſt, er begreift ſich ſelbſt, und erforſcht ſich ſelbſt, und alle ſeine Vollkommenheiten völlig, er ermißt ſeine unendliche Gröſſe, und hat von ſich ſelbſt eine wahrhaftig unendliche Vorſtellung, welche nach allen Abſichten die allervollkommenſte iſt §. 893-902. Und da er den unendlichen Zuſammenhang, und die allervollkommenſte Zuſammenordnung ſeiner göttlichen Vollkommenheiten, vermöge welcher eine iede das Weſen der übrigen iſt §. 831. aufs vollkommenſte einſieht: ſo hat er, ſo viele unendliche und verſchiedene Vorſtellungen, von ſich ſelbſt, als er innerliche Vollkommenheiten beſitzt, das iſt, unendlich viele. Er erkent zugleich alle Vorſtellungen, welche ſich die Creaturen von ihm machen, es mögen nun dieſelben wahr oder falſch ſeyn, und er weis, wie er aus einer iedweden Welt, und aus einem iedweden endlichen möglichen Dinge vorgeſtelt werden könne. Und dieſe allervollkommenſte Wiſſenſchaft, die Gott von ſich ſelbſt hat, iſt die allervollkommenſte Theologie §. 797. welche man die Originaltheologie nent, weil ſie das Muſter ſeyn muß, nach welchem die Menſchen, und andere verſtändige Creaturen, ihre Erkentniß Gottes einzurichten verbunden ſind §. 272. Wir Creaturen können, in allen unſern Handlungen, keine beſſere Regel annehmen, als daß wir Gott nachahmen §. 872. Folglich kan keine Erkentniß Gottes, keine Theologie in den Creaturen, vollkommen ſeyn, als in ſo ferne ſie dem Muſter aller Theologie gleichförmig iſt. Dieſes ſolten ſich,

alle Gottesgelehrten und Weltweiſen, geſagt ſeyn laſſen: ſo würde, die ganze Gottesgelahrheit der Menſchen, manche Fehler und Mängel nicht haben, wodurch ſie ſo ſehr verunſtaltet wird. Gott kan daher der allergröſte und vollkommenſte Theologe genennt werden §. 896. wenn man nemlich von dieſem Worte alle unanſtändige Nebenbegriffe abſondert, welche, durch die Thorheit der Theologen unter den Menſchen, damit verbunden worden.

§. 904.

Gott überſieht, mit ſeinem unendlichen Verſtande alle mögliche Dinge §. 892. Folglich hat er auch die allervollkommenſte und deutlichſte Erkentniß von allen Dingen, die auſſer ihm möglich ſind, und von allen ihren möglichen Beſtimmungen. Ohne dieſer Erkentniß könte er, von ſich ſelbſt, nicht die allervollkommenſte Erkentniß haben. Denn man kan kein Ding aufs allervollkommenſte erkennen, wenn man nicht alle ſeine Folgen einſieht §. 897. Nun ſind, alle mögliche Dinge auſſer Gott, Folgen ſeines Weſens §. 832. Folglich erkent Gott eben deswegen, weil er ſich ſelbſt aufs vollkommenſte kent, alles, was auſſer ihm möglich iſt. Mithin erkent er, im höchſten Grade der Vollkommenheit, alle mögliche Welten, die vollkommenſte eben ſo wohl, als die unvollkommenſte Welt. Er weis, wie viel Welten möglich ſind, wie viel Theile eine iedwede hat, wie groß und wie klein die Vollkommenheit einer iedweden iſt: kurz, in keiner Welt iſt ihm, auch nur das allergeringſte, verborgen. Dieſe allervollkommenſte Erkentniß aller möglichen Welten in dem Verſtande Gottes iſt eine innerliche Vollkommenheit Gottes, und kan alſo als das Weſen Gottes angeſehen werden. Folglich iſt es eine richtige und ſchöne Definition Gottes, wenn man ſagt: er ſey dasjenige Ding, oder derjenige Geiſt, welcher ſich alle mögliche Welten aufs deutlichſte und vollkommenſte vorſtelt §. 841. Wenn man dieſe Erklärung Gottes, in der natürlichen Gottesgelahrheit, zum Grunde legen wolte: ſo würde man aus ihr, die übrigen Wahrheiten dieſer Wiſſenſchaft,

ſchaft, eben ſo herleiten können, als man in der vernünftigen Pſychologie aus der Erklärung der menſchlichen Seele, daß ſie eine Vorſtellungskraft dieſer Welt ſey, welche ſich nach der Lage ihres Körpers dieſelbe eines Theils deutlich vorſtelt, das übrige von der menſchlichen Seele erweiſt. Es iſt ein ſehr unüberlegter Einfall, wenn man wider dieſe Erklärung Gottes einwendet, daß Gott durch dieſelbe, als ein blos todter Spiegel aller möglichen Welten, vorgeſtelt werde, welcher keinen freyen Willen habe. Die Erkentniß in Gott iſt ja kein Leiden, ſondern eine Handlung Gottes, und der freye Wille darf in einer logiſchen Erklärung Gottes nicht erwehnt werden, wenn er nur aus derſelben richtig erwieſen werden kan.

§. 905.

Gott erforſcht, mit ſeinem Verſtande, alle mögliche endliche Dinge, und da er alſo die allerweitläuftigſte Erkentniß von allen endlichen Dingen hat §. 897. ſo erkent er auch aufs vollkommenſte alle ihre Beſtimmungen, und alſo auch die Weſen aller endlichen und zufälligen Dinge. Und da nun ſein Weſen, die Quelle der Weſen aller endlichen Dinge, iſt §. 832. ſo erkent er, die Weſen aller endlichen Dinge, aufs deutlichſte als Folgen ſeines eigenen Weſens, und leitet jene aus dieſem durch ſeine göttliche Vernunft her §. 895. Dieſe Wahrheit gibt uns Gelegenheit, zwey berühmte Fragen der Gottesgelahrheit, zu unterſuchen. Die erſte beſteht in dieſer Frage: ob die Weſen der Dinge auſſer Gott, von dem göttlichen Verſtande, abhangen? Wolte man etwa dadurch behaupten, daß der göttliche Verſtand, die Weſen aller Dinge auſſer Gott, gleichſam ausgedacht und erfunden habe: ſo wäre, dieſe Art der Vorſtellung, Gott ſehr unanſtändig. Die Weſen aller endlichen Dinge ſind, in dem Weſen Gottes, als in ihrer erſten Quelle, zureichend gegründet, und der göttliche Verſtand erkent, von Ewigkeit zu Ewigkeit, ohne alle Zeitfolge, alle Weſen aller endlichen Dinge aus dem Weſen Gottes. Und, dieſe ewigen und unwandelbaren Vorſtellungen aller Weſen

aller endlichen Dinge, ſind Begriffe des göttlichen Verſtandes, welche den unmittelbaren Grund ihrer ewigen Würklichkeit in dem Verſtande Gottes haben. Folglich hangen, die göttlichen Begriffe von den Weſen aller endlichen Dinge, von dem göttlichen Verſtande ab; allein dieſe Begriffe ſind ja nicht die Weſen der Dinge auſſer Gott, ſondern dieſe Weſen beſtehen in den Gegenſtänden dieſer Begriffe. Zum andern hat man die Frage aufgeworfen: ob die Weſen der endlichen Dinge ewig ſind, oder nicht? Wenn man die Weſen vor ſich betrachtet, ſo beſtehen ſie in einer bloſſen Möglichkeit §. 51. Folglich ſind ſie in ſo ferne nichts würkliches, und fortdaurendes §. 229. Und da die Ewigkeit eine Dauer iſt §. 231. ſo können ſie an ſich nicht ewig genent werden. Und wenn man ſie ja ewig nennen will, ſo kan man dadurch nichts anders ſagen wollen, als daß ſie ſchlechterdings unveränderlich ſind §. 127. und daß es alſo ungereimt ſey, zu ſagen, daß das Weſen irgends eines Dinges ſolte einen Anfang oder ein Ende nehmen können. §. 175. Weil aber, in dem göttlichen Verſtande, von Ewigkeit zu Ewigkeit, die Vorſtellungen von allen Weſen aller endlichen Dinge würklich ſind §. 858. ſo haben dieſe Vorſtellungen in Gott eine wahre Ewigkeit. Es wäre alſo ein wunderlicher Einfall, wenn man deswegen die Ewigkeit der Weſen endlicher Dinge leugnen wolte; weil die Ewigkeit eine göttliche Vollkommenheit ſey, die dem Weſen eines endlichen Dinges nicht beygelegt werden könne. Denn in ſo ferne, die Ewigkeit im eigentlichen Verſtande, den Weſen beygelegt wird; in ſo ferne iſt ſie die Ewigkeit der göttlichen Begriffe von den Weſen der Dinge, und ſie gehört alſo zu der Ewigkeit Gottes ſelbſt. Noch ſeltſamer würde es ſeyn, wenn man ſich auf die Allmacht Gottes berufen und ſagen wolte: Gott könne durch dieſelbe neue Weſen machen, die vorher nicht möglich geweſen. Denn die Allmacht Gottes erſtreckt ſich auf keine ſchlechterdings unmöglichen Sachen §. 865. und ſie hat es nur mit den Würklicheiten der Dinge zu thun, nicht aber mit ihren inner-

innerlichen Möglichkeiten, oder mit ihren Weſen §. 862. Die Allmacht Gottes gibt den Dingen, die möglich ſind, oder ein Weſen haben, die Erfüllung deſſelben oder die Würklichkeit, und ſie ſetzt alſo bey ihren Gegenſtänden das Weſen voraus. Was kein Weſen hat, kan Gottes Allmacht nicht würklich machen.

§. 906.

Weil Gott, durch ſeinen unendlichen Verſtand, alle mögliche Welten, aufs deutlichſte und vollkommenſte ſich vorſtelt §. 904. ſo hat er auch von dieſer Welt, welche unter allen möglichen Welten allein würklich iſt, die allervollkommenſte Erkentniß. Um ſich von dieſer göttlichen Erkentnis eine rechte Vorſtellung zu machen, ſo muß man folgendes von derſelben bemerken. 1) Gott hat von dieſer Welt die allerdeutlichſte Erkentniß §. 900. und alſo iſt, ſeine Vorſtellung von dieſer Welt, auf keinerley Weiſe ſinlich §. 893. Nun wird dieſe Welt die ſichtbare Welt genent, in ſo ferne ſie ſinlich erkant wird. Es ſtelt ſich alſo dieſe Welt, in dem göttlichen Verſtande, nicht als die ſichtbare Welt vor, folglich auch nicht ſo, wie ſie uns in unſer Geſicht, oder in einen andern unſerer Sinne, fält. Z. E. Gott ſtelt ſich die Farben, das Rothe, Grüne u. ſ. w. nicht ſo vor, als wir; ſondern er unterſcheidet alle Lichtſtralen aufs deutlichſte von einander, ihre Zurückprallung von den Körpern, und den Grad ihrer Würkung in die Werkzeuge unſerer Sinne, wodurch bey uns diejenige verworrene Empfindung verurſacht wird, welche wir die Farbe nennen. Allein er ſelbſt hat keine ſolche verworrene Vorſtellung von den Farben, als wir haben. Er unterſcheidet in allen Körpern alle Subſtanzen von einander, aus denen ſie zuſammengeſetzt ſind; er erkent aufs deutlichſte, wie ſie in einander würken, und wie dadurch diejenige Erſcheinung entſteht, die wir einen Körper nennen. Folglich durchſchauet Gott unveränderlich dieſe ganze Welt, und alle Theile derſelben aufs deutlichſte, und er erkent zugleich aufs deutlichſte, alle ſinliche Vorſtellungen der ſichtbaren Welt

in allen Subſtanzen und Seelen, und weis noch viel beſſer, als die Creaturen ſebſt, wie ſich eine iedwede derſelben die ſichtbare Welt vorſtelt. 2) Gott erkent aufs deutlichſte alle Subſtanzen, Seelen und Geiſter, welche zuſammengenommen die ganze Welt ausmachen. Keine derſelben iſt ihm unbekant, und er weis aufs genaueſte, wie viel Subſtanzen in der Welt, und in einem iedweden zuſammengeſetzten Theile derſelben, würklich ſind. Nun iſt unleugbar, daß ein iedes Sandkorn aus vielhundert Subſtanzen zuſammengeſetzt iſt. Wie viele ſind in dem ganzen Erdboden, in allen Fixſternen und Planeten, in dem unermeßlichen Zwiſchenraume derſelben? Wie unendlich viel erkent Gott nicht! 3) Gott erkent alle Subſtanzen, alle Seelen und Geiſter, aufs deutlichſte. Folglich erkent er alle ihre Beſtimmungen, Eigenſchaften, zufällige Beſchaffenheiten, Verhältniſſe, alle ihre mannigfaltigen Verknüpfungen und Zuſammenordnungen ſamt allen ihren Veränderungen. Eine iedwede Subſtanz wird, in einem iedweden Augenblicke, wer weis wie ofte verändert. Wie viele Veränderungen gehen nicht in einer Stunde, in einem Jahre, in tauſend Jahren, in alle Ewigkeit, in allen Subſtanzen der Welt zuſammengenommen vor? Hier ſchwindelt die menſchliche Vernunft. Man rechne einmal nach, wie viele Mücken, wie viele Fliegen, wie viele Baumblätter, nur in einem Sommer, in einem Garten, angetroffen werden, und wie viele Veränderungen ſich in dieſen Dingen zutragen. Wie viele derſelben ſich nicht auf dem ganzen Erboden in einem Jahre, und in tauſend Jahren? Wir Menſchen wiſſen nicht einmal alle Arten der Fliegen, geſchweige denn alle einzelne Dinge einer Art? Ein ieder Waſſertropfen iſt eine See voll lebendiger Creaturen. Alle Planeten und Fixſterne ſind, mit verſchiedenen Dingen, angefüllt. Alles weis Gott, und was für ein Schauplatz in dem göttlichen Verſtande! Folglich 4) erkent Gott inſonderheit eine iede Seele, und einen iedweden Geiſt, aufs deutlichſte, und er wird deswegen in der heiligen Schrift ein Herzenskündiger genent.

Er weis alle unſere Begriffe und Vorſtellungen, ſie mögen dunkel, oder klar, oder deutlich ſeyn. Er zählt alle unſere Vorſtellungen, Gedanken und Begierden, er weis unſere Gedanken von ferne, und es ſind ihm die verborgenſten Schlupfwinkel unſers Herzens bekant, und er kent uns viel beſſer, als wir uns ſelbſt zu erkennen im Stande ſind. Wie ſchrecklich muß dieſes nicht allen Sündern ſeyn, indem es gewiß iſt, daß die allerheimlichſten ſündlichen Gedanken, Abſichten und Begierden, vor den Augen Gottes entdeckt da liegen. Wie tröſtlich aber iſt es für einen Tugendhaften, daß Gott alle ſeine guten Werke und Veränderungen zähle, auch diejenigen, die ſeiner eigenen Aufmerkſamkeit entwiſchen. 5) Da, in einer ieden Subſtanz dieſer Welt, ſich die ganze Welt anders abbildet, als in allen übrigen: ſo hat Gott von der ganzen Welt ſo viele verſchiedene deutliche Vorſtellungen, als es Subſtanzen in der Welt gibt, und als in einer iedweden Subſtanz, vom Anfange ihrer Dauer an bis in Ewigkeit, verſchiedene Zuſtände angetroffen werden. Man vergleiche hier dasjenige, was ich §. 368. 369. ausgeführt habe: ſo wird man, in die allertiefſte Bewunderung der unendlichen Gröſſe des göttlichen Verſtandes, verſetzt werden, welche blos daher begreiflich iſt, daß Gott ſich dieſe Welt aufs allervollkommenſte vorſtelt. Die allerweitläuftigſte Gelehrſamkeit eines Menſchen iſt, wie ein Waſſertröpfgen gegen das groſſe Weltmeer, zu rechnen. Doch das iſt noch zu wenig geſagt. Es läſt ſich zwiſchen derſelben, und zwiſchen der Erkentniß Gottes, gar keine Proportion annehmen.

§. 907.

Aus den bisherigen Betrachtungen haben die Gottesgelehrten, eine ſehr nützliche Eintheilung der göttlichen Erkentniß, hergeleitet. Nemlich alle Dinge ſind entweder, blos möglich, oder zugleich würklich. Folglich gehört alles, was von allen möglichen Dingen erkant werden kan, entweder zu ihrer Möglichkeit, oder zu ihrer Würklichkeit. Da nun Gott, alles in allen, aufs vollkommenſte erkent

§. 897.

§. 897. 892. ſo erkent er auch alles, was zu der Möglichkeit aller Dinge gehört, ſie mögen nun würklich oder nicht würklich ſeyn. Und das nent man die natürliche und nothwendige **Wiſſenſchaft** Gottes, nicht etwa, weil die übrige Erkentniß Gottes nicht ebenfals ihm natürlich und nothwendig wäre; ſondern weil, der Gegenſtand dieſer Wiſſenſchaft, nicht von dem freyen Willen Gottes abhanget. Vermöge dieſer nothwendigen Wiſſenſchaft erkent Gott die Weſen, die weſentlichen Stücke, und die Eigenſchaften endlicher Dinge, als welche in bloſſen Möglichkeiten beſtehen. Ja, vermöge dieſer Wiſſenſchaft, erkent Gott alles dasjenige, was wir uns in unſern abſtracten Begriffen vorſtellen, und was wir die Gattungen und Arten der Dinge nennen: denn das gehört, zu der innerlichen Möglichkeit der Dinge. Und da nun, dieſe Gattungen und Arten nicht anders, auſſer ihren Subjecten, als Vorſtellungen in dem Verſtande eines denkenden Dinges, würklich ſeyn können: ſo gehört es mit zu dem Geſchäfte der Allmacht Gottes, daß ſie, die Vorſtellungen aller möglichen Gattungen und Arten der Dinge, in dem göttlichen Verſtande würklich macht. Man kan dieſe göttlichen Begriffe keine abſtracten Begriffe nennen, weil ſie Gott nicht durch den Weg der Abſtraction würklich macht §. 893. Sondern da der göttliche Verſtand, mit einem Blicke, alles in allen durchſchauet: ſo erkent er zugleich alle mögliche Aehnlichkeiten aller möglichen Dinge, und folglich auch alle Gattungen und Arten derſelben.

§. 908.

Gott erkent, durch ſeinen unendlichen Verſtand, auch alles dasjenige, was zu der Würklichkeit aller möglichen endlichen Dinge gehört, oder alle Beſtimmungen aller würklichen endlichen Dinge, in ſo ferne ſie als würklich betrachtet werden §. 907. Folglich hat er auch, die allervollkommenſte und deutlichſte Wiſſenſchaft, von der Würklichkeit aller Dinge in dieſer Welt, und aller Beſtimmungen und Veränderungen, welche zu dieſer Würklichkeit gehören

hören §. 906. Und dieſe göttliche Wiſſenſchaft wird die freye Wiſſenſchaft Gottes genent, weil ihr Gegenſtand von dem freyen Willen Gottes abhanget, indem es von demſelben eben herrührt, daß die Welt würklich, und alſo der Gegenſtand der freyen Wiſſenſchaft Gottes geworden iſt. Da nun alles, was in dieſer Welt würklich iſt, entweder zu den vergangenen, oder gegenwärtigen, oder zukünftigen Dingen gehört: ſo gehört, zu der freyen Wiſſenſchaft Gottes, eine dreyfache Erkentniß. 1) Die allervollkommenſte Erkentniß alles deſſen, was in dieſer Welt vergangen iſt, und das iſt die göttliche Erinnerung, welche alles Reelle im höchſten Grade in ſich enthält, was unſere Einbildungskraft, und unſer Gedächtniß, wahrhaftig vollkommenes in ſich begreifen. Gott erinnert ſich freylich des Vergangenen nicht auf die Art, wie wir; allein, dieſe Art der Erinnerung, iſt auch nichts Reelles. Es ſind alſo dem unendlichen Verſtande ſo wenig die vergangenen Sünden unbekant, als die vergangenen guten Handlungen. Der Schauplatz aller vergangenen Dinge zeigt ſich, in dem göttlichen Verſtande, in der gröſten Deutlichkeit; und ſo wenig etwas Vergangenes Gott unbekant ſeyn kan, ſo wenig kan er etwas vergeſſen. 3) Die allervollkommenſte Erkentniß alles desjenigen, was iedesmal in der Welt gegenwärtig iſt, und die kan man die ſehende oder empfindende Erkentniß Gottes nennen. Der göttliche Verſtand ſieht alles, was in der gegenwärtigen Zeit würklich iſt, und er beſitzt demnach alles, was in unſern Sinnen Reelles und Vollkommenes angetroffen wird. Gott empfindet freylich nicht, wie wir das Gegenwärtige empfinden §. 893. Allein, gleichnißweiſe kan man allerdings ſagen, daß er alles in der Welt ſieht und hört. Und da er ſich alſo, des gegenwärtigen Zuſtandes der Welt, im höchſten Grade bewuſt iſt: ſo wacht er, und ſchläft und ſchlummert nicht, wie die Schrift redet. Im Schlummer und Schlafe verdunkeln ſich die Vorſtellungen des Gegenwärtigen, in Gott aber kan keine Vorſtellung verdunkelt werden §. 893. 3) Die aller-

lervollkommenſte Vorſtellung alles deſſen, was in dieſer Welt zukünftig iſt. Gott weis alles Zukünftige voraus, und das iſt die göttliche Vorherſehung des Zukünftigen, vermöge welcher der göttliche Verſtand, alles wahrhaftig Vollkommene in allen unſern Vorherſehungsvermögen, im allervollkommenſten Grade beſitzt. Wir können alſo alle Redensarten, welche von unſern Erkentnißkräften hergenommen ſind, von Gott und ſeinem Verſtande brauchen. In der heiligen Schrift heiſt es, daß Gott den lieblichen Geruch der Opfer gerochen. Allein wir müſſen ſie allemal nur gleichnißweiſe von Gott gebrauchen, und alles Unvollkommene abſondern, was ſie zugleich mit anzeigen §. 851.

§. 909.

Wider die freye Wiſſenſchaft Gottes hat man zwey Einwürfe gemacht, welche allerdings eine Antwort verdienen. Einmal, ſagt man, ſey es der höchſten Vollkommenheit Gottes unanſtändig, zu behaupten, daß er ſich alles aufs deutlichſte vorſtelle, was in dieſer Welt würklich iſt. Es ſeyn ja ſo viele unendliche Kleinigkeiten in der Welt vorhanden, daß ein Menſch ſo gar ſich beſchimpfen und ſündigen würde, wenn er ſich mit der Betrachtung derſelben beſchäftigen wolte. Man müßte ja, nach unſerer Meinung behaupten, daß Gott alle Mücken, alle Füſſe des Ungeziefers, und alles was noch kleiner iſt, aufs genaueſte wiſſe; und gereiche dieſes nicht, zur Verkleinerung des hohen Begrifs, den wir uns von Gott zu machen verbunden ſind? Allein, dieſer Einfall iſt, ſehr leicht, zu beantworten. In der Erkentniß Gottes iſt, nichts in dieſer Welt, eine unerhebliche Kleinigkeit, wie ich dieſes §. 898. erwieſen habe. Bey uns Menſchen verhält es ſich ganz anders. Weil wir kein Ding erforſchen können, ſo iſt ſehr vieles in dieſer Welt, welches wir uns als eine Kleinigkeit vorſtellen müſſen. Und da wir nicht allwiſſend werden können, ſo würden wir, über der Unterſuchung ſolcher Dinge, eine Erkentniß anderer Dinge verſäumen, deren Betrachtung uns nöthiger und nützlicher iſt. Folglich würden wir ſündigen und uns be-

ſchimpfen,

ſchimpfen, wenn wir uns bey der Erkentniß ſolcher Kleinigkeiten aufhalten wolten. Bey Gott aber, welcher alles erforſcht, verhält es ſich ganz anders. Es trägt daher die heilige Schrift kein Bedenken, zu ſagen, daß Gott alle Haare auf unſern Häuptern zähle; und der Menſch würde gewiß als ein Narr handeln, welcher ſich die Mühe nehmen, und ſeine eigenen Haare zählen wolte. Zum andern ſagt man, es ſey unmöglich, daß Gott alle zukünftigen Dinge vorherwiſſen könte. Es gebe nemlich viele zukünftige Dinge, welche von dem Willkühr und der Freyheit der Creaturen abhangen. Da nun, die willkührlichen Entſchlieſſungen einer Creatur, durch ihren vorhergehenden Zuſtand nicht beſtimt werden: ſo ſey es ſchlechterdings unmöglich vorher zu wiſſen, wie ſich eine mit Willkühr begabte Creatur, in einem künftigen Falle, willkührlich beſtimmen werde. Folglich könne Gott zum voraus niemals wiſſen, wie ſich, die mit einem Willkühr begabten Creaturen, in allen künftigen Fällen beſtimmen werden; ſondern er erkenne dieſes, ſamt allen Folgen deſſelben, erſt alsdenn, wenn die willkührliche Beſtimmung geſchieht. Und ſo wenig die Allmacht Gottes eingeſchrenkt wird, wenn man behauptet, ſie könne keine ſchlechterdings unmöglichen Sachen würklich machen; eben ſo wenig werde der Verſtand Gottes eingeſchrenkt, wenn er etwas nicht erkent, was ſchlechterdings nicht erkant werden kan. Das letzte hat allerdings ſeine Richtigkeit. Der Verſtand Gottes iſt und bleibt wahrhaftig unendlich, wenn er alles weis, was gewuſt werden kan. Allein der ganze Einwurf beruht auf der falſchen Einbildung, als wenn, die freyen und willkührlichen Entſchlieſſungen der Creaturen, durch einen ohngefehren Zufall geſchehen, und keinen zureichenden Beſtimmungsgrund in den vorhergehenden Zuſtänden der Welt hätten. Nach unſerm Lehrgebäude, welches wir in der Pſychologie, von dem Willkühr und der Freyheit der Creaturen, feſtgeſetzt haben, hangen z. E. alle freye und willkührliche Entſchlieſſungen der Menſchen, von allen ihren vorhergehenden Zuſtänden, und

von dem allgemeinen Zuſammenhange in der Welt, ab. Wer alſo alles Vergangene und Gegenwärtige in der Welt aufs vollkommenſte weis, der erkent auch den völligen zureichenden Grund, weswegen ſich das Willkühr und der freye Wille einer Creatur, in einem iedweden Falle, eben ſo und nicht anders beſtimt. Folglich kan Gott, alle willkührliche und freye Entſchlieſſungen der Creaturen, aus ihrem allererſten Zuſtande, in welchem ſie ſich nach ihrem erſten Urſprunge befinden, aufs deutlichſte vorherſehen. Diejenigen, welche unſere Erklärungen des Willkührs und des freyen Willens nicht annehmen, mögen ſich ſelbſt rathen, und dafür ſorgen, wie ſie dieſen Einwurf gründlich aus dem Wege räumen.

§. 910.

Da Gott, alle Beſtimmungen und Veränderungen aller endlichen Dinge, aufs vollkommenſte weis, welche zu ihrer Würklichkeit gehören §. 908. ſo weis er auch alles, was zu der Würklichkeit anderer Welten gerechnet werden muß. Oder er weis aufs vollkommenſte, was geſchehen und würklich geweſen ſeyn würde, wenn ſtat dieſer Welt eine andere würklich geworden wäre. Und dieſe Wiſſenſchaft in Gott wird die mitlere **Wiſſenſchaft** genent, weil ihre Gegenſtände das Mittel ſind zwiſchen blos innerlich möglichen Dingen, und ſolchen Dingen, welche in dieſer Welt würklich vorhanden ſind. Weil Gott, alle mögliche Welten, aufs vollkommenſte erkent §. 904. ſo beſitzt er allerdings die mitlere Wiſſenſchaft. Und man muß, zu dem Gegenſtande dieſer Wiſſenſchaft, alles rechnen, was würklich geweſen ſeyn würde, wenn ſtatt dieſer Welt eine andere würklich geworden wäre. Nun nehme man ein iedes Ding, ein iedes Accidenz, eine iede Veränderung, die in dieſer Welt würklich ſind. Wenn ſtat derſelben etwas anders würklich geworden wäre, ſo hätte es andere Gründe in allen vorhergehenden Zuſtänden der Welt, und andere Folgen in allen nachfolgenden Zuſtänden der Welt gehabt, und folglich wäre eine andere Welt würklich §. 330. Folglich

gehört alles, was ſtat deſſen, ſo in dieſer Welt würklich iſt und geſchieht, hätte würklich ſeyn können, zu einer andern Welt, und iſt alſo ein Gegenſtand der mitlern Wiſſenſchaft Gottes. Vermöge dieſer Wiſſenſchaft weis alſo Gott vollkommen z. E. was geſchehen ſeyn würde, wenn Adam nicht geſündiget, wenn ein Menſch noch länger gelebt hätte, wenn ein Menſch eine gewiſſe Handlung nicht gethan hätte, die er gethan hat u. ſ. w. Der Nutzen dieſer Eintheilung der göttlichen Erkentniß wird ſich, bey der Unterſuchung des göttlichen Willens, zeigen.

§. 911.

Die freye Erkentniß oder Wiſſenſchaft Gottes macht uns Menſchen eine ſehr groſſe Schwierigkeit, wenn wir ſie, mit der göttlichen Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit, zuſammenräumen wollen. Alle würkliche Dinge in der Welt werden aus zukünftigen in gegenwärtige, und aus gegenwärtigen in vergangene Dinge verwandelt. Da nun Gott untrüglich iſt §. 899. ſo ſcheint es ſchlechterdings nothwendig zu ſeyn, daß er ſich eine Sache nicht eher als gegenwärtig und vergangen vorſtelle, als ſie es würklich wird. Es ſcheint demnach, als müſſe die freye Wiſſenſchaft Gottes nach und nach eben ſo verändert werden, als die Dinge in dieſer Welt, mit der Zeit und nach und nach, aus zukünftigen in gegenwärtige und vergangene Dinge verwandelt werden. Uns iſt es freylich unmöglich, völlig deutlich einzuſehen, wie bey der Veränderung der Gegenſtände, die Erkentniß Gottes, innerlich unverändert bleiben kan; weil unſere Vorſtellungen, einer beſtändigen Abänderung, und einem unaufhörlichen Wechſel, unterworfen ſind. Unterdeſſen können wir doch einigermaſſen uns, aus dieſem Labyrinthe, herauswickeln. Gott hat von Ewigkeit her alle Dinge in dieſer Welt völlig erforſcht, es iſt ihm von denſelben nichts unbekant geweſen, und er hat ſich dieſelben in einem ſo hohen Grade vorgeſtellet, als möglich iſt §. 892. 856. Wenn alſo eine zukünftige Sache, in eine gegenwärtige, verwandelt wird: ſo wird ſie zwar, aus

einem Gegenſtand der Vorherſehung Gottes, ein Gegenſtand der ſehenden Erkentniß §. 908. Allein die Erkentniß Gottes wird dadurch nicht vermehrt, und er erkent nichts Neues von dieſer Sache, welches er nicht ſchon von Ewigkeit her gewuſt hätte. Wenn alſo ja eine Veränderung in der Erkentniß Gottes vorgeht, ſo werden blos, ihre Verhältniſſe gegen die Gegenſtände auſſer Gott, verändert; und wer Gott für ein unveränderliches Weſen hält, der kan unmöglich behaupten, daß die Verhältniſſe Gottes unveränderlich ſind §. 129. Eben ſo, wenn eine gegenwärtige Sache in der Welt in eine vergangene verwandelt wird: ſo wird ſie, aus einem Gegenſtande der ſehenden Erkentniß Gottes, in einen Gegenſtand der göttlichen Erinnerung verwandelt §. 908. Allein, da Gott in alle Ewigkeit, alles in der Welt, ſich im höchſten Grade vorſtellen wird, dergeſtalt, daß ihm nichts iemals unbekant werden wird §. 897. ſo wird zwar, durch dieſe Veränderung der Gegenſtände der göttlichen Erkentniß, das Verhältniß der leztern gegen die erſtern verändert; allein die göttliche Erkentniß ſelbſt bleibt eben ſo groß, und ſie verliehrt nichts Reelles. Unterdeſſen können wir dieſe Schwierigkeit nicht völlig heben, weil die freye Wiſſenſchaft Gottes gleichſam eine zufällige Beſchaffenheit in Gott iſt §. 852. Denn da es ſchlechterdings nothwendig iſt, daß ſie wahr ſey §. 899. ſo kan ſich Gott, vermöge derſelben, dieſe Welt und alles was in derſelben würklich iſt, nicht anders vorſtellen, als es würklich iſt. Nun iſt alles Würkliche in der Welt zufällig, und nur hypothetiſch nothwendig. Folglich iſt es ſchlechterdings nothwendig, daß es nur hypothetiſch nothwendig ſey, daß keine andere Erkentniß endlicher Dinge, auſſer der Erkentniß dieſer Welt, in dem göttlichen Verſtande die freye Wiſſenſchaft Gottes ſey. Und ſie iſt alſo gleichſam eine zufällige Beſchaffenheit Gottes. Da nun dieſe Beſchaffenheiten Gottes uns, eine unüberwindliche Schwierigkeit, verurſachen: ſo müſſen wir, auch in dieſem Falle, uns mit dem Maaſſe der Erkentniß begnügen, deſſen unſer ſchwacher Verſtand fähig iſt.

Die

Die Weisheit Gottes.

§. 912.

Eine von den wichtigſten Volkommenheiten des göttlichen Verſtandes beſteht, in ſeiner unendlichen Weisheit; weil eben dadurch, die allervollkommenſte Erkentniß Gottes, für die Creaturen ſo intereſſant und vortheilhaft wird. Wenn die Erkentniß Gottes übrigens noch ſo vollkommen wäre, beſäſſe Gott nicht zugleich die allergröſte Weisheit: ſo würde Gott unmöglich im Stande ſeyn, alles in der Welt, und die Schickſale einer ieden Creatur insbeſondere, aufs vortheilhafteſte einzurichten. Könten wir wol alsdenn mit der Vorſehung Gottes zufrieden ſeyn, und uns in ſeiner Regierung völlig beruhigen? Hätten wir alsdenn nicht ein Recht, die Wege Gottes zu tadeln? Folglich müſſen wir uns vollkommen, von der göttlichen Weisheit, zu überzeugen ſuchen. Und da müſſen wir nothwendig bemerken, daß wir hier die Weisheit als eine theoretiſche Tugend betrachten müſſen. Die Wahl der beſten Zwecke und Mittel, und die würkliche Ausführung eines weislich entworfenen Plans, ſamt dem gehörigen Gebrauche aller Mittel, iſt vielmehr eine Würkung und eine Ausübung der Weisheit, als daß man ſie wie ein Stück der Weisheit ſelbſt ſolte anſehen können. Wir wollen alſo, durch die **Weisheit im weitern Verſtande**, die Einſicht in den Zuſammenhang der Zwecke und Mittel verſtehen; und ſie wird eingetheilt in die **Weisheit im engern Verſtande**, und in die **Klugheit**. Jene iſt die Einſicht in den Zuſammenhang der Zwecke unter einander, und die andere eine Einſicht in den Zuſammenhang der Mittel unter einander und mit ihren Zwecken. In ſo ferne etwas ein Zweck iſt, in ſo ferne iſt es ein Gegenſtand der Weisheit; in ſo ferne es aber ein Mittel iſt, in ſo ferne iſt es ein Gegenſtand der Klugheit. Die Weisheit beſchäftiget ſich mit der Erfindung der Zwecke, und die Klugheit mit der Erfindung der Mittel. Die Weisheit entwirft einen weiſen Plan, und die Klugheit

N 2 erken-

erkennet die Art und Weiſe, wie dieſer Plan ausgeführt werden kan und muß. Es ſtehen einige in den Gedanken, daß man die Weisheit, durch eine Einſicht in den Zuſammenhang guter und rechtmäßiger Zwecke, erklären müſſe; damit ſie von der Argliſt unterſchieden werde, als welche böſe und unerlaubte Zwecke zu erdenken ſucht. Allein dieſer Unterſchied iſt hier unnütz. Dasjenige, was andere Argliſt nennen, iſt ofte, formaliter betrachtet, eine beſſere Weisheit als eine andere: denn die Kinder der Finſterniß ſind ofte klüger in ihrem Geſchlechte, als die Kinder des Lichts. Und aus dem Begriffe der allerhöchſten Weisheit wird ohnedem folgen, daß die Zwecke Gottes insgeſamt gut und rechtmäßig ſind. Wir wollen in dieſer Abhandlung die Weisheit in einer ſo weiten Bedeutung nehmen, daß ſie auch die Klugheit mit in ſich begreift.

§. 913.

Daß nun Gott die vollkommenſte Weisheit im allerhöchſten Grade beſitze, kan erſtlich, aus der Betrachtung dieſes Weltgebäudes und aller Theile deſſelben, gezeigt werden. Es iſt ganz unbegreiflich, wie die Welt von einer würkenden Urſache hätte können hervorgebracht, und eingerichtet werden, welche nicht mit höchſter Weisheit begabt iſt. Wenn man nur einen Wurm betrachtet, ſo muß man erſtaunen, daß alle ſeine Gliedmaſſen recht dazu eingerichtet ſind, wie es das mannigfaltige Bedürfniß und die Vollkommenheit deſſelben erfordert. Eine iedwede Pflanze iſt, auf eben die Art, eine Würkung der höchſten Weisheit. Und wenn man von dieſer Vollkommenheit Gottes einen recht ausgebreiteten und lebhaften Begrif, einen recht tiefen und practiſchen Eindruck, erlangen will: ſo thut man ſehr gut, wenn man, durch Hülfe der Aſtronomie, der Naturlehre, der Hiſtorie, der Anatomie und aller Wiſſenſchaften, welche ſich mit der Betrachtung dieſer Welt beſchäftigen, die bewundernswürdigen Spuren der göttlichen Weisheit allerwegen zu entdecken ſucht. Allein, ein ſolcher Beweis der göttlichen Weisheit, iſt an dieſem Orte zu weitläuftig. Wir

wollen alſo, zum andern, dieſe Volkommenheit Gottes, auf eine kürzere Art darthun. Gott beſitzt die allervollkommenſte Vernunft §. 895. Folglich hat er die allervollkommenſte Einſicht, in den Zuſammenhang aller möglichen Dinge. Da nun, die Verbindung aller möglichen Zwecke und Mittel, mit zu dem Zuſammenhange aller möglichen Dinge gehört: ſo ſiehet auch Gott dieſen Zuſammenhang aufs vollkommenſte ein, und er iſt demnach ein weiſes Weſen. Die Weisheit iſt ſo unleugbar eine Realität, welche in Gott ſeyn muß §. 816. daß es eine Gotteslåſterung ſeyn würde, wenn man auch nur das Gegentheil in Gott als möglich annehmen wolte. Vielleicht könte man, dieſen Beweis, deswegen noch für unzulånglich halten; weil daraus noch nicht klar genug erhelle, daß Gott ſelbſt Zwecke habe, welche er begehrt, und nach welchen er handelt, welches doch zu der Weisheit eines weiſen Weſens erfodert wird. Allein, es wird dieſes nicht nur aus der Unterſuchung des göttlichen Willens erhellen, ſondern es folget auch aus unſerm Beweiſe. Denn wenn Gott die allervollkommenſte Einſicht in den Zuſammenhang der Zwecke und Mittel beſitzt, wie erwieſen worden: ſo iſt dieſe Einſicht auch die allerlebendigſte Erkentniß §. 902. Und folglich handelt auch, Gott ſelbſt, nach Zwecken.

§. 914.

Gott beſitzt nicht nur eine ſehr groſſe Weisheit, ſondern ſeine Weisheit iſt auch die allergröſte, die allervollkommenſte, und eine wahrhaftig unendliche Weisheit §. 817. Um uns nun einen Gott anſtåndigen Begrif von ſeiner höchſten Weisheit zu machen, ſo müſſen wir ſechſerley bemerken. Einmal: Gott hat die allerweitlåuftigſte Erkentniß und Wiſſenſchaft, von dem Zuſammenhange der Zwecke und Mittel §. 897. denn je mehr ein weiſes Weſen von dieſem Zuſammenhange einſieht, deſto vollkommener iſt ſeine Weisheit §. 912. Folglich erkent Gott aufs vollkommenſte: 1) alle möglichen Zwecke, dergeſtalt, daß ihm kein einziger derſelben unbekant iſt. Wenn einem Weſen, wel-

ches mit Weisheit begabt iſt, manche Zwecke unbekant ſind: ſo kan es um derſelben willen nicht handeln. Zum Unglück können ihm, eben die beſten, unbekant ſeyn, und wenn ihm auch die beſten nicht eben unbekant ſind: ſo kan es doch nicht mit Zuverſicht nach den beſten Zwecken handeln, weil immer zu beſorgen iſt, daß es noch beſſere Zwecke gebe, als diejenigen, die ihm bekant ſind. Folglich entſtehen, aus dieſer Unwiſſenheit, unausbleiblich viele Thorheiten, und Mängel der Weisheit. Gott iſt vor dieſen Fehlern vollkommen ſicher. Er weis, welche Zwecke den Creaturen unbekant ſind, und daher kan er auch die Handlungen derſelben auf viele Zwecke leiten, um derentwillen die Creaturen dieſelben gewiß nicht vorgenommen haben, oder vornehmen. Und folglich haben, die Unternehmungen der Menſchen, ofte einen ganz unerwarteten Ausgang und Nutzen, die keinem Menſchen in die Gedanken haben kommen können. 2) Gott weis aufs vollkommenſte alle Beſtimmungen, Beſchaffenheiten und Gröſſen, aller möglichen Zwecke, alles Gute und alle Vollkommenheiten und Nutzen derſelben. Es iſt ihm nichts, in irgends einem möglichen Zwecke, verborgen. Und er weis auch, wie viel den Creaturen von denen Zwecken, um welcher willen ſie würklich handeln, verborgen iſt, und er iſt daher im Stande, die Abſichten der Creaturen in einem viel weitern Umfange ofte auszuführen, als ſie es ſelbſt im Sinne gehabt haben. 3) Gott weis aufs vollkommenſte alle mögliche Mittel überhaupt, und inſonderheit alle mögliche Mittel zu einem iedweden Zwecke insbeſondere. Er kent zugleich, ein jedes Mittel, völlig. Er weis alle Beſtimmungen, Beſchaffenheiten und Gröſſen deſſelben. Er weis, welche Mittel den Creaturen unbekant ſind, und was ihnen von allen Mitteln, die ſie ſelbſt wählen, unbekant iſt; und er iſt daher im Stande, die Abſichten der Creaturen durch ganz andere Wege zu erreichen, als es dieſelben ſich vorgenommen haben. Um dieſer Vollkommenheit der göttlichen Weisheit willen iſt Gott im Stande, iederzeit die allerbeſten Mittel zu erwählen. Wenn einem

weiſen

weiſen Weſen, nicht alle Mittel, bekant ſind: ſo können ihm zum Unglück die beſten Mittel unbekant ſeyn, wenigſtens muß es immer beſorgen, daß es vielleicht noch beſſere Mittel gebe, als diejenigen, die ihm bekant ſind. Und daher entſteht allemal unausbleiblich viel Thörichtes. 4) Gott weis aufs vollkommenſte alle mögliche Verbindungen aller Zwecke unter einander, aller Mittel unter einander, und aller Zwecke und Mittel mit einander. Folglich weis er: welche Zwecke einander untergeordnet und zugeordnet ſind, alle Nebenzwecke, alle entferntern und nähern Zwecke, die erſten und nächſten Zwecke, welcher Zweck wiederum ein Mittel zu einem andern Zwecke iſt, alle nähere und entferntere Mittel, die nächſten Mittel und die entfernteſten, wie durch ein jedes Mittel der Zweck erreicht werden könne, welches Mittel wiederum ein Zweck zu einem andern Mittel iſt, alle Beſchaffenheiten und Grade dieſer mannigfaltigen Verbindungen aller Zwecke und Mittel mit einander u. ſ. w. Daher iſt Gott auch im Stande, jederzeit die Zwecke und Mittel recht mit einander zu verknüpfen, und den allervollkommenſten Entwurf in allen Fällen zu machen. Zugleich iſt ihm aufs vollkommenſte bekant, welche Verbindungen der Zwecke und Mittel den Creaturen unbekant ſind. Daher auch begreiflich iſt, warum die Entwürfe der Menſchen ofte ganz anders ausgeführt werden, als die Menſchen ſich vorgenommen haben. Die Menſchen verknüpfen ofte, Mittel und Zwecke, auf eine gewiſſe Art mit einander, und nachdem ſie lange nachgedacht haben, wie ſie ihre Abſichten und Mittel in ein wohlverknüpftes Syſtem bringen ſollen: ſo wird ofte unvermuthet ein Strich durch ihre Rechnung gemacht. Sie müſſen das, was ſie zuerſt thun wolten, bis auf die letzte verſparen, und ihre Plane von hinten oder in der Mitten anfangen; und die Abſichten Gottes werden vielmals durch einen Zuſammenhang ausgeführt, der den Menſchen ganz unerwartet iſt.

§. 915.

Zum andern gehört, zu der allervollkommenſten Weisheit Gottes: daß er, die allergröſte und proportionirteſte Erkentniß, von dem ganzen Zuſammenhange aller möglichen Zwecke und Mittel hat §. 898. Und das will ſehr viel ſagen. 1) Gott ſtelt ſich, keinen möglichen Zweck, als gröſſer oder als kleiner, als beſſer oder als ſchlechter vor, als er in der That iſt; ſondern er erkent einen iedweden vollkommen in dem Grade ſeiner Vollkommenheit, der ihm würklich zukomt. Er weis, welches die Hauptzwecke und Nebenzwecke ſind, die höhern und die niedrigern; und die letzten Abſichten, in einer ieden Reihe der Zwecke, kent er eben ſo gut, als denjenigen, welcher ſchlechterdings der erſte, gröſte und beſte Zweck iſt. Er weis alſo, von den beſten Zwecken, daß ſie die beſten ſind. Die Creaturen begehen in dieſen Abſichten viele Thorheiten, die der höchſten Weisheit Gottes aufs vollkommenſte bekant ſind. Sie ſehen ſehr ofte gar nicht ein, wie groß oder klein ein Zweck ſey, der ihnen ſonſt bekant iſt. Sie machen ofte aus einer Abſicht viel, aus welcher ſie wenig; und wenig, aus welcher ſie viel machen ſolten. Und ſie handeln ofte nach der beſten Abſicht, und wiſſen es ſelbſt nicht, daß ihre Abſicht die beſte ſey. Kan das eine wahre Weisheit ſeyn? Gott im Gegentheil kent, aufs vollkommenſte, den wahren Werth eines ieden möglichen Zwecks, und er ſchätzt keinen Zweck höher oder geringer, als er es verdient. 2) Gott erkent, alle mögliche Mittel, in ihrer wahren Gröſſe. Er ſchätzt kein Mittel höher oder geringer, als es werth iſt. Er kent den Grad der Güte eines iedweden Mittels, und er weis aufs vollkommenſte überhaupt, und in Abſicht auf einen iedweden Zweck, welches die allerbeſten Mittel ſind. Daher iſt er auch im Stande, iederzeit die allerbeſten und gröſten Mittel zu erwählen. Die Creaturen ſchätzen ihre Mittel nur gar zu ofte höher oder geringer, als ſie es verdienen. Die Mittel, worauf ſie ſich am meiſten verlaſſen, ſind oft die ſchlechteſten, und diejenigen, aus denen ſie faſt

gar

gar nichts gemacht haben, ſind nicht ſelten die allerbeſten. 3) Gott erkent die Stärke und den Grad der Verbindungen aller Mittel und Zwecke mit einander. Er weis, wie viel oder wie wenig ein iedwedes Mittel zu einem iedweden Zwecke beytragen kan, und wie unentbehrlich oder entbehrlich ein iedwedes Mittel zu ſeinen Zwecken ſey. Er kent die Verbindung eines ieden Mittels mit den allerentfernteſten Zwecken, und er ſieht, wie viel ein Mittel, durch unendlich viele Zwiſchenzwecke, endlich zu dem allerletzten Zwecke beytragen kan. Daher iſt Gott auch im Stande, eben ſo viele Mittel zu erwählen, als nöthig iſt, wenn er ſeinen ganzen Zweck aufs völligſte erreichen will. O! welch eine Tiefe der Weisheit Gottes!

§. 916.

Inſonderheit müſſen wir, bey dieſer Vollkommenheit der göttlichen Weisheit, noch weiter ausführen, was das ſagen will, daß Gott die allerbeſten Mittel in allen Fällen wiſſe. Und wir müſſen daher, die Eigenſchaften der allerbeſten Mittel, weiter ausführen. Und dahin gehört: 1) daß kein Mittel das allerbeſte Mittel ſeyn kan, welches nicht ein Mittel zum beſten Zwecke iſt. Denn das allerbeſte Mittel muß, den Grund der Würklichkeit der gröſten Vollkommenheit, in ſich enthalten §. 99. Nun iſt dasjenige, von deſſen Würklichkeit das Mittel den Grund enthält, der Zweck §. 268. Folglich kan ein Mittel nur das beſte ſeyn, wenn es ein Mittel des allervollkommenſten oder beſten Zwecks iſt: es mag nun dieſer Zweck ſchlechterdings, oder nur in einem gewiſſen Falle, und in einer gewiſſen Reihe der Zwecke, der beſte ſeyn. In dem erſten Falle iſt das Mittel ſchlechterdings das allervollkommenſte und beſte, und in dem andern iſt es nur das beſte in einem gewiſſen Falle, und in einer gewiſſen Reihe der Zwecke. Folglich kent Gott aufs vollkommenſte alle Mittel zu den beſten Zwecken, und zwar in ſo ferne, und wie, und in was für einem Grade ſie den beſten Zweck befördern. Wenn iemand gleich die Mittel zu den beſten Zwecken in Händen hat,

weis er nicht, wie und in was für einem Grade ſie den beſten Zweck befördern: ſo iſt er nicht im Stande, ſie recht zu gebrauchen, um den beſten Zweck dadurch zu erreichen. Es hilft ihm alſo nichts, wenn er auch die Mittel zu dem beſten Zwecke in Händen hat. Gott im Gegentheil iſt vor dieſen Fehlern wider die Weisheit ſicher, weil er von allen Mitteln zu den beſten Zwecken weis, wie ſie den beſten Zweck erhalten, und in was für einem Grade. Folglich iſt er eben deswegen auch im Stande, die beſten Mittel nicht anders, und weder in einem höhern noch geringeren Grade, zu gebrauchen, als es der beſte Zweck erfodert. 2) Die beſten Mittel ſind auch die fruchtbarſten Mittel. Je mehrere Zwecke, Nutzen, Vollkommenheiten und ie mehr guts durch ein Mittel erhalten werden kan, und ie mehr von einem gewiſſen Zwecke durch daſſelbe erreicht werden kan, deſto fruchtbarer iſt es §. 27. und mithin auch zugleich deſto vollkommener, und beſſer §. 99. Folglich iſt das Mittel, welches entweder ſchlechterdings, oder in Abſicht auf einen gewiſſen Zweck, das beſte iſt, zugleich auch ſchlechterdings, oder in dieſer Abſicht, das fruchtbarſte. Gott erkent aufs vollkommenſte die Fruchtbarkeit eines iedweden Mittels, und er kan ſich alſo von keinem Mittel mehr oder weniger verſprechen, als in der That von ihm erwartet werden kan. Er weis zwar, für wie fruchtbar ein iedes Mittel von den Creaturen gehalten wird, und wie viel oder wenig ſie ſich von einem iedweden Mittel verſprechen; allein er ſelbſt kent alle mögliche Mittel, auch in dieſem Stücke, aufs genaueſte. Daher iſt er im Stande, ſolche Mittel in allen Fällen zu erwählen, durch welche alle Zwecke, und alles in einem iedweden Zwecke, erhalten werden kan, weswegen ſie erwählt werden ſollen. 3) Die beſten Mittel ſind zugleich die gröſten und wichtigſten Mittel. Je gröſſere, edlere und wichtigere Zwecke, Nutzen, Vollkommenheiten und Güter durch ein Mittel erhalten werden können, deſto wichtiger iſt es §. 27. und deſto beſſer §. 99. Folglich muß das beſte Mittel entweder

ſchlechterdings das höchſte Gut auſſer Gott, oder das wichtigſte in einem ieden Zwecke, zu befördern im Stande ſeyn. Gott kent die allerwichtigſten Mittel, und er weis aufs vollkommenſte die Wichtigkeit eines ieden Mittels z. E. ob es den letzten Zweck befördere, oder nur einen Zwiſchenzweck, den höhern oder niedrigern, den Hauptzweck oder nur einen Nebenzweck u. ſ. w. Daher iſt Gott auch im Stande, allemal die edelſten, wichtigſten und vortreflichſten, Mittel zu erwählen. 4) Die beſten Mittel enthalten nicht mehr und nicht weniger, als zu der Erreichung des Zwecks erfodert wird, und ſie ſind alſo vermögend, den Zweck aufs genaueſte zu erhalten. Wenn ſie weniger enthielten, als erfordert wird: ſo wären ſie unzureichende Mittel, und wären demnach nicht die fruchtbarſten Mittel. Enthielten ſie etwas Ueberflüßiges, ſo trüge dieſes nichts zum Zwecke bey, und folglich würkte es nichts guts; weil alles wahre Gute, welches durch ein Mittel verurſacht wird, zu dem Zwecke deſſelben gehört §. 266. Da es nun doch etwas würken müßte §. 36. ſo müßte es was böſes würken, und folglich wäre ein ſolches Mittel nicht das allervollkommenſte. Es iſt allemal eine Thorheit, wenn man entweder Mittel erwählt, welche den Zweck nicht erreichen; oder wenn man was überflüßiges als ein Mittel erwählt, weil daſſelbe in der That kein Mittel iſt, und den Zweck hindert. Folglich kent Gott aufs vollkommenſte diejenigen Mittel, welche einem iedweden Zwecke, und auch dem beſten Zwecke, dergeſtalt angemeſſen ſind, daß ſie denſelben aufs genaueſte erhalten. Daher iſt er auch vermögend, ſolche vortrefliche Mittel in allen Fällen zu erwählen. 5) Die beſten Mittel ſind zugleich der allerkürzeſte Weg, auf welchem man zu einem gewiſſen Zwecke gelangen kan. Denn wenn man einen Zweck durch ſolche Mittel erlangt, die denſelben aufs genaueſte erreichen, deren keins überflüßig iſt, und deren ſo wenige ſind, als möglich iſt: ſo wird dieſes **der kürzeſte Weg zu demſelben Zwecke** genent. Nun ſind die beſten Mittel, wie ich bisher erwieſen habe, hinreichend zu

dem Zwecke, ſie erhalten denſelben aufs genaueſte, ſie enthalten nichts überflüßiges, und es ſind alſo allemal deren ſo wenige als nöthig iſt. Folglich geht derjenige, welcher die beſten Mittel braucht, auch allemal den kürzeſten Weg zu ſeinen Zwecken. Da nun Gott in allen Fällen die beſten Mittel aufs vollkommenſte kent, ſo weis er auch die kürzeſten Wege zu allen ſeinen Zwecken. Freylich können wir Menſchen ſehr ſelten, in den Wegen Gottes, dieſe Vollkommenheit einſehen. Denn da uns nicht der ganze Zweck Gottes bekant iſt, ſo ſcheint uns alles dasjenige in den Wegen Gottes überflüßig, und ein Umweg zu ſeyn, was zu einem uns unbekanten Theile des ganzen Zwecks Gottes führt.

§. 917.

Drittens gehört, zu der allervollkommenſten Weisheit Gottes, daß er, den Zuſammenhang aller Zwecke und Mittel, aufs richtigſte und untrüglichſte einſieht. Seine Weisheit kan ſich unmöglich, in irgends einem Falle, und in irgends einer Abſicht, irren und betrügen §. 899. Gott kan keine Scheinzwecke haben, keine ſündlichen und böſen Zwecke. Alle Zwecke Gottes ſind wahrhaftig gut. Keinen Hauptzweck kan er für einen Nebenzweck, und keinen Nebenzweck für einen Hauptzweck halten. Eben ſo unmöglich iſt es, daß er einen Zweck für beſſer oder ſchlechter halten ſolte, als er iſt. Er kan keinen letzten Zweck für einen Mittelzweck, keinen höhern für einen niedrigern, keinen entferntern für einen nähern halten, und umgekehrt. Er kent alſo, alle mögliche Verbindungen und Zuſammenordnungen aller möglichen Zwecke, aufs richtigſte, ohne alle Gefahr zu irren. Eben ſo wenig kan ſich Gott, in Abſicht der Mittel, betrügen. Gott kan kein Scheinmittel für ein wahres Mittel halten, er ſieht kein böſes Mittel für ein gutes an, er kan kein Mittel für mehr oder weniger gut, fruchtbar, wichtig und zureichend halten, als es in der That iſt. Er hält kein näheres Mittel für ein entfernters, kein Hauptmittel für ein Nebenmittel, und umgekehrt. Kurz, er

ſieht

ſieht ein iedes Mittel, und alle mögliche Verbindungen aller möglichen Mittel, aufs richtigſte ein, ohne die geringſte Gefahr, ſich in irgends einem hieher gehörigen Stücke zu betrügen. Unterdeſſen, da ihm alle Irrthümer der denkenden Creaturen, aufs vollkommenſte bekant ſind §. 899. ſo weis er auch alle falſchen Vorſtellungen, welche ſich dieſelben von den Zwecken und Mitteln machen. Und da nun dieſe falſchen Vorſtellungen, ſamt der Unwiſſenheit in Abſicht auf den Zuſammenhang der Zwecke und Mittel, die erſten Quellen aller Narrheiten und Thorheiten der Menſchen, und anderer mit Verſtande begabten Creaturen, ſind: ſo erkent Gott, und zwar anſchauend §. 894. alle Narrheit und Thorheit in der Welt. Das Reelle und Vollkommene, welches bey dem Lachen und Spotten angetroffen wird, beſteht in der anſchauenden Erkentniß des Närriſchen und Thörichten in dem Verhalten eines Menſchen. Folglich kan man, mit der heiligen Schrift, ſagen: daß Gott alle Entwürfe und Rathſchläge der Menſchen kenne, welche ſeinen Entwürfen zuwider ſind, daß er aber ihrer lache und ſpotte. Doch muß davon alles Boshafte, Sündliche und Unvollkommene abgeſondert werden, ſo mit unſerer Verſpottung, und mit unſerm Lachen, leider! mehrentheils verbunden zu ſeyn pflegt: denn das läſt ſich, in dem allerheiligſten Gotte, gar nicht gedenken.

§. 918.

Zum vierten beſteht, die allerhöchſte Vollkommenheit und Unendlichkeit der göttlichen Weisheit, darin, daß er, die allerklärſte und deutlichſte Einſicht in den ganzen Zuſammenhang aller möglichen Zwecke und Mittel, beſitzt. §. 900. Alle mögliche wahre Zwecke und Mittel ſtellen ſich ihm, in allen ihren möglichen Verbindungen und Zuſammenordnungen, ohne alle Dunkelheit und Verwirrung, in dem reinſten und heiterſten Lichte, ewig und unveränderlich dar. Seine unendliche Vernunft überſieht und durchſchauet, das ganze Reich der Weisheit, aufs deutlichſte. Keinen Zweck ſtelt er ſich ſinnlich als was guts vor, ſondern er erkent, alles

Gute in den Zwecken und Mitteln, blos vernünftig. Wir Menſchen und andere Creaturen, welche eine Weisheit beſitzen, verſpüren darin einen überaus groſſen Mangel an Weisheit und Klugheit, daß wir uns die Zwecke und Mittel ſehr ſelten deutlich und vernünftig genug vorſtellen, und daß wir ſie uns allemal, wenn wir ſie auch vernünftig unterſuchen, zugleich groſſentheils ſinlich vorſtellen. Daher erwählen wir ſo ofte falſche Zwecke und Mittel, und in unſere Weisheit und Klugheit haben deshalb, alle unſere ſinlichen Kräfte, die Einbildungskraft, die natürlichen Triebe, die ſinlichen Leidenſchaften, das ſinliche Temperament u. ſ. w. einen beſtändigen und gewaltigen Einfluß. Die Weisheit Gottes iſt, vor allen dieſen Mängeln und Fehlern der wahren Weisheit, vollkommen ſicher; und es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ſie auch nur im geringſten durch die Sinlichkeit ſolte können verunreiniget werden. Unterdeſſen weis Gott aufs vollkommenſte, wie ſich alle mit Weisheit begabte Creaturen alle Zwecke und Mittel ſinlich vorſtellen, und wie ſie dadurch zu mannigfaltigen Narrheiten und Thorheiten verleitet werden.

§. 919.

Die unendliche Weisheit Gottes beſteht fünftens darin, daß er, von allem möglichen Zuſammenhange aller Zwecke und Mittel, die allergewiſſeſte Erkentniß beſitzt. §. 991. Er weis aufs allergewiſſeſte, welcher Zweck ein wahrer oder falſcher Zweck ſey: wie groß und gut ein Zweck ſey; was er für ein Zweck ſey, ob er ein letzter Zweck ſey oder nicht, ein Hauptzweck oder ein Nebenzweck; welcher Zweck ſchlechterdings, oder in gewiſſer Abſicht der beſte ſey; welche Mittel wahre, oder falſche Mittel ſind; welches überhaupt, und in allen Fällen, die beſten Mittel ſind; es iſt ihm nicht etwa blos wahrſcheinlich, oder wol gar zweifelhaft, ob er durch dieſe oder jene Mittel den Zweck überhaupt, oder in einem gewiſſen Grade, erreichen werde; ſondern es iſt ihm dieſes alles gewiß. Daher auch die beſten Mittel, in Abſicht der göttlichen Weisheit, ganz gewiſſe

Mittel ſind, indem ſie nicht nur wahre Mittel ſind, ſondern indem auch Gott von ihrer Güte, und dem wahren Grade derſelben, aufs vollkommenſte überzeugt iſt. Es iſt ein groſſer Fehler der Weisheit, den wir bey uns verſpüren, daß wir mehrentheils, unſere weiſen Entwürfe, auf wahrſcheinliche Muthmaſſungen bauen, und es ofte auf gutes Glück wagen müſſen, ob ſie können ausgeführt werden, oder nicht. Und wenn wir ofte glauben, daß wir eine Sache aufs beſte eingefädelt haben, und mit der gröſten Zuverſicht die Erreichung unſerer Abſichten erwarten, ſo ſehen wir doch am Ende, daß wir uns betrogen haben. Ja, wenn wir auch manchmal würklich die beſten Mittel erwählt haben: ſo wiſſen wir es doch nicht gewiß, und wir müſſen immer mit einiger Furchtſamkeit handeln. Gott kent freylich alle Ungewißheit in der Weisheit und Klugheit der Creaturen, allein er ſelbſt braucht nichts auf gutes Glück, und auf ein Gerathewohl, zu wagen, ſondern er iſt von allen Zwecken und Mitteln aufs vollkommenſte überzeugt.

§. 920.

Endlich zum ſechsten gehört, zu der allervollkommenſten Weisheit Gottes, daß er auch die allerlebendigſte Erkentniß des Zuſammenhangs aller Zwecke und Mittel beſitzt; indem er, in dem höchſten Grade der Vollkommenheit, alles Gute in allen Zwecken, Mitteln und Verbindungen derſelben, ſamt allen Graden dieſes Guten, anſchauend erkent. §. 902. 894. Die Weisheit Gottes iſt nicht eine blos theoretiſche und ſpeculativiſche Weisheit, wie leider! nur gar zu ofte die menſchliche Weisheit und Klugheit beſchaffen iſt. Der Menſch iſt ofte ein ſehr kluger Projectmacher, er iſt aber auch nichts weiter als ein Projectmacher. Er erwählt ofte die beſten Mittel und Zwecke, er verbindet ſie geſchickt mit einander, und macht ſehr gute Entwürfe. Allein er geht nicht weiter, ſondern ſeine weiſen Einſichten ſind todt, und können, die gehörige Ausführung dieſer Entwürfe, nicht hervorbringen. Gottes Erkentniß kan nicht todt ſeyn, und ſeine unendliche Weisheit iſt allemal auch

im höchſten Grade lebendig. Da nun dieſes Leben ſich in dem Willen äuſſert, ſo werden wir davon balde ausführlicher handeln. Hier haben wir die göttliche Weisheit nur in ſo ferne betrachten müſſen, in ſo ferne ſie gleichſam in den göttlichen Verſtand eingeſchloſſen iſt.

Die Allwiſſenheit Gottes.

§. 921.

Nunmehr iſt es uns ſehr leicht, uns von der göttlichen Vollkommenheit, die wir **die Allwiſſenheit Gottes** nennen, einen hinlänglichen Begrif zu machen; ſie beſteht nemlich, in der vollkommenſten Wiſſenſchaft aller möglichen Dinge. Da wir nun dieſe Vollkommenheit Gottes bisher ausführlich unterſucht, und erwieſen haben, daß er allwiſſend ſey: ſo komt es hier lediglich, auf zwey Fragen, an. Einmal: was erkent Gott vermöge ſeiner Allwiſſenheit? Und da muß man antworten: alles. Damit aber dieſer Ausdruck kein bloſſes theologiſches Compliment ſey, ſo muß man, den Umfang aller möglichen Dinge, dergeſtalt überdenken, wie wir es gethan haben §. 903-920. Wer ſelbſt ſehr wenig weis, und die Claſſen der möglichen Dinge nicht ausführlich genug überdenkt, der kan unmöglich, die Allwiſſenheit Gottes, auf eine Gott anſtändige Art denken und ſich vorſtellen. Ein ſolcher Menſch ehrt Gott eben ſo wenig, als ein Ungelehrter, wenn er iemanden einen hochgelehrten Mann nent, weil er ſieht, es wiſſe derſelbe Dinge, die er ſelbſt nicht verſteht. Zum andern: wie erkent Gott, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, alle mögliche Dinge? Und da muß man antworten: aufs vollkommenſte, ſo wie wir §. 893-902 gezeiget haben. Der Verſtand Gottes iſt alſo die Möglichkeit der Allwiſſenheit, oder das Vermögen allwiſſend zu ſeyn, oder er iſt die allervollkommenſte und unendliche Möglichkeit der Erkentniß. Und die Allwiſſenheit iſt die Würklichkeit des göttlichen Verſtandes, oder eine warhaftig unendliche, und eine Erkentniß, welche ſchlechterdings die allergröſte iſt.

Die

Die andere Abtheilung.

Der Wille Gottes.

Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen.

§. 922.

Aus der Lehre von unſerer Seele und andern Geiſtern in der Pſychologie iſt es unleugbar, daß alle Begierden und Verabſcheuungen, folglich auch die ganze Begehrungskraft, aus der Erkentniß flieſſen, in ſo ferne ſie lebendig iſt; folglich in ſo ferne ſie ein Vergnügen oder Mißvergnügen, oder beydes zugleich, über den Gegenſtand der Begierden und Verabſcheuungen, erweckt. Es iſt alſo unmöglich, die Natur des göttlichen Willens gehörig zu unterſuchen, ehe man ſich nicht, von dem Vergnügen und Mißvergnügen Gottes, einen rechten Begrif gemacht hat. Gott erkent, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, alles Gute und Böſe in allen möglichen Dingen §. 897. und zwar auf eine anſchauende Art, und aufs vollkommenſte §. 894. 892. Nun iſt die anſchanende Erkentniß des Guten das Vergnügen, und die anſchauende Erkentniß des Böſen das Mißvergnügen §. 651. Folglich hat Gott Vergnügen und Mißvergnügen, und zwar das allergröſte, das allervollkommenſte, und das unendliche Vergnügen und Mißvergnügen §. 817. welches von allen Unvollkommenheiten gereiniget iſt, die wir bey unſerm Vergnügen und Mißvergnügen antreffen §. 818. Wir können uns von dieſer Wahrheit auch daher überzeugen, weil Gott alle mögliche Dinge aufs lebendigſte erkent §. 902. Nun kan keine Erkentniß lebendig ſeyn, als in ſo ferne ſie, Vergnügen und Mißvergnügen über den Gegenſtand, verurſacht §. 669. Folglich iſt die Allwiſſenheit Gottes nicht unwürkſam, ſondern ſie iſt unveränderlich, mit dem allervollkommenſten Vergnügen und Mißvergnügen über die Gegenſtände der Erkentniß Gottes, verbunden. Man kan gar keine erhebliche Schwierigkeit dawider erregen, wenn man Gott ein unendliches Vergnügen zuſchreibt. Allein

das könte Gott unanſtändig zu ſeyn ſcheinen, wenn man behauptet, daß er auch im höchſten Grade mißvergnügt ſey. Unterdeſſen rührt dieſes blos daher, weil man mit dem Worte Mißvergnügen ſolche Nebenbegriffe verknüpft, welche ſich für Gott nicht ſchicken. Wenn wir ſagen, daß wir mißvergnügt ſind: ſo ſtellen wir uns dabey etwas quälendes, beunruhigendes, beängſtigendes und dergleichen mehr vor. Und das läſt ſich freylich von Gott nicht gedenken. Da wir aber kein bequemeres Wort haben, ſo müſſen wir dabey nichts weiter denken, als eine anſchauende und lebendige Erkentniß des Böſen. Das Quälende bey unſerm Mißvergnügen entſteht nur daher, wenn das Böſe, worüber wir mißvergnügt ſind, uns ſelbſt betrift. Da nun Gott vor allem Uebel vollkommen ſicher iſt, ſo führt ſein Mißvergnügen nichts beunruhigendes mit ſich. Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen iſt, die Würkung der allervollkommenſten anſchauenden Erkentniß aller möglichen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, und kan daher nichts verneinendes und unvollkommenes in ſich enthalten. Oder wem ja dieſe Ausdrucke bedenklich zu ſeyn ſcheinen ſolten, der ſage: daß Gott das allervollkommenſte Wohlgefallen und Mißfallen habe.

§. 923.

Worin beſteht denn nun aber die allerhöchſte Vollkommenheit und wahre Unendlichkeit des göttlichen Vergnügens und Mißvergnügens? Es werden dazu, ſieben Stücke, erfodert. 1) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen iſt von dem allerausgebreitetſten Umfange, und von einer unendlichen Weitläuftigkeit. Es iſt das reichſte, zuſammengeſetzteſte und mannigfaltigſte Vergnügen und Mißvergnügen, welches möglich iſt §. 655. 922. Und dahin gehört zweyerley. Einmal, über alle mögliche Dinge hat Gott ein Vergnügen, oder Mißvergnügen, oder beydes zu gleicher Zeit, dergeſtalt, daß kein möglich Ding iſt, über welches in Gott keins unter beyden würklich wäre. Folglich iſt Gott, gegen keine mögliche Sache, ganz gleichgültig-

tig §. 648. Widrigenfals müßte es entweder eine mögliche Sache geben, welche weder gut noch böſe wäre, und das iſt unmöglich §. 650. oder Gott müßte das Gute und Böſe in derſelben nicht kennen, und das iſt auch unmöglich §. 897. oder er müßte es zwar wiſſen, aber nicht auf eine anſchauende Art, und auch dieſes iſt nicht möglich §. 894. Folglich betrachtet Gott alle mögliche Dinge, ſie mögen nun übrigens Namen haben wie ſie wollen, entweder mit Vergnügen, oder mit Mißvergnügen, oder mit beyden zugleich. Zum andern hat Gott, ein Vergnügen und Mißvergnügen, über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ohne Ausnahme, über alles Gute und Böſe in allen möglichen Dingen zuſammengenommen, und in einem iedweden insbeſondere. Keine einzige Vollkommenheit oder Unvollkommenheit, in irgends einem möglichen Dinge, kan ihm gleichgültig ſeyn, indem er ſie entweder gar nicht kennen müßte, oder auf keine anſchauende Art. Gott kan alſo auch, gegen kein einziges mögliches Ding, beziehungsweiſe, in gewiſſer Abſicht und eines theils gleichgültig ſeyn §. 648. Kurz, alle Gleichgültigkeit iſt eine Verneinung und Unvollkommenheit, welche in dem allervollkommenſten Weſen nicht einmal möglich iſt. Diejenigen Sittenlehrer irren alſo gewaltig, welche die Gleichgültigkeit, und ſtoiſche Unempfindlichkeit, ſo gar als das höchſte Gut der Menſchen anpreiſen. Weil wir Menſchen nicht, alles möglichen Vergnügens und Mißvergnügens, fähig ſind: ſo müſſen wir freylich das nöthigere und nützlichere, dem unnöthigern und unnützern, vorziehen. Folglich müſſen wir, manche Gleichgültigkeit, als ein kleineres Uebel dulden und erwählen, damit wir im Stande bleiben, dem pflichtmäßigen Vergnügen und Mißvergnügen nachzuhängen. Allein, an ſich bleibt alle Gleichgültigkeit ein wahres Uebel, welches in Gott gar nicht ſtat finden kan, weil ſein unendlicher Verſtand, alles möglichen reellen Vergnügens und Mißvergnügens, fähig iſt.

§. 924.

2) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen iſt das alleredelſte, gröſte, erhabenſte und proportionirteſte, welches möglich iſt §. 655. 922. Und das will dreyerley ſagen. Einmal, Gott hat auch ein Vergnügen und Mißvergnügen über die allergröſten Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller Dinge, und über die beſten und ſchlimſten in ihrer Art; weil er ſich über alle Vollkommenheiten vergnügt, und weil er über alle Unvollkommenheiten ein Mißvergnügen hat §. 923. Es iſt eine groſſe Unvollkommenheit, wenn ein Menſch ſich nur über die kleinern Vollkommenheiten vergnügt, und wenn ihm nur die kleinern Unvollkommenheiten mißfallen, indem er alsdenn die gröſſern überſieht, und ſich als einen kindiſchen Menſchen characteriſirt. Bey Gott verhält ſich dieſes ganz anders. Zum andern, da keine Vollkommenheit und Unvollkommenheit irgends eines Dinges, in der Erkentniß Gottes, eine Kleinigkeit ſeyn kan §. 898. ſo iſt, alles Vergnügen und Mißvergnügen Gottes über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller Dinge, auch über diejenigen, die in unſern Augen Kleinigkeiten ſind, von unendlich groſſer Wichtigkeit und Erheblichkeit. Wir Menſchen müſſen uns manches wahren Vergnügens und Mißvergnügens ſchämen, weil ihre Gegenſtände in Abſicht auf uns Kleinigkeiten ſind. Allein, bey Gott verhält ſich dieſes ganz anders. Und drittens iſt, alles Vergnügen und Mißvergnügen Gottes, den Gegenſtänden vollkommen proportionirt. Sein Vergnügen über eine Sache kan nicht gröſſer oder kleiner ſeyn, als der wahre Grad ihrer Vollkommenheit, und ſein Mißvergnügen über etwas kan nicht gröſſer oder kleiner ſeyn, als der wahre Grad ſeiner Unvollkommenheit. Das Gegentheil iſt unſtreitig eine groſſe Unvollkommenheit, indem es entweder aus einer Unwiſſenheit, oder aus einer irrigen Vorſtellung des wahren Grades der Vollkommenheit und Unvollkommenheit einer Sache, herrührt.

§. 925.

§. 925.

3) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen iſt das allerrichtigſte, welches möglich iſt §. 655. 922. Kein Vergnügen Gottes iſt ein Scheinvergnügen, indem er widrigenfals das Böſe als was Gutes anſehen müßte. Keine Unvollkommenheit, kein Uebel kan ihm gefallen. Wenn wir ein Scheinvergnügen über eine Sache empfinden: ſo ſehen wir entweder ihre Unvollkommenheiten als was guts an, oder wir ſchreiben ihr Vollkommenheiten zu, die ſie nicht hat, oder wir ſchreiben ihr gröſſere Vollkommenheiten zu, als ſie hat. Können, dieſe Urſachen des Scheinvergnügens, in Gott wol möglich ſeyn? Folglich kan man allemal untrüglich ſchlieſſen: was Gott gefält, muß wahrhaftig gut und vollkommen ſeyn, und zwar in dem Grade, als es ihm gefält. Eben ſo wenig kan, ein Mißvergnügen Gottes, ein Scheinmißvergnügen ſeyn. Widrigenfals müßte er entweder eine Vollkommenheit für eine Unvollkommenheit halten, oder er müßte einem Dinge eine Unvollkommenheit zuſchreiben, die es nicht hat, oder er müßte eine Unvollkommenheit für gröſſer halten als ſie iſt; und das iſt unmöglich. Was Gott mißfält, iſt allemal warhaftig böſe, und zwar in demjenigen Grade, als es ihm mißfält. Auch in dieſem Stücke iſt, das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen, unendlich weit über das unſrige erhaben; indem das unſrige nur gar zu ofte, entweder ganz oder groſſen Theils, ein bloſſes Scheinvergnügen und Scheinmißvergnügen iſt.

§. 926.

4) Das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes iſt, das allerdeutlichſte und vernünftigſte Wohlgefallen an allen Vollkommenheiten, und Mißfallen an allen Unvollkommenheiten, welches möglich iſt §. 655. 922. In Gott iſt gar kein ſinliches, dunkeles und verworrenes, Vergnügen und Mißvergnügen anzutreffen, als welches in demſelben nicht einmal möglich iſt §. 893. Was dem höchſten Weſen gefält, das gefält ihm nach den deutlichſten und reinſten Einſichten in ſeine Vollkommenheit, nicht aber nach einer

ſinlichen Vorſtellung derſelben. Folglich kan, das göttliche Vergnügen, gar nicht mit unſerer Wolluſt verglichen werden, welche in einem ſinlichen Gefühl einer Vollkommenheit beſteht. Was dem höchſten Weſen mißfält, das mißfält ihm nach der allerdeutlichſten und reinſten Einſicht in ſeine Unvollkommenheit, nicht aber nach einer ſinlichen Vorſtellung derſelben. Es kan daher das göttliche Mißvergnügen auch nicht, mit dem Schmerze und dem Verdruſſe, verglichen werden, welche bey uns in einem ſinlichen Gefühl eines Uebels beſtehen. Und da, alle unſer Vergnügen und Mißvergnügen, entweder ganz oder eines Theils ſinlich iſt: ſo ſind wir auch nicht im Stande, uns recht faßlich zu machen, wie das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes beſchaffen iſt. Gott wohnt, auch in dieſem Stücke, in einem Lichte, wozu niemand auch nur blos in Gedanken gelangen kan. So ofte wir Gott ein Vergnügen und Mißvergnügen zuſchreiben, ſo ofte ſtellen wir uns dabey etwas vor, welches ſich für Gott nicht ſchickt. Da nun in Gott nicht einmal, ein ſinliches Vergnügen und Mißvergnügen, ſtat finden kan: ſo muß man ihm auch, alle Würkungen deſſelben, abſprechen. Folglich hat er kein ſinliches Begehrungsvermögen, keine ſinlichen Begierden und Verabſcheuungen §. 673. keine bloſſe natürlichen Triebe und Abſcheue § 675. und keine ſinlichen Leidenſchaften §. 676. keine ſinliche Liebe, keinen ſinlichen Zorn, kein ſinliches Mitleiden, und wie alle ſinliche Leidenſchaften insgeſamt heiſſen mögen. Das lezte hat, manchen Gottesgelehrten und Weltweiſen, viele Schwierigkeit gemacht, zumal da die heilige Schrift, alle Benennungen der Leidenſchaften, von Gott gebraucht, und iederman z. E. ſagt, daß Gott die Menſchen liebe. Man rettet ſich hier gemeiniglich damit, daß man dem höchſten Weſen die Leidenſchaften gleichnißweiſe zuſchreibt §. 851. Wenn man alle Leidenſchaften für ſinliche Begierden und Verabſcheuungen hält: ſo kan man ſich auch nicht anders helfen, und es geht auch allerdings an, indem Gott das Reelle aller Leidenſchaften, mit Ausſchlieſſung aller Unvoll-

vollkommenheiten derſelben, beſitzt. Allein, in meinem Lehrgebäude habe ich einen leichtern Weg gebahnt, indem ich vernünftige Leidenſchaften annehme §. 688. welche Gott zugeſchrieben werden müſſen, wie aus dem Folgenden erhellen wird. Und ich werde die Weitläuftigkeit nicht begehen, und zeigen, wie eine iedwede uns bekante Leidenſchaft Gott, ohne Irrthum und Unanſtändigkeit, könne zugeſchrieben werden. Ein ieder kan dieſes ſelbſt thun, wenn er, die Erklärungen der Leidenſchaften aus der Pſychologie, nimt, und das wahre Vollkommene in denſelben von dem Unvollkommenen abſondert.

§. 927.

5) Das Vergnügen und Mißvergnügen Gottes hat die allerhöchſte und vollkommenſte Gewißheit, die nur möglich iſt §. 655. 922. Was Gott gefält, das iſt ſo beſchaffen, daß er mit der vollkommenſten Gewißheit weis, es ſey nicht nur wahrhaftig gut, ſondern auch in eben dem Grade, als es ihm gefält. Was ihm mißfält, davon weis er nicht nur gewiß, daß es böſe ſey, ſondern daß es auch in dem Grade böſe ſey, als es ihm mißfält. Kein Vergnügen und Mißvergnügen Gottes an irgends einer Sache kan ungewiß, zweifelhaft, wahrſcheinlich oder unwahrſcheinlich ſeyn. Es gefält ihm nichts aus einem bloſſen Vorurtheil, und aus einer Scheinüberzeugung von der Güte deſſelben; und eben ſo wenig beruhet, ſein Mißfallen an irgends einer Sache, auf einem ſo ſchlechten Grunde. Unſer Vergnügen und Mißvergnügen iſt nur gar zu ofte ſo ſchlüpfrig gegründet, daß wir mit keiner wahren Zuverſicht demſelben nachhängen können.

§. 928.

6) Das Vergnügen Gottes und das Mißvergnügen deſſelben, über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, iſt auch zugleich ſo lebendig als möglich §. 655. 922. In Gott iſt weder ein unthätiges und unwürkſames Vergnügen und Mißvergnügen, noch ein ſolches Vergnügen und Mißvergnügen, welches nicht

würkſam und geſchäftig genung iſt. Das Wohlgefallen Gottes an einer Sache bringt allemal, ſo viel Thätigkeit und Würkſamkeit der göttlichen Allmacht in Abſicht auf dieſelbe Sache, hervor, als möglich iſt. Und wenn dem höchſten Weſen eine Sache mißfält, ſo wird dadurch, die allervollkommenſte Geſchäftigkeit der göttlichen Allmacht in Abſicht auf dieſelbe Sache, verurſacht. Wir werden uns balde, von dieſer Vollkommenheit des göttlichen Vergnügens und Mißvergnügens, noch ausführlicher überzeugen, wenn wir den göttlichen Willen ſelbſt genauer unterſuchen werden. Wir Menſchen hängen ofte einem müßigen Vergnügen nach, indem wir durch daſſelbe nicht genung zu Handlungen, die demſelben gemäß ſind, angetrieben werden; wie z. E. ein Menſch, welcher ein Vergnügen an der Tugend empfindet, ob er ſich gleich keine Mühe gibt, die Tugend zu erlangen. Und auf eine ähnliche Art kan ein Menſch, ein Mißvergnügen über die Sünde und Laſter, fühlen, ohne daß er dadurch angetrieben wird, ſich Mühe zu geben, dieſelbe zu verhüten. Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen kan unmöglich ſo mat und ſchwach ſeyn, ſondern es iſt von der allergröſten Stärke.

§. 929.

7) Das göttliche Vergnügen und Mißvergnügen, über alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, iſt im höchſten Grade unveränderlich, dauerhaft, ewig und unabhänglich §. 655. 922. Gott hat gar kein vergängliches Vergnügen und Mißvergnügen, ob ihm gleich alles vergängliche Vergnügen und Mißvergnügen aller Creaturen bekant iſt §. 660. Was Gott gefält, gefält ihm immer, ewig und unveränderlich; und was ihm einmal mißfält, das mißfält ihm immer, ewig und unveränderlich. Nichts kan ſein Vergnügen und Mißvergnügen vermehren oder vermindern, und es kan ihm alſo nichts beſchwerlich, angenehm oder unangenehm ſeyn. Kein Vergnügen Gottes kan durch ein anders oder durch ein Mißvergnügen verdunkelt werden, und kein Mißvergnügen

kan

kan auf eben dieſe Art vermindert werden. Sondern, alles mögliche wahre Vergnügen und Mißvergnügen, iſt in Gott auf einmal und beyſammen, in einerley Grade der Klarheit und Vollkommenheit, beſtändig würklich. Und weil Gott überhaupt, von keinem Dinge auſſer ſich, abhanget § 880. 881. ſo hanget auch, kein Vergnügen und Mißvergnügen Gottes, von den Gegenſtänden derſelben auſſer ihm in dem Verſtande ab, als wenn ſie das Vergnügen und Mißvergnügen in Gott würkten. Man muß alſo nicht ſagen: daß ein Ding auſſer Gott ihm, ein Vergnügen oder Mißvergnügen, verurſache; ſondern man muß ſagen, Gott vergnüge ſich an allen wahren Vollkommenheiten auſſer ſich, und er trage ein Mißfallen an allen Unvollkommenheiten auſſer ſich. In Gott ſelbſt iſt, die einzige Quelle alles ſeines Vergnügens und Mißvergnügens. Und die Gegenſtände derſelben auſſer ihm mögen ſich verändern, wie ſie wollen; ſein Vergnügen und Mißvergnügen bleibt demohnerachtet unverändert.

§. 930.

Alles, was Gott gefält oder mißfält, iſt entweder er ſelbſt, und eine Realität, die in ihm würklich iſt, oder es iſt eine Sache auſſer Gott. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß Gott über ſich ſelbſt, oder über irgends eine ſeiner Realitäten und Vollkommenheiten, ein Mißvergnügen haben ſolte. Denn dieſes Mißvergnügen wäre entweder ein wahres Mißvergnügen, oder ein Scheinmißvergnügen. Wäre das erſte, ſo müßte in Gott etwas böſes und unvollkommenes anzutreffen ſeyn, und das iſt unmöglich §. 818. Wäre das andere, ſo könte Gott irren, und das iſt auch unmöglich §. 925. Folglich iſt es unmöglich, daß Gott an ſich ſelbſt, oder an irgends einer ſeiner Beſtimmungen, ein Mißfallen tragen ſolte. Er genieſt, ewig und unveränderlich, über ſich ſelbſt das allerreinſte und allergröſte Vergnügen, welches mit gar keinem Mißvergnügen untermengt iſt, weil er ſich ſelbſt, als das beſte und heiligſte Weſen, aufs vollkommenſte anſchauet. Die theo-

logiſche Erkentniß, welche Gott von ſich ſelbſt hat §. 903. iſt eine ſo angenehme Wiſſenſchaft, welche nichts verdrießliches, nichts mürriſches und nichts wahrhaftig unangenehmes enthält. Und man kan, dieſes höchſte Vergnügen Gottes über ſich ſelbſt, die Zufriedenheit Gottes mit ſich ſelbſt, oder ſeine Beruhigung in ſich ſelbſt nennen. §. 680. Alle Gottesgelehrte ſolten ſich auch in dieſem Stücke bemühen, ihre Gottesgelahrheit der Erkentniß Gottes, die er von ſich ſelbſt beſitzt, gleichförmig zu machen. Eine Theologie, welche den Menſchen finſter, niedergeſchlagen, mürriſch und zankſüchtig macht, kan in ſo ferne keine wahre Theologie ſeyn. Alle andere Dinge aber auſſer Gott ſind endlich, und folglich gut und böſe zugleich §. 199. Folglich kan nichts auſſer Gott ihm blos mißfallen, und er kan auch über nichts auſſer ſich ein reines Vergnügen haben. §. 658. Alle Dinge auſſer Gott, und alle ihre Beſtimmungen, Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten, gefallen und mißfallen ihm zugleich, ſie mögen nun ſo gut oder ſo böſe ſeyn, als ſie wollen.

Der göttliche Wille überhaupt.

§. 931.

Wir haben uns ſchon in der Pſychologie überzeugt, daß ein ieder Geiſt nicht nur Verſtand, ſondern auch einen Willen haben müſſe, weil der Wille allemal mit dem Verſtande verbunden iſt §. 793. Da nun Gott ein Geiſt iſt, und Verſtand hat, §. 891. ſo muß er auch nothwendig einen Willen haben. Man kan ſich aber noch deutlicher, auf folgende Art, von der Würklichkeit des göttlichen Willens überzeugen. Nemlich eine Begierde iſt nichts anders, als die Beſtimmung der Kraft einer Subſtanz, eine Erkentniß zu würken, weil ſie ihr gefält §. 661. Nun wird die Allwiſſenheit Gottes in ihm von Ewigkeit zu Ewigkeit gewürkt, und zwar durch ſeine eigene Kraft; weil er auf keinerley Weiſe leiden, und von andern Dingen auſſer ſich abhangen kan §. 880. 881. Die Allwiſſenheit Gottes iſt

die

die allervollkommenſte Erkentniß § 921. deren ſich Gott ſelbſt bewuſt iſt, und worüber er das allervollkommenſte Vergnügen genieſt §. 930. Dieſes Vergnügen Gottes iſt zugleich im höchſten Grade lebendig §. 928. Folglich wird, durch daſſelbe, die allmächtige Kraft Gottes, aufs vollkommenſte und unveränderlich, beſtimt, die Allwiſſenheit zu würken. Folglich begehrt Gott ſeine Allwiſſenheit, und zwar um des allerdeutlichſten Vergnügens willen, welches er über dieſelbe genieſt. Gottes Begierden ſind demnach vernünftige Begierden, und er hat alſo eine vernünftige Begehrungskraft, oder einen Willen §. 686. welcher der allervollkommenſte und allergröſte Wille iſt. §. 817. Wer etwas begehrt, der verabſcheuet zugleich das Gegentheil deſſelben §. 662. Folglich iſt, der Wille Gottes, zugleich ein Vermögen vernünftig zu verabſcheuen. Durch den göttlichen Willen würkt Gott nicht nur ſeine Allwiſſenheit, und alſo die allervollkommenſte Erkentniß von ſich ſelbſt; ſondern auch den Gegenſtand der leztern, oder den Inbegrif aller ſeiner göttlichen Vollkommenheiten, die ſeine Würklichkeit ausmachen. Denn die Erkentniß, die Gott von ſich ſelbſt hat, könte nicht die allervollkommenſte ſeyn, und ſie könte ihm nicht ein unendliches Vergnügen über ſich ſelbſt geben, wenn er nicht in der That das allervollkommenſte Weſen wäre. Wenn alſo auch Gott, durch ſeinen Willen, nichts auſſer ſich hervorgebracht hätte und noch würkte: ſo würde er doch in ſich ſelbſt genungſam erweiſen, daß er den allergröſten und vollkommenſten Willen habe; weil die ewige, beſtändige und unwandelbare Würkung ſeiner eigenen Würklichkeit, und inſonderheit ſeiner Allwiſſenheit, und ſeiner Erkentniß ſeiner ſelbſt, in ihm nicht anders möglich iſt, als ein Geſchäfte und eine Würkſamkeit des allervollkommenſten Willens. Und da nun Gott ſeine allmächtige Kraft, durch das allervollkommenſte Vergnügen über ſich ſelbſt, beſtändig dergeſtalt beſtimt, daß dadurch die höchſte Vollkommenheit in ihm unveränderlich gewürkt wird; ſo verhindert er dadurch, in ſeiner

geſam-

geſamten Würklichkeit, alle Unvollkommenheiten, weil ſie ihm mißfallen, und mithin verabſcheuet er ſie ſämtlich in ſich ſelbſt aufs vollkommenſte, und im höchſten Grade. Wer dieſe Betrachtung recht verſtehen will, der muß ſich, aus der Pſychologie, alles deſſen erinnern, was von der Natur der Begehrungskräfte geſagt worden. Und ich muß freylich geſtehen, daß wo nicht alle, doch die meiſten Gottesgelehrten und Weltweiſen, bisher ohne alle weitere Unterſuchung angenommen haben, daß zwar alles, was auſſer Gott würklich iſt, von ſeinem Willen abhange; daß aber ſeine eigenen Vollkommenheiten, in ſo ferne ihre Würklichkeit von ſeiner eigenen Kraft herrührt, nicht unter die Gegenſtände ſeines Willens gerechnet werden müſſen. Allein ich habe gleich iezo das Gegentheil erwieſen.

§. 932.

Gottes Wille iſt der allergröſte und allervollkommenſte, welcher möglich iſt. §. 931. Dieſer höchſte Grad der Vollkommenheit des Willens kan eines Theils daher deutlich erklärt werden, wenn man auf dasjenige ſieht, was Gott will, und davon wollen wir in dem folgenden handeln; andern Theils aber daher, wenn man darauf ſieht, wie Gott etwas begehret oder verabſcheuet. §. 666. Dieſer letzte Grad der Vollkommenheit des Willens Gottes beſteht darin, daß, alle Begierden und Verabſcheuungen Gottes, aus der Allwiſſenheit, aus der allervollkommenſten Erkentniß aller möglichen Dinge, aus dem allervollkommenſten Vergnügen und Mißvergnügen, und alſo aus den allervollkommenſten Bewegungsgründen flieſſen. In Gott iſt gar keine todte Erkentniß, ſeine ganze Allwiſſenheit lebt im höchſten Grade §. 902. 928. Es wird demnach, ſein ganzer Wille, und die Thätigkeit deſſelben, durch die allervollkommenſte Erkentniß aller Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten aller möglichen Dinge, beſtimt. Und da nun dieſe Erkentniß wahrhaftig unendlich iſt: ſo iſt auch, die Würkſamkeit ſeines Willens, in der That unendlich. Inſonderheit wird der unendliche Wille Gottes, durch die pro-

por-

portionirteſte Erkentniß, und durch das proportionirteſte Vergnügen und Mißvergnügen über die Gegenſtände, beſtimt §. 898. 924. Folglich iſt ſein göttlicher Wille, einmal, ſeiner Erkentniß der Gegenſtände vollkommen gleich. Gott begehrt und verabſcheuet keine Sache ſtärker oder ſchwächer, als er ſich den Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit vorſtelt. Und zum andern, da Gott untrüglich iſt, ſo ſtelt er ſich keine Sache ſchlechter, oder beſſer vor, als ſie in der That iſt. Folglich begehrt und verabſcheuet Gott keine Sache ſtärker oder ſchwächer, als es der wahre Grad ihrer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit verdient. Und der göttliche Wille iſt alſo, allen Gegenſtänden, aufs vollkommenſte proportionirt §. 670. Bey uns Menſchen, und andern vernünftigen Creaturen, verhält es ſich ganz anders. 1) Unſer Wille iſt allemal, mit der untern und ſinlichen Begehrungskraft, vermengt. Folglich ſind zwar beyde zuſammen, unſerer iedesmaligen geſamten lebendigen Erkentniß des Gegenſtandes, proportionirt; allein man kan wenigſtens ſehr ſelten ſagen, daß unſere vernünftigen Begierden und Verabſcheuungen, unſerer vernünftigen Erkentniß der Gegenſtände, proportionirt ſind. Bey Gott verhält ſich dieſes ganz anders. 2) Wir können ſehr ſelten oder gar nicht, von unſern Begierden und Verabſcheuungen, ſagen, daß ſie unſerer ganzen Erkentniß der Gegenſtände proportionirt ſind; weil, in unſerer Erkentniß, viele todte Vorſtellungen angetroffen werden. Die ganze Erkentniß Gottes lebt, und es ſind alſo, alle ſeine Begierden und Verabſcheuungen, ſeiner ganzen Erkentniß der Gegenſtände proportionirt. 3) Weil wir uns die Gegenſtände beſſer oder ſchlimmer vorſtellen können, und gemeiniglich vorſtellen, als ſie in der That ſind: ſo ſind auch, unſere Begierden und Verabſcheuungen, den Gegenſtänden ſelbſt nicht proportionirt. Sondern wir begehren die Gegenſtände entweder ſtärker oder ſchwächer als ſie es verdienen; und eben ſo verabſcheuen wir ſie entweder ſtärker oder ſchwächer, als ſie es verdienen. Mit

dem

dem göttlichen Willen verhält es ſich anders, und wir können daher mit der gröſten Zuverſicht ſchlieſſen: was Gott ſtärker begehrt als etwas anders, das muß beſſer ſeyn als das andere.

§. 933.

Die Begierden und Verabſcheuungen Gottes ſind Beſtimmungen ſeiner allmächtigen Kraft, etwas zu würken oder nicht zu würken §. 931. welche von ſeiner Kraft ſelbſt herrühren, weil er auf keinerley Weiſe leiden kan §. 881. Folglich ſind ſie wahre Handlungen §. 164. und Gott beſitzt die allerhöchſte Selbſtthätigkeit §. 697. Er iſt ja die unendliche Subſtanz §. 814. Und da eine iede würkliche Subſtanz handelt und ſelbſtthätig iſt, ſo muß auch Gott ſelbſtthätig ſeyn, und zwar im höchſten Grade: indem er nicht nur auf eine allmächtige Art handelt, und ſo viele und groſſe Handlungen durch ſeine eigne Kraft würkt, als möglich iſt; §. 862. ſondern indem er auch, in keiner ſeiner Handlungen, leiden kan, nicht einmal auf eine idealiſche Art §. 881. Es iſt wahr, die endlichen Subſtanzen ſind auch ſelbſtthätig, aber ſie ſelbſt können wenig thun, und in denjenigen, was ſie ſelbſt thun, ſind ſie nicht nur dem reellen Einfluſſe Gottes unterworfen, wie aus dem Folgenden erhellen wird, ſondern auch dem Einfluſſe aller übrigen endlichen Subſtanzen, mit denen ſie zugleich würklich ſind §. 366. Die Handlungen Gottes ſind von doppelter Art. Zu der erſten gehören diejenigen, durch welche er in ſich ſelbſt ſeine unendlichen Accidenzien, ſeine Allwiſſenheit und die übrigen göttlichen Vollkommenheiten, würkt §. 931. 863. Und zu der andern gehören diejenigen göttlichen Handlungen, durch welche er in andere Dinge auſſer ſich würkt, von denen wir in dem Folgenden handeln werden. In beyden iſt er auf eine ſo vollkommene Art ſelbſt geſchäftig und würkſam, daß es ungereimt zu ſagen iſt: ſeine Kraft werde, durch irgends eine Urſach auſſer ihm, in ihrer Geſchäftigkeit beſtimt, unterſtützt und erhalten. Was er thut, das thut er ſelbſt.

§. 934.

Alles was Gottes Wille begehrt, das begehrt er auf die allervollkommenſte Art §. 931. folglich nach der allerrichtigſten und untrüglichſten Erkentniß deſſelben §. 932. und es muß alſo was Guts ſeyn. Es iſt unmöglich, daß Gott eine Unvollkommenheit und etwas Böſes, in ſo ferne es böſe iſt, ſolte begehren können; weil er ſich widrigenfals daſſelbe als gut vorſtellen, und alſo irren müßte. Folglich kan man allemal zuverſichtlich ſchlieſſen, daß alles dasjenige, was Gott will und begehrt, gut ſey, darum weil es Gott will. Und eben ſo kan man ſchlieſſen, daß alles dasjenige böſe ſey, was Gott verabſcheuet, und zwar darum, weil er es verabſcheuet. Denn was der Wille Gottes verabſcheuet, das verabſcheuet er auf die vollkommenſte Art §. 931. folglich nach der allerrichtigſten Erkentniß deſſelben §. 932. und es muß alſo etwas Böſes ſeyn. Wenn Gott eine Vollkommenheit oder etwas Guts, in ſo ferne es gut iſt, verabſcheuen könte: ſo müßte er es ſich als was Böſes vorſtellen, und alſo irren können, welches ſchlechterdings unmöglich iſt §. 899. Die Begierde Gottes nach dem Guten heiſt **die göttliche Liebe des Guten**, und ſeine Verabſcheuung des Böſen heiſt **der göttliche Haß des Böſen.** Beyde ſind innerliche Vollkommenheiten Gottes, uud alſo wahrhaftig unendlich §. 854. 1) Der Ausdehnung nach, indem er alle Vollkommenheiten aller möglichen Dinge liebt und begehrt, und alle Unvollkommenheiten aller Dinge haßt und verabſcheuet. Wenn Gott irgends eine Vollkommenheit nicht liebte, und irgends eine Unvollkommenheit nicht haßte: ſo müßte er entweder keine Kentniß von derſelben haben, und das iſt unmöglich §. 897. oder er müßte von ihr abſtrahiren, und das iſt auch unmöglich §. 893. oder er müßte ſie blos auf eine ſymboliſche und todte Art erkennen, und auch dieſes iſt nicht möglich §. 902. Folglich liebt er alles Liebenswürdige wo ers findet, und wenn es auch in Dingen ſeyn ſolte, die übrigens haſſenswürdig ſind. Und er haßt alles Haſſenswürdige, wo ers findet,

und wenn es auch in Dingen ſeyn ſolte, die übrigens die liebenswürdigſten Dinge ſind. 2) Der Dauer nach, indem ſie ewig und unveränderlich in Gott ſind §. 858. Was Gott einmal liebt, das liebt er von Ewigkeit zu Ewigkeit, und was er haßt, das haßt er eben ſo beſtändig. Seine Liebe und ſein Haß haben weder Anfang noch Ende. 3) Der Stärke nach, indem ſeine Liebe und ſein Haß, den Gegenſtänden, aufs vollkommenſte proportionirt ſind §. 932. Er liebt und haßt nichts in einem höhern oder geringern Grade, als es dem Grade ſeiner Vollkommenheit oder Unvollkommenheit gemäß iſt. Es iſt demnach ein ſehr grober Irrthum, wenn manche glauben, daß der Haß Gottes z. E. gegen eine iede Sünde, dergeſtalt unendlich wäre, daß er in keiner Abſicht gröſſer ſeyn könte: denn alsdenn müßte eine iede Sünde, in den Augen Gottes, die gröſte Sünde und das allergröſte Uebel ſeyn, welches doch ein offenbarer Irrthum ſeyn würde. Folglich kan man auch, aus dem unendlichen Haſſe Gottes gegen die Sünde, eben ſo wenig die Ewigkeit der Höllenſtrafe erweiſen, ſo wenig daraus flieſt, daß eine iede Sünde in dem Urtheile Gottes eine ewige Strafe verdiene.

§. 935.

Um uns, von der unendlichen Vollkommenheit des göttlichen Willens noch einen deutlichern Begrif zu machen: ſo wollen wir, die genaue Verbindung deſſelben mit der Allmacht Gottes, unterſuchen. Nemlich die Allmacht Gottes beſteht nicht blos in einem Vermögen, ſondern in einer unendlich würkſamen Kraft; und alle Handlungen Gottes, wodurch er ſo wol in ſich ſelbſt, als auch auſſer ſich Realitäten würkt, machen zuſammengenommen den ganzen Gebrauch der Allmacht Gottes aus §. 862-866. Nun iſt eine iedwede Handlung Gottes in ihrer Art die beſte, indem er durch eine iedwede die gröſte Realität würkt, die möglich iſt §. 817. Dieſe Realität erkent Gott aufs vollkommenſte, und inſonderheit aufs deutlichſte und lebendigſte §. 900. 902. dergeſtalt, daß er darüber das lebendigſte ver-

nünftigſte und proportionirteſte Vergnügen genieſt §. 924. 926. 928. Und weil, unter allen ſeinen innerlichen Realitäten, der allergröſte allgemeine Zuſammenhang angetroffen wird §. 842. ſo iſt, dieſes vollkommenſte Vergnügen, der nächſte Bewegungsgrund zu dieſer Handlung. Folglich wird die allmächtige Kraft Gottes, bey einer ieden göttlichen Handlung, durch das vollkommenſte und vernünftigſte Vergnügen über den Gegenſtand derſelben beſtimt, denſelben zu würken; und es iſt demnach, eine iedwede Handlung Gottes, eine vernünftige Begierde nach dem Gegenſtande, und alſo eine Geſchäftigkeit des göttlichen Willens. Dieſer Wille begreift alſo, in ſeinem Umfange, alle Handlungen Gottes; und was Gott thut und würkt, das will er auch thun. Bey uns, und andern endlichen Geiſtern, verhält es ſich ganz anders. Der Würkungskreis unſers Willens erſtreckt ſich nicht über alle unſere Handlungen, und wir nehmen unendlich viele Handlungen vor, welche von unſerm Willen nicht abhangen. Alles aber, was Gott thut, das thut er nach dem allervollkommenſten Gefallen und Mißfallen, und zu allen ſeinen Handlungen wird er, durch die allervollkommenſte vernünftige Erkentniß, und durch die allervollkommenſten Bewegungsgründe, beſtimt und bewogen.

§. 936.

Da die Liebe Gottes zum Guten, und der göttliche Haß des Böſen, wahrhaftig unendlich ſind §. 934. ſo will Gott: 1) alle Gegenſtände der Erkentniß, die er von ſich ſelbſt hat, und welche Gegenſtände Würkungen ſeiner Allmacht ſind §. 863. Die Erkentniß, die Gott von ſich ſelbſt hat, kan nicht tod und unwürkſam ſeyn §. 902. ſondern ſie iſt eine unendlich lebendige Erkentniß. Folglich wird Gott dadurch bewogen, alle ſeine würklichen unendlichen Realitäten zu wollen, und ewig zu würken, und alle Unvollkommenheiten zu verabſcheuen, in ſo ferne ſie als Beſtimmungen und Accidenzien ſeiner ſelbſt betrachtet werden §. 930. Folglich will Gott z. E. iederzeit aufs beſte, ohne

alle Mängel und Fehler, handeln, er will immer aufs weiſeſte, aufs gütigſte, aufs heiligſte würkſam ſeyn, ſo ofte er handelt u. ſ. w. 2) Gott will alle Gegenſtände der nothwendigen Wiſſenſchaft, in ſo ferne ſie gut ſind, und er verabſcheuet ſie aufs vollkommenſte, in ſo ferne ſie böſe ſind §. 907. Dieſe nothwendige Wiſſenſchaft muß ebenfals im höchſten Grade lebendig ſeyn §. 902. Folglich wird der Wille Gottes durch dieſelbe bewogen, vermöge der Allmacht dieſen Gegenſtänden alle mögliche Würklichkeit zu geben. Nun können ſie, auſſer den endlichen Subſtanzen, keine andere Würklichkeit haben, als ihre vollkommenſte Vorſtellung in dem göttlichen Verſtande. Es beſteht demnach das Leben dieſer göttlichen Wiſſenſchaft darin, daß Gottes Kraft durch dieſelbe, ewig und unveränderlich, beſtimt wird, ſie ſelbſt zu würken. 3) Gott will, alle Gegenſtände der mitlern Wiſſenſchaft, in ſo weit ſie gut ſind, und verabſcheuet ſie, in ſo weit ſie böſe ſind §. 910. denn ſonſt würde dieſe Wiſſenſchaft eine todte Erkentniß ſeyn, welches unmöglich iſt §. 902. Da nun die möglichen Dinge aller möglichen Welten auſſer unſerer Welt keine reelle Würklichkeit haben, als in ſo weit ſie in dem göttlichen Verſtande aufs vollkommenſte vorgeſtelt werden: ſo äuſſert ſich, das Leben der mitlern Wiſſenſchaft Gottes, dadurch, daß er durch ſie ewig und unveränderlich bewogen wird, ſie ſelbſt in ſich durch ſeine Kraft beſtändig zu würken. 4) Gott will die Gegenſtände ſeiner freyen Wiſſenſchaft, in ſo weit ſie gut ſind, und verabſcheuet ſie, in ſo weit ſie böſe ſind §. 908. Denn die freye Wiſſenſchaft Gottes iſt ſo lebendig, als möglich §. 902. Nun könte dieſe Wiſſenſchaft nicht die freye in Gott ſeyn, wenn nicht dieſe Welt auſſer Gott würklich vorhanden wäre. Folglich beſteht das vollkommenſte Leben der freyen Wiſſenſchaft Gottes darin, daß er nicht nur ſie ſelbſt in ſeinem Verſtande, durch ſeine allmächtige Kraft, würkt; ſondern daß er auch, dieſe Welt und alle Theile derſelben, auſſer ſich zur Würklichkeit bringt, in ſo weit ſie gut ſind. Dieſe Welt

kan

kan ja nicht anders würklich ſeyn, als durch eine Handlung Gottes, und als eine Würkung deſſelben §. 821. Alle Handlungen Gottes hangen von ſeinem Willen ab §. 935 Folglich wird der Wille Gottes, durch die freye Wiſſenſchaft, aufs vollkommenſte bewogen, dieſe Welt und alles was drinnen iſt, in ſo weit es gut iſt, dergeſtalt zu begehren, daß die Kraft Gottes dadurch angeſtrengt wird, dieſe Welt auſſer Gott zu würken. Die freye Wiſſenſchaft Gottes iſt die einzige Erkentniß Gottes, wodurch er beſtimt wird, auſſer ſich zu würken. Durch die übrige Erkentniß aller übrigen Dinge aber wird, die göttliche Kraft, nur beſtimt, in ſich ſelbſt, ſeine eigene höchſte Vollkommenheit, und die vollkommenſte Erkentniß aller übrigen möglichen Dinge auſſer dieſer Welt, zu würken.

§. 937.

Hieraus läſt ſich die berühmte Eintheilung des göttlichen Willens erklären, vermöge welcher er entweder ein vorhergehender oder nachfolgender Wille iſt §. 692. Freylich enthalten dieſe Benennungen etwas Gott unanſtändiges, indem ſie anzuzeigen ſcheinen, daß ein Wille auf den andern folge, welches in Gott nicht möglich iſt. Ja manche Erklärungen dieſer beyden Arten des Willens verurſachen auch einige Nebenbegriffe, weche ſich für Gott nicht ſchicken. Wir wollen gerade zu gehen, und nach unſern Einſichten, dieſe beyden Arten des göttlichen Willens, erklären. Nemlich ſie beziehen ſich nur auf alle mögliche Dinge auſſer Gott, und da wird derjenige Wille Gottes **der nachfolgende**, oder beſchlieſſende und würkende **Wille Gottes** genent, vermöge deſſen Gott dieſe würkliche Welt, und alles was drinnen iſt, in ſo weit es gut iſt, will und begehrt. Der Bewegungsgrund dieſes Willens iſt die freye Wiſſenſchaft Gottes, und dieſer Wille Gottes iſt derjenige Wille, durch welchen die allmächtige Kraft beſtimt wird, auſſer Gott zu würken, und in die Welt einzuflieſſen. Die Begierden dieſes Willens ſind, **die Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt** §. 936. 692. **Der vorhergehende**

Wille Gottes aber iſt der Wille Gottes, vermöge deſſen er, die Gegenſtände der nothwendigen und freyen Wiſſenſchaft, begehrt, in ſo ferne ſie gut ſind §. 936. Dieſer Wille Gottes iſt kein beſchlieſſender Wille, allein er iſt doch ernſtlich, weil Gott alles Gute, ohne Verſtellung und Heucheley, begehrt, was in andern möglichen endlichen Dingen auſſer dieſer Welt angetroffen wird. Dieſer Wille iſt auch nicht unthätig und unwürkſam, ſondern er hat einen wahrhaftig reellen Einfluß in die göttlichen Rathſchlüſſe; denn die Vollkommenheiten der Gattungen und Arten der möglichen Dinge, und folglich der Gegenſtände der nothwendigen Wiſſenſchaft Gottes, gehören mit zu allen Vollkommenheiten der würklichen Dinge in dieſer Welt, durch deren Erkentniß er ewig bewogen wird, die letztern zu beſchlieſſen, und ſie auſſer ſich zu würken. Man kan ſich, dieſe wichtige Betrachtung, durch ein berühmtes und merkwürdiges Beyſpiel, erläutern. Unſere Gottesgelehrten ſagen: Gott will nach dem vorhergehenden Willen, daß alle Menſchen ſelig werden, allein vermöge des nachfolgenden Willens will er nur, daß einige ſelig werden. Es würde ſehr unanſtändig ſeyn, und es iſt offenbar falſch, wenn man ſagen wolte: Gott habe in der heiligen Schrift, dem menſchlichen Geſchlechte, ein liebreiches Compliment gemacht, indem er geſagt, er wolle aller Menſchen Seligkeit, es ſey aber nicht ſeine wahre Meinung. Sondern wenn man die Menſchheit als eine Gattung betrachtet, ſo iſt ſie allen Menſchen gemein, und in allen Menſchen von einerley Güte. Folglich ſind in ſo ferne alle Menſchen, zur Seligkeit, im gleichen Grade fähig. Und, dieſe Vollkommenheit der Menſchheit, erkent und will Gott. Ja es iſt eine Welt möglich, in welcher alle Menſchen ſelig geworden wären, und da dieſes was guts iſt, ſo will es Gott auch und zwar ernſtlich. Allein die würklichen Menſchen in dieſer Welt ſind nicht alle der Seligkeit fähig, und es wäre nicht das Beſte, wenn alle Menſchen in dieſer Welt ſelig würden. Folglich hat Gott, durch ſeinen nachfolgenden

genden Willen, nur die Seligkeit einiger Menſchen beſchloſſen; erſtlich, weil ſie diejenige Fähigkeit zur Seligkeit beſitzen, um welcher willen Gott, nach ſeinem vorhergehenden Willen, die Seligkeit aller Menſchen will. Und folglich iſt der vorhergehende Wille würkſam in Gott, weil er zu den Bewegungsgründen der göttlichen Rathſchlüſſe gehört. Und zum andern, weil dieſe Menſchen noch die übrige Fähigkeit zur Seligkeit beſitzen, welche ein Menſch, als ein einzelner Menſch betrachtet, beſitzen muß, wenn er in dieſer würklichen Welt in der That ſelig werden ſoll.

§ 938.

Man ſieht es als ein Stück der höchſten Vollkommenheit des göttlichen Willens an, daß er unausforſchlich iſt, und es hat dieſes auch ſeine vollkommene Richtigkeit. Man verſteht nemlich, durch einen **unausforſchlichen Willen**, einen ſolchen Willen, deſſen Bewegungsgründe unerforſchlich ſind, oder nicht völlig deutlich erkant werden können. Nun beſtehen, die Bewegungsgründe des göttlichen Willens, in ſeinem allervollkommenſten Vergnügen und Mißvergnügen §. 931. Dieſes Vergnügen und Mißvergnügen Gottes iſt eine innerliche Vollkommenheit Gottes, welche uns und allen Creaturen unerforſchlich iſt §. 891. Folglich können weder wir Menſchen, noch andere Creaturen, den Willen Gottes ausforſchen, und in dieſem Verſtande muß, dem göttlichen Willen, eine Unausforſchlichkeit zugeſchrieben werden. Es würde ſehr ungereimt ſeyn, zu ſagen, daß der Wille Gottes ſchlechterdings und an ſich betrachtet unausforſchlich ſey; denn daraus würde folgen, daß Gott ſeinen eigenen Willen nicht ausforſchen könne, da er ſich doch aller ſeiner Bewegungsgründe, welche der Menge und Gröſſe nach unendlich ſind, aufs vollkommenſte und deutlichſte bewuſt iſt. Dieſe Vollkommenheit des göttlichen Willens will auch nicht ſo viel ſagen, als wenn kein Menſch, und keine andere Creatur, irgends einen göttlichen Bewegungsgrund deutlich erkennen könte. Es iſt uns allerdings möglich, daß wir, viele Bewegungsgründe

und Zwecke des Willens und der Rathſchlüſſe Gottes, in einem hohen Grade der Deutlichkeit erkennen. Ja dieſe Deutlichkeit in der Erkentniß der göttlichen Bewegungsgründe iſt uns auch ſehr nötig, weil wir uns ſonſt in dem göttlichen Willen nicht beruhigen, und die Weisheit und Güte ſeiner Rathſchlüſſe gar nicht würden erkennen können. Allein wer einige Bewegungsgründe des göttlichen Willens, in einigem Grade der Deutlichkeit, erkent, der forſcht deswegen den göttlichen Willen nicht aus. Und wenn ein Menſch ſich, mit einer gehörigen Beſcheidenheit, unterſteht, zu unterſuchen, warum Gott dieſes oder jenes beſchloſſen habe: den kan und muß man nicht für naſeweis ausſchreyen, und ihm vorwerfen, als leugne er die Unausforſchlichkeit des göttlichen Willens. Es iſt gar zu leicht zu erweiſen, daß der Wille Gottes, den Creaturen und uns Menſchen, im höchſten Grade unausforſchlich ſey. Den 1) ie mehrere Bewegungsgründe eines Willens uns unbekant ſind, deſto unausforſchlicher iſt derſelbe. Nun können wir Menſchen unendlich viele Bewegungsgründe des göttlichen Willens gar nicht einmal erkennen, geſchweige denn erforſchen. Alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten ſind Bewegungsgründe Gottes, alle Zwecke ſinds ebenfals. Wie wenig erkennen wir davon? Zu einem ieden Rathſchluſſe über ein iedes Ding in der Welt nimt Gott, die Bewegungsgründe, aus dem ganzen allgemeinen Zuſammenhange her, und wie wenig können wir von demſelben erkennen? 2) Je mehr uns von einem ieden Bewegungsgrunde eines Willens unbekant bleibt, deſto unausforſchlicher iſt er uns. Wir können keinen einzigen uns bekanten Bewegungsgrund Gottes erforſchen, es bleibt uns allemal das meiſte davon ganz unbekant. Alle Bewegungsgründe Gottes ſind unendlich groß, weil er eine iede Vollkommenheit und Unvollkommenheit, in ihrem Verhältniſſe gegen alle mögliche Dinge, betrachtet §. 898. Folglich iſt dasjenige, was wir von einem uns bekanten Bewegungsgrunde und Zwecke Gottes erkennen, wie nichts gegen dasjenige

zu achten, was uns von demſelben unbekant bleiben muß. 3) Je nothwendiger dieſe Unwiſſenheit der Bewegungsgründe Gottes iſt, deſto unausforſchlicher iſt ſein Wille. Wir befinden uns in der gröſten Unmöglichkeit, die göttlichen Bewegungsgründe zu erforſchen. Folglich müſſen wir allemal, wenn wir die Bewegungsgründe, Zwecke und Wege Gottes unterſuchen, mit der gröſten Beſcheidenheit zu Werke gehen; und allemal, wenn uns etwas in der Vorſehung Gottes widerſinniſch, oder nicht recht zu ſeyn ſcheint, erkennen, daß dieſes daher rühre, weil der Wille Gottes uns unausforſchlich iſt.

Die Freyheit des göttlichen Willens.

§. 939.

Da Gott, im allerhöchſten und vollkommenſten Grade, eine ſelbſtthätige Subſtanz iſt §. 933. ſo thut er alle ſeine Handlungen ſelbſt, und er beſitzt alſo dasjenige vorläufige Stück der Freyheit aufs vollkommenſte, ohne welchem ſie in dem Willen eines Geiſtes gar nicht ſtat finden kan, nemlich die Selbſtthätigkeit §. 697. Alle Handlungen Gottes ſind von einer dreyfachen Art. 1) Diejenigen, wodurch Gott in ſich ſelbſt ſolche Realitäten würkt, die ſich nicht auf dieſe Welt und die Würklichkeit derſelben beziehen, und welche alſo keine gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten Gottes ſind §. 852. z. E. die Handlung Gottes, wodurch er ſeine nothwendige Wiſſenſchaft würkt. Dieſe göttlichen Handlungen ſind zwar zugleich Beſchäftigungen des göttlichen Willens, und flieſſen aus den allervollkommenſten Bewegungsgründen §. 935. Allein da es in allen Abſichten unmöglich iſt, daß Gott dieſe Handlungen unterlaſſen, oder anders thun könte, als er ſie thut, ſo ſind es keine freyen Handlungen Gottes. Folglich erſtreckt ſich, die Freyheit Gottes, nicht über ſeinen ganzen Willen, und Gott will unendlich viel, ſo er aber nicht auf eine freye Art will, ſondern auf eine ſchlechterdings nothwendige Art. Es wäre alſo ein Irrthum, wenn man ſagen wolte, daß alle Hand-

lungen Gottes frey wären; weil keine Handlung einer Subſtanz frey ſeyn kan, die nicht von derſelben unterlaſſen, oder anders gethan werden kan, als ſie würklich gethan wird §. 708. 2) Diejenigen Handlungen Gottes, wodurch er in dieſe Welt und alle ihre Theile würkt, die Schöpfung, die Mitwürkung, die Erhaltung der Welt, und alle Handlungen, welche zu der Vorſehung gehören, die Gott über dieſe Welt ausübt. Dieſe Handlungen werden wir in dem folgenden genauer unterſuchen, hier aber können wir ſchon überzeugt ſeyn, daß Gott überhaupt ſolche Handlungen vornehme, weil dieſe Welt würklich iſt, aber nicht anders würklich ſeyn kan, als eine Würkung Gottes, und alſo durch eine Handlung Gottes §. 821. Da nun dieſe Welt, und eine iedwede Welt, zufällig iſt §. 296. ſo iſt es möglich, daß entweder gar keine Welt würklich wäre, oder eine andere als die unſrige. Wenn gar keine Welt würklich wäre, ſo verrichtete Gott gar keine Handlung in die Welt. Und folglich könte Gott, durch ſeine Allmacht, alle diejenigen Handlungen unterlaſſen, durch welche er in dieſe Welt würkt §. 862. Dieſe Handlungen Gottes ſind demnach gleichſam zufällige Beſchaffenheiten §. 852. und frey in Abſicht auf die Ausübung. Oder es iſt Gott, wenn blos ſeine Allmacht betrachtet wird, gleich viel, ob er dieſe Handlungen thut oder unterläſt, beydes iſt hm durch ſeine Kraft im höchſten Grade möglich §. 700. Wenn eine andere Welt würklich wäre, ſo würden dieſe Handlungen anders ſeyn, z. E. Gott würde die Welt alsdenn anders regieren, als ietzo. Folglich iſt es der Macht Gottes ebenfals gleichviel, und im höchſten Grade möglich, dieſe Handlungen, wodurch er in dieſe Welt würkt, anders zu verrichten, als ietzo. 3) Diejenigen Handlungen Gottes, wodurch er in ſich ſelbſt diejenigen Realitäten würkt, welche ſich auf dieſe Welt beziehen: die freye Wiſſenſchaft §. 908. und ſeine Rathſchlüſſe, oder die Begierden und Verabſcheuungen ſeines nachfolgenden Willens §. 937. Wenn gar keine Welt würklich wäre, ſo würde Gott zwar alle Erkentniß

niß und alle Begierden und Verabſcheuungen haben, die er ietzo hat; allein keine göttliche Erkentniß wäre eine freye Wiſſenſchaft, und keine ſeiner Begierden und Verabſcheuungen ein Rathſchluß. Und wenn eine andere Welt würklich wäre, ſo wäre eine mitlere Wiſſenſchaft die freye, und andere ſeiner Begierden und Verabſcheuungen wären Rathſchlüſſe. Folglich gehört ſeine freye Erkentniß, ſamt allen ſeinen Rathſchlüſſen, zu den Handlungen Gottes, in deren Abſicht es Gott gleichviel iſt, wenn man auf ſeine Allmacht ſieht, ob er ſie thut, oder unterläſt, oder anders verrichtet. Und es ſind alle ſeine Rathſchlüſſe eben ſo wohl, als ſeine freye Wiſſenſchaft, gleichſam zufällige Beſchaffenheiten §. 852. Wenn Gott gar keine Handlungen von der andern und dritten Art verrichtete, ſo hätte er gar keine Freyheit in Abſicht der Ausübung gewiſſer Handlungen §. 700. Und er könte alſo auch gar keinen freyen Willen haben §. 708.

§. 940.

Alle Handlungen Gottes ſind Handlungen ſeines allervollkommenſten Willens, und flieſſen aus den allervollkommenſten Bewegungsgründen §. 935. Folglich gilt dieſes auch von denenjenigen göttlichen Handlungen, die ihm der Ausübung nach frey ſtehen §. 939. Folglich beſtimt Gott, ewig und unveränderlich, ſeinen allervollkommenſten Willen, um ſeine freye Wiſſenſchaft und ſeine Rathſchlüſſe zu begehren, und in ſich zu würken, und alſo auch alle Handlungen in dieſe Welt vorzunehmen, die er würklich thut. Und zwar beſtimt er, ſeinen allervollkommenſten Willen, eben ſo und nicht anders, obgleich ſeiner Allmacht das letzte möglich wäre, um ſeines allervollkommenſten Vergnügens willen, welches er über ſeine freye Wiſſenſchaft und ſeine Rathſchlüſſe genieſt §. 935. Und alſo um ſeines eigenen allervollkommenſten Beliebens willen §. 703. Es iſt demnach klar, daß Gott ſich zu gewiſſen ſeiner Handlungen ewig und unwandelbar beſtimme, ſie zu thun, ob er ſie gleich unterlaſſen könte, und ſie eben ſo zu thun, ob er ſie gleich anders verrichten könte, deswegen, weil es ihm nun

ſo auf die vollkommenſte Art gefält und beliebt. Die Ueberzeugung von dieſer Wahrheit wird dadurch in dem folgenden noch beſtärkt werden, wenn wir werden erwieſen haben, daß dieſe Welt die beſte ſey. Denn alsdenn wird offenbar ſeyn, daß Gott keine beſſere freye Wiſſenſchaft haben, und keine beſſere Rathſchlüſſe faſſen, und keine beſſere Handlungen thun kan, als er ietzo freywillig in ſich würkt.

§. 941.

Da nun Gott einen ſolchen Willen beſitzt, vermöge deſſen er ſich, in unendlich vielen ſeiner Handlungen, nach eigenem allervollkommenſten Belieben eben ſo und nicht anders beſtimmen kan, und würklich beſtimt: ſo hat Gott einen freyen Willen §. 708. und alle ſeine Handlungen, welche gleichſam zufällige Beſchaffenheiten ſind, ſind wahrhaftig freye Handlungen §. 939. Und zwar iſt, die Freyheit Gottes, die allerhöchſte und allervollkommenſte Freyheit §. 817. 716. und das, um folgender Gründe inſonderheit, willen. 1) Weil er im Stande iſt, die allermeiſten freyen Handlungen zu thun, und auch würklich ſo ofte und vielfältig frey handelt, als es möglich iſt. Es wird dieſes eben dadurch beſtätiget, weil Gott die beſte Welt erſchaffen, und die iſt der Ausdehnung und Dauer nach die gröſte §. 430. Da nun Gott ſo viele Handlungen in dieſe Welt vornimt, als ſie Theile in ſich enthält, und zwar ſo ofte, als eine Veränderung in der Welt würklich wird: ſo könte Gott unmöglich eine ſo weitläuftige freye Wiſſenſchaft in ſich würken, ſo viele Rathſchlüſſe faſſen, und ſo vielfältig auſſer ſich würken, wenn eine andere als dieſe Welt würklich wäre. Und folglich iſt es unmöglich, daß Gott mehr auf eine freye Art thun könte, als er würklich thut, da dieſe Welt würklich iſt. 2) Weil er vermögend iſt, die allergröſten freyen Handlungen zu thun, und weil er auch würklich die allergröſten freyen Handlungen thut. Auch dieſes wird dadurch beſtätiget, weil er die beſte Welt würklich gemacht hat, und erhält. Denn alles, was in der beſten Welt iſt, das iſt in ſeiner Art das gröſte §. 430. Folglich könte

Gott unmöglich eine gröſſere freye Wiſſenſchaft in ſich würken, gröſſere Rathſchlüſſe faſſen, und gröſſere freye Handlungen in andere Dinge auſſer ſich vornehmen, als würklich geſchieht. 3) Weil er in allen ſeinen freyen Handlungen, ſich nach dem allervollkommenſten Belieben, durch das weitläuftigſte, gröſte und proportionirteſte, richtigſte, deutlichſte, gewiſſeſte und lebendigſte Wohlgefallen und Mißfallen an den Gegenſtänden, eben ſo und nicht anders von Ewigkeit beſtimt hat, und ewig beſtimt §. 922-929. Hieraus flieſſen ſonderlich zwey merkwürdige Folgen. Einmal, die Freyheit Gottes wird in allen Fällen, durch das deutlichſte Belieben, beſtimt, ſo daß gar nichts ſinliches in demſelben möglich und würklich iſt §. 893. Folglich iſt, der freye Wille Gottes, eine vollkommen reine Freyheit §. 708. Der freye Wille aller endlichen Geiſter iſt allemal, mit dem ſinlichen Willkühr, vermengt. Zum andern, die Freyheit Gottes wird in allen Fällen, nach dem richtigſten und untrüglichſten Belieben, beſtimt §. 899. Folglich muß dasjenige, was er frey begehrt, notwendig gut, und was er frey verabſcheuet, muß nothwendig böſe ſeyn. Weil Gott alſo im höchſten Grade frey will und handelt, ſo kan er nur das Gute begehren und nur das Böſe verabſcheuen. Wie lächerlich iſt es alſo, wenn ein Menſch es für eine Einſchrenkung ſeiner Freyheit anſieht, wenn ihm die Sünde verboten wird! Wer da ſündiget, wer das Böſe begehrt und das Gute verabſcheuet, der beweiſt eben dadurch, daß er eine ſehr eingeſchrenkte Freyheit habe. Und eben daher komts, daß die Laſter und Sünde unſere Freyheit immer mehr und mehr einſchrenken, ie häufiger ſie ausgeübt werden, und daß ſie uns dem zu Folge zu wahren Sclaven machen. Wer die Freyheit Gottes leugnet, wird ein **theologiſcher Fataliſt** genent. Der theologiſche Fataliſmus iſt eine ſehr gefährliche Meinung. Wenn Gott nicht nach Freyheit handelt, ſo ſind alle ſeine Handlungen in die Welt ſchlechterdings notwendig. Folglich muß alles in der Welt, auf eine ſchlechterdings notwendige Art,

geſchehen. Die alten Heyden unterwarfen, den Willen des Jupiters, einem unvermeidlichen Schickſale. Und eine Gottheit, welche nicht nach Freyheit handelt, verdient keine gottesdienſtliche Verehrung, weil ſie auf eine unvermeidliche Art die Schickſale der Creaturen eben ſo und nicht anders würkt.

§. 942.

Wer ſich aus der Pſychologie, von der wahren Natur des freyen Willens, einen richtigen Begrif gemacht hat, und denſelben mit der bisherigen Abhandlung vergleicht, der wird darin keine andere erhebliche Schwierigkeit, welche die Freyheit des göttlichen Willens in unſerer Erkentniß verurſachen könte, finden, als welche daher entſteht, daß die freyen Handlungen Gottes gleichſam zufällige Beſchaffenheiten ſeyn müſſen. Eine Handlung, die in einer Subſtanz ſchlechterdings nothwendig iſt, und von derſelben auf eine ſchlechterdings nothwendige Art verrichtet wird, kan durchaus nicht frey ſeyn. Wenn alſo Gott einen freyen Willen haben ſoll, ſo muß er Handlungen thun können und würklich thun, die an ſich betrachtet zufällig und veränderlich ſind. Da nun dieſes, der Nothwendigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, zu widerſprechen ſcheint; ſo kan man dieſe Verwirrung in der Gottesgelahrheit nicht völlig heben, ſondern man muß lieber ſeine Unwiſſenheit erkennen, und ſich hier eben ſo verhalten, als ich überhaupt oben bey denenjenigen Vollkommenheiten Gottes gewieſen habe, welche gleichſam zufällige Beſchaffenheiten ſind §. 852. Um aber übrigens, den Begrif von der göttlichen Freyheit, vor allen falſchen Nebenbegriffen zu bewahren, und die Ueberzeugung von der Freyheit des göttlichen Willens recht zu befeſtigen, muß man noch folgendes anmerken. 1) Gott wird, zu ſeinen freyen Handlungen, nicht innerlich ſchlechterdings genöthiget und gezwungen §. 701. Widrigenfals müßten, dieſe Handlungen Gottes, durch ſein Weſen dergeſtalt nothwendig gemacht werden, daß ihr Gegentheil demſelben widerſpräche, und alſo in Gott ſchlechterdings unmöglich wäre.

Folglich wären ſie ſchlechterdings nothwendig, und Gott hätte gar keine Freyheit. Die theologiſchen Fataliſten glauben, daß alle Handlungen Gottes durch ſein Weſen dergeſtalt nothwendig gemacht würden. Allein die freyen Handlungen Gottes, folglich auch diejenigen, wodurch er in die Welt würkt, können nicht ſchlechterdings nothwendig ſeyn, weil ihr Gegentheil möglich iſt §. 939. 2) Gott wird auch, zu ſeinen freyen Handlungen, nicht durch ſeine göttliche Natur dergeſtalt beſtimt und genöthiget, als wenn ihr Gegentheil durch ſeine Kraft nicht mehr möglich wäre, und als wenn ſie ſämtlich in Gott natürlich nothwendig wären §. 939. denn alsdenn würden ſie auch nicht frey ſeyn §. 702. Gott kan durch ſeine Allmacht alle ſeine freye Handlungen thun, er könte aber auch ihr Gegentheil würklich machen. Leugnet man dieſes, ſo ſtößt man ebenfals die Freyheit Gottes über den Haufen. 3) Gott iſt, in allen ſeinen Handlungen, frey von allem äuſſerlichen Zwange, weil kein Ding auſſer ihm in ihn würken kan §. 881. 705. Nichts kan ihm widerſtehen, er kan alles ausführen was er will, nichts kan ihn wider ſeinen Willen zwingen etwas zu thun, er kan weder durch Drohungen, noch durch Reitzungen, noch durch Anrathen, noch durch Abrathen, noch auf irgends eine andere Art von auſſen her, wozu gezwungen werden. Er iſt über alles erhaben, und er handelt in allen Abſichten ſelbſt, nach eigenem unabhängigen Belieben. Dieſes iſt eine Folge ſeiner allervollkommenſten Freyheit. Allein man würde ſehr ſchlecht denken, wenn man die ganze Freyheit Gottes darin ſetzen wolte, daß er von auſſen her durch keine Gewalt gehindert werden kan, das zu thun was er will. Das gehört zu ſeiner Allmacht und Selbſtſtändigkeit, nicht aber zu dem Weſen des freyen Willens.

Die moraliſche Heiligkeit Gottes.

§. 943.

Alle freye Handlungen Gottes, in ſo ferne ſie als innerliche Beſtimmungen der Kraft Gottes betrachtet werden, können gar keine Unvollkommenheiten in ſich enthalten, ſon-

ſondern ſie ſind durchaus reel vollkommen und gut, und zwar im höchſten Grade §. 838. Da nun die Güte und Vollkommenheit einer freyen Handlung, die ihr zukomt in ſo ferne ſie frey iſt, **die moraliſche Güte** derſelben genent wird §. 713. ſo ſind alle freye Handlungen Gottes im höchſten Grade moraliſch gut. Die moraliſche Güte einer freyen Handlung iſt ihre **Rechtmäßigkeit**. Und es ſind demnach, alle freye Handlungen Gottes, im höchſten Grade rechtmäßig. Gott handelt niemals anders, wenn er frey handelt, als aufs rechtmäßigſte. Das unrechtmäßige, moraliſch böſe und ſündliche einer freyen Handlung, iſt offenbar eine wahre Verneinung und Unvollkommenheit, welche in Gott nicht ſtat finden kan §. 837. Man ſtelt ſich, die moraliſche Güte einer freyen Handlung, als eine Rechtmäßigkeit vor, weil ſie eben dadurch mit dem Rechte, oder mit den moraliſchen Geſetzen, unter welche ſie gehört, übereinſtimt. Nun iſt in Gott die allervollkommenſte Ordnung, unter allen ſeinen Realitäten, im höchſten Grade anzutreffen §. 843. Folglich ſind auch, alle ſeine moraliſche Vollkommenheiten, und alle ſeine freye Handlungen, deren eine iedwede in ihrer Art die beſte iſt, nach den allervollkommenſten Regeln beſtimt und zuſammengeordnet. Die Regeln der moraliſchen Handlungen ſind, die moraliſchen Geſetze §. 713. Folglich ſtimmen, alle freye Handlungen Gottes, mit den vollkommenſten moraliſchen Geſetzen im höchſten Grade überein, und ſie können daher im eigentlichſten Verſtande im höchſten Grade rechtmäßig genent werden. Gleichwie der Satz: **das Beſte werde dem Beſten zugeordnet**, die Grundregel iſt, nach welcher alle innerliche Beſtimmungen der Gottheit einander zugeordnet ſind; alſo iſt der Satz: **das moraliſch Beſte werde auf eine freye Art dem moraliſch Beſten zugeordnet**, die moraliſche Grundregel, nach welcher, alle moraliſche Vollkommenheiten und freye Handlungen Gottes, einander zugeordnet werden. Und eben dieſe Regel kan, als der Grundſatz des ganzen Rechts der göttlichen Natur, angeſehen werden,

aus welchem alle beſondere moraliſche Regeln flieſſen, welche Gott in allen Fällen, in denen er frey handelt, aufs genaueſte beobachtet. Es finden einige darin eine Bedenklichkeit, zu ſagen, daß Gott Geſetze beobachte; weil ſie annehmen, daß alle Geſetze Vorſchriften und Befehle eines Oberherrn ſind, dem man zu gehorchen verbunden iſt. Freylich iſt Gott, den Befehlen eines Oberherrn, nicht unterworfen. Allein es iſt falſch, daß ein iedwedes Geſetz der Wille eines Oberherrn ſey. Und wenn man ſagt, Gott beobachte keine Geſetze, ſondern ſein eigener Wille ſey ſein einziges Geſetz: ſo kan man dieſes zugeſtehen, wenn man dadurch zu verſtehen geben will, daß die Geſetze, nach welchen Gott ſeine freyen Handlungen einrichtet, in ihm ſelbſt und allein ihren hinreichenden Grund haben. Das wäre aber ein gottloſer Gedanke, wenn man ſagen wolte: man müſſe freylich geſtehen, daß Gott allemal Recht habe, wie man dieſes von einem deſpotiſchen Tyrannen ſagen müſſe, dem man nicht widerſprechen dürfe. Wer ſo denkt, der überlegt nicht, daß alle freye Handlungen ſchon an ſich betrachtet, um ihrer innern Beſchaffenheit willen, gut oder böſe ſind, und daß der allervollkommenſte Wille Gottes nicht etwa deswegen etwas gut macht, weil ers will, ſondern daß er deswegen etwas will, weil es gut, und in ſeiner Art das Beſte iſt. Wer ſich aus dem vorhergehenden von unſern Begriffen, die wir von den Geſetzen gegeben haben, überzeugt hat, der wird keine Schwierigkeit machen zu ſagen, daß Gott, ſo ofte er frey handelt, die allerhöchſten und beſten moraliſchen Geſetze aufs vollkommenſte beobachte, und daß alſo allen ſeinen freyen Handlungen, die allerhöchſte Rechtmäßigkeit, und Uebereinſtimmung mit den moraliſchen Geſetzen, zukomme.

§. 944.

Wenn die freyen Handlungen eines freyen Weſens moraliſch gut und rechtmäßig ſind, ſo iſt auch der freye Wille deſſelben moraliſch gut und vollkommen: weil die freyen Handlungen Würkungen des freyen Willens ſind.

Da

Da nun alle freye Handlungen Gottes im höchſten Grade rechtmäßig ſind §. 943. ſo komt nicht nur ihnen ſelbſt, ſondern auch dem freyen Willen Gottes, die allerhöchſte moraliſche Vollkommenheit zu, welche der Inbegrif aller göttlichen Vollkommenheiten iſt, die von der Freyheit ſeines Willens herrühren, oder welche in ihm würklich ſind, weil ſein Wille frey iſt, und welche in ihm nicht könten würklich ſeyn, wenn er keinen freyen Willen hätte. Wir werden gleich in dem folgenden, einige der merkwürdigſten Arten dieſer Vollkommenheiten, beſonders unterſuchen, z. E. ſeine Gerechtigkeit, ſeine Gütigkeit u. ſ. w. Hier wollen wir nur noch bemerken, daß, die höchſte moraliſche Vollkommenheit Gottes, ſeine **moraliſche Heiligkeit** ſey. Denn wenn in einem Dinge eine Vollkommenheit würklich iſt, ſo wird eben dadurch die entgegengeſetzte Unvollkommenheit in demſelben verhindert, und von ihm entfernet. Folglich muß, die allerhöchſte moraliſche Vollkommenheit Gottes, als ein Hinderniß aller moraliſchen Unvollkommenheiten in Gott angeſehen werden. Nun wird eine iedwede gröſſere Vollkommenheit, in ſo ferne ſie eine Verhinderung einer gröſſern Unvollkommenheit iſt, eine Heiligkeit genent §. 838. Folglich iſt, die höchſte moraliſche Vollkommenheit Gottes, die allervollkommenſte moraliſche Heiligkeit Gottes. Und die wird, erſtlich, dem Willen Gottes in ſo ferne er frey iſt zugeſchrieben, und ſie begreift folgendes in ſich. 1) Gottes freyer Wille begehrt, nur alle zufällige Vollkommenheiten, aufs vollkommenſte. Gott begehrt zwar auch alle ſchlechterdings nothwendige Vollkommenheiten, um ſeiner Heiligkeit überhaupt willen; aber das iſt keine freye Begierde. Um ſeiner moraliſchen Heiligkeit willen begehrt er alle zufällige Vollkommenheiten aufs proportionirteſte, nach den allervollkommenſten Bewegungsgründen aufs unveränderlichſte. Folglich gehört, zu ſeiner moraliſchen Heiligkeit, die allervollkommenſte und unendliche Liebe zu allem zufälligen Guten §. 934. Um der moraliſchen Heiligkeit Gottes willen kan er alſo keine zufällige Unvollkommenheit lieben,

und keine zufällige Vollkommenheit mehr oder weniger lieben, als ſie es verdient. 2) Der freye Wille Gottes verabſcheuet, nur alle zufällige Unvollkommenheiten, aufs vollkommenſte. Gott verabſcheuet zwar auch, alle ſchlechterdings notwendige Unvollkommenheiten, um ſeiner Heiligkeit überhaupt willen; allein das iſt keine freye Verabſcheuung. Um ſeiner moraliſchen Heiligkeit willen verabſcheuet er alle zufällige Unvollkommenheiten aufs proportionirteſte, nach den allervollkommenſten Bewegungsgründen, aufs unveränderlichſte. Es gehört alſo, zu ſeiner moraliſchen Heiligkeit, der allervollkommenſte und unendliche Haß alles zufälligen Böſen, und aller Sünden §. 934. Deswegen kan er keine zufällige Unvollkommenheit begehren, und er kan auch, um eben der Urſache willen, keine derſelben ſtärker oder ſchwächer verabſcheuen, als ſie es verdient. Zum andern ſchreibt man auch, die moraliſche Heiligkeit, den freyen Handlungen Gottes ſelbſt zu, in ſo ferne dieſelben insgeſamt im höchſten Grade rechtmäßig ſind, und in ſo ferne alſo, in keiner derſelben, irgends etwas moraliſch böſe oder ſündliche angetroffen werden kan. Wenn auch nur, in einer einzigen freyen Handlung Gottes, irgends etwas ſündliches angetroffen würde: ſo wäre in derſelben etwas zufälliges böſe, welches einen Grund in dem freyen Willen Gottes hätte. Und da dieſer Grund was Böſes ſeyn müßte §. 33. ſo wäre der Wille Gottes nicht vollkommen moraliſch heilig, und das iſt unmöglich.

§. 945.

Alle freye Handlungen Gottes ſind ſo, wie er ſie thut, in Gott moraliſch nothwendig §. 715. Es will dieſes nicht ſo viel ſagen, als wenn alle freye Handlungen Gottes dergeſtalt, auf eine gewiſſe beſtimte Art, durch ſeinen freyen Willen beſtimt würden, daß ſie dadurch zugleich in Gott natürlich und ſchlechterdings nothwendig gemacht würden: denn auf die Art würde, der freye Wille Gottes, ſeine Freyheit ſelbſt vernichten. Ob gleich der freye Wille Gottes ſich ewig und unveränderlich, nur auf eine einzige Art,

nemlich in allen Fällen aufs rechtmäßigſte, beſtimt: ſo hat Gott demohneracht̃et eine Kraft, welche, wenn man blos auf die Hervorbringung einer Handlung ſieht, anders handeln könte. Sondern da, eine rechtmäßige Handlung, in ſo ferne moraliſch nothwendig genent wird, in ſo ferne ihr Gegentheil einem freyen Willen, in ſo ferne er moraliſch vollkommen iſt, widerſpricht: ſo ſind alle freye Handlungen Gottes im höchſten Grade moraliſch nothwendig, weil es der höchſten moraliſchen Heiligkeit ſeines Willens zuwider ſeyn würde, wenn er auch nur im geringſten anders handeln wolte, als er würklich frey handelt. Folglich wird Gott, durch ſeine moraliſche Heiligkeit, verpflichtet, eben ſo und nicht anders frey zu handeln, als er würklich handelt. Manche glauben, daß dadurch in der That die Freyheit Gottes über den Haufen falle, wenn man annimt, daß er nicht anders als allemal aufs rechtmäßigſte, um ſeiner moraliſchen Heiligkeit willen, zu handeln im Stande ſey. Allein man kan nicht genung ſagen, wie verwirt ſolche Leute denken. Sie behaupten, daß kein Geiſt frey handele, wenn er nicht wenigſtens manchmal, um ſeine Freyheit darzuthun, ſündige. Allein auf die Art könte nur ein Sünder einen freyen Willen haben, und wir würden im Stande der Unſchuld keine Freyheit gehabt haben, ja in dem künftigen Zuſtande der Herrlichkeit müßte unſere Freyheit verlohren gehen. Eine erbärmliche Freyheit, welche man mit der Sünde erkaufen müßte!

Die Gütigkeit Gottes.

§. 946.

Man muß die Güte eines Dinges, von der Gütigkeit deſſelben, unterſcheiden. Ein Ding iſt gut, in ſo ferne es vollkommen iſt §. 99. Da nun Gott das allervollkommenſte Ding iſt, ſo iſt er ein guter Gott, das allerbeſte Ding, und es komt ihm die allerhöchſte Güte zu. Allein, hier betrachten wir, die Gütigkeit eines Dinges, als eine Vollkommenheit ſeines Willens, und verſtehen darunter die

Beſtimmung und Neigung des Willens eines Geiſtes, andere Dinge in einem höhern Grade vollkommen zu machen. Die Gütigkeit eines Dinges oder eines Geiſtes ſetzt allemal andere Dinge voraus, gegen welche er gütig iſt: denn die Gütigkeit geht niemals auf das gütige Weſen ſelbſt. Und ob uns gleich Wind und Wetter in einem hohen Grade vollkommen machen, ſo ſchreibt man dieſes doch niemals ihrer Gütigkeit zu. Wenn wir iemanden bitten, er ſolle doch ſo gütig ſeyn, und dieſes oder jenes in Abſicht auf uns thun: ſo verlangen wir allemal, er ſolle ſeinen Willen dergeſtalt neigen und beſtimmen, daß es zu unſerm groſſen Vortheile gereiche. **Eine Wohlthat** iſt eine gütige Handlung, oder eine Handlung, welche aus Gütigkeit gegen denjenigen, dem die Wohlthat erwieſen wird, herrührt, und welche dem andern in einem hohen Grade nützlich iſt, oder welche ihn in einem höhern Grade vollkommen macht. Nicht eine iedwede Handlung, die einem andern nützlich iſt, wird eine Wohlthat genent. Man kan iemanden unendlich viele kleinere Vortheile verſchaffen, man kan ihm den rechten Weg zeigen, man kan ihm Waſſer aus unſerm Brunnen ſchöpfen, und ſein Licht von unſerm Lichte anzünden laſſen. Allein, wer rechnet, ſolche Kleinigkeiten, unter die Wohlthaten? Ja, es kan etwas in Abſicht des einen eine Wohlthat, und in Abſicht eines andern keine Wohlthat ſeyn; wenn der Vortheil, den man beyden dadurch verſchaft, in Abſicht des erſten groß und in Abſicht des andern klein iſt, z.E. wenn man einem Armen und Reichen einen Thaler ſchenkte. Folglich kan man nur Handlungen Wohlthaten nennen, in ſo ferne ſie einem andern in einem hohen Grade nützlich ſind. Sie müſſen aber auch zugleich, aus der Gütigkeit des Wohlthäters, herrühren. Unſere bitterſten Feinde verſchaffen uns ofte, durch ihre Verfolgung, gröſſere Vortheile, als unſere beſten Freunde. Weil ſie aber nicht die Abſicht und Neigung haben, uns Guts zu thun, indem ſie uns gewiß nicht verfolgen würden, wenn ſie vorher wüßten, wie viel Vortheile ſie uns dadurch verſchaffen: ſo kan man ihnen

ihre Verfolgungen nicht als Wohlthaten anrechnen, die ſie uns erweiſen. Es iſt demnach einerley, ob ich ein Weſen ein gütiges, oder ob ich es ein wohlthuendes und wohlthätiges Weſen nenne, und die Gütigkeit iſt die Neigung des Willens, andern Dingen Wohlthaten zu erweiſen. Die Erweiſung der Wohlthaten iſt die Geſchäftigkeit und Würklichkeit der Gütigkeit.

§. 947.

Die Gütigkeit eines Wohlthäters iſt verſchiedener Grade fähig, die nach folgenden Regeln überhaupt beurtheilt werden können. 1) Je mehrere und mannigfaltigere Wohlthaten iemand auszutheilen bereit iſt, und würklich austheilt, deſto gütiger iſt er, oder deſto gröſſer iſt ſeine Gütigkeit. Eine einzige Wohlthat rührt ſchon aus einer Gütigkeit her, und dieſe muß alſo nothwendig groß ſeyn, wenn ſie viele und mancherley Wohlthaten einem andern Dinge, oder mehreren andern Dingen, mittheilt. 2) Je gröſſere wichtigere und fruchtbarere Wohlthaten iemand auszutheilen bereitwillig iſt, und würklich austheilt, deſto gröſſer iſt ſeine Gütigkeit. So iſt es eine gröſſere Wohlthat und Gütigkeit, wenn man einen jungen Menſchen in den Stand ſetzt, zeitlebens ſein Auskommen, durch ſeinen eigenen Fleis und durch ſeine eigene Geſchicklichkeit, zu erwerben, als wenn man ihm ſonſt allerley Geſchenke macht. Man muß alſo, die Gröſſe der Wohlthaten, nach der Menge Gröſſe und Fortdauer ihres Nutzens durch die folgenden Zeiten, beurtheilen. 3) Je mehrern Dingen ein gütiges Weſen wohlzuthun bereitwillig iſt, und in der That wohlthut, deſto gröſſer iſt ſeine Gütigkeit, und deſto ausgebreiteter iſt der Umfang derſelben. Der Wohlthäter eines ganzen Volkes iſt unſtreitig ein gröſſerer Wohlthäter, als der Wohlthäter einer einzelnen Perſon. 4) Je würdiger und gröſſer die Dinge ſind, denen die Gütigkeit wohlzuthun bereit iſt, und würklich wohlthut, deſto gröſſer iſt ſie. Wenn ein Wohlthat an eine unwürdige Perſon verſchwendet wird: ſo iſt ſie derſelben nicht fähig, und indem ſie ſich dieſelbe

nicht zu nutze machen kan, ſo geht eine ſolche Wohlthat verloren, und iſt in der That keine Wohlthat. Eine Gütigkeit, welche die Wohlthaten nicht nach Würdigkeit austheilt, iſt blind, und in der That eine ſehr ſchlechte Gütigkeit. Denn 5) ie vollkommener und gröſſer die Neigung und Begierde, nach der Austheilung der Wohlthaten, bey dem Wohlthäter iſt, deſto vollkommener iſt ſeine Gütigkeit. Folglich iſt die Gütigkeit um ſo viel vollkommener und gröſſer, durch ie beſſere Bewegungsgründe ſie zum Wohlthun bewogen wird. Nach ie weitläuftigern, proportionirtern, richtigern, deutlichern, gewiſſern und lebendigern Einſichten in die Güte und Gröſſe der Wohlthaten, und in die Würdigkeit dererjenigen, denen ſie mitgetheilt werden, ſie ſich alſo richtet, deſto gröſſer iſt die Gütigkeit. Es iſt demnach eine ſehr ſchlechte Gütigkeit, welche Scheinwohlthaten austheilt, welche eine blos ſinliche Leidenſchaft iſt, und welche ohne alle Proportion ihre Wohlthaten austheilt, indem ſie unwürdigern Perſonen mehr zu gute thut, als würdigern. Verdienen wol manche Mütter, den Namen gütiger Mütter, welche ihre Kinder, durch ihre vermeinten Wohlthaten, verziehen?

§. 948.

Alles würkliche Gute, alle würkliche Vollkommenheiten aller endlichen Dinge, die in dieſer Welt würklich ſind, alles, was dieſen Dingen in dieſer Welt wahrhaftig nützlich iſt, das iſt eine Würkung der freyen Handlungen Gottes in die Welt §. 939. Alle dieſe Handlungen will Gott, nach ſeinem unendlichen Wohlgefallen §. 940. Folglich iſt der Wille Gottes bereitwillig, allen auſſer ihm befindlichen Dingen Vollkommenheiten zu gewähren, und er theilt ihnen auch würklich Wohlthaten aus. Er iſt demnach nicht nur ein gütiger Gott, ſondern er iſt auch würklich der Wohlthäter ſeiner Geſchöpfe §. 946. und zwar im allerhöchſten Grade §. 817. Gott iſt das allergütigſte Weſen, und er iſt der allerhöchſte und vollkommenſte Wohlthäter: §. 947. 1) weil er allen endlichen Dingen, die

in dieſer Welt würklich ſind, ohne alle Ausnahme Wohlthaten erwieſen hat, noch erweiſt, und in allen folgenden Zeiten erweiſen wird. Alle Geſchöpfe, von dem geringſten Wurme an bis auf den erhabenſten Seraph, von dem kleinſten Stäubchen an bis auf die gröſte Sonne, ſind Gegenſtände der göttlichen Gütigkeit Denn alle Dinge in dieſer Welt haben viele zufällige Güter, welche insgeſamt von Gott herrühren, und die er durch ſeine unendliche Liebe zum Guten begehrt. Sie ſind alſo Würkungen der göttlichen Geneigtheit zum Wohlthun. Und da vor ſich klar iſt, daß ein blos mögliches Ding, kein Gegenſtand der Gütigkeit, ſeyn kan: ſo iſt in dieſer Abſicht keine gröſſere Gütigkeit möglich, als diejenige, welche allen endlichen würklichen Dingen wohlthut, und die unleugbar Gott zukomt. Ein vortreflicher Troſt für einen jeden Menſchen! Wir können zuverſichtlich wiſſen, daß der gütige Gott, bey der Austheilung ſeiner Wohlthaten, niemanden vergißt. 2) Weil er, einem iedweden endlichen Dinge, um ſo viel mehrere und gröſſere Wohlthaten zuflieſſen läſt, ie würdiger daſſelbe iſt; und um ſo viel wenigere und kleinere, ie unwürdiger daſſelbe der göttlichen Wohlthaten iſt. Denn der göttliche Wille, und folglich auch die Gütigkeit deſſelben §. 946. iſt den Gegenſtänden im allerhöchſten Grade proportionirt §. 932. Es iſt allemal eine blinde und unvernünftige Gütigkeit eines Wohlthäters, wenn er iemanden mehr oder weniger wohlthut, als derſelbe werth iſt. Thut er ihm weniger wohl: ſo macht er denſelben durch ſeine Wohlthaten nicht in einem ſo hohen Grade vollkommen, als möglich iſt. Und thut er ihm mehr wohl: ſo kan derſelbe die Wohlthaten nicht gehörig anwenden, und ſie gereichen ihm abermals mehr zum Verderben, als zum Vortheil. Gott iſt auch deswegen das allergütigſte Weſen, weil keine Creatur, vernünftiger und gegründeter Weiſe, mehr Guts von Gott erwarten kan, als ſie würklich von ihm empfängt. Ein Menſch kan alſo die tröſtliche Zuverſicht faſſen, daß er, ſeinen ihm gebührenden Theil an der Gütigkeit Gottes,

ewig und unausbleiblich haben werde; und daß er immer mehrere und gröſſere Wohlthaten von Gott zu erwarten habe, ie würdiger und empfänglicher er derſelben wird. Eine vortrefliche Aufmunterung zur Tugend, und zur beſtändigen Vermehrung des Fleiſſes in derſelben! 3) Weil Gott denen endlichen Dingen in der Welt ſo viele Wohlthaten austheilt, als möglich, und es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß eine Gütigkeit mehr Guts thun könne, als die göttliche. Alles zufällige würkliche Gute in der Welt, wo es ſich auch nur befindet, iſt eine göttliche Wohlthat. Die ſchlechterdings nothwendigen Vollkommenheiten der Creaturen ſind zwar auch in GOtt gegründet; allein da ſie keine Würkungen des freyen Willens GOttes ſind, ſo kan man ſie auch nicht als göttliche Wohlthaten anſehen. Die zufälligen Vollkommenheiten der endlichen Dinge aber ſind, ohne Ausnahme, göttliche Wohlthaten. Wir Menſchen haben unſere Würklichkeit, die Tugend, unſer Leben, unſere geſunde Vernunft, und alles Gute, was in uns nicht ſchlechterdings nothwenig iſt, der göttlichen Gütigkeit zu verdanken. Täglich und augenblicklich leben, weben und ſind wir in einem Meer der göttlichen Wohlthaten. 4) Weil die Wohlthaten Gottes ſo gros ſind, als möglich. Die allergröſten Güter der endlichen Dinge in dieſer Welt, welche zufällig ſind, ſind zugleich göttliche Wohlthaten. Ja, auch diejenigen Güter, welche in unſern Augen unendlich klein zu ſeyn ſcheinen, ſind nach der Abſicht Gottes unendlich groß §. 898. Denn ein iedwedes zufälliges Gute in dieſer Welt iſt, in dem allgemeinen Zuſammenhange der Welt, eine Folge unendlich vieler Urſachen, und eine Urſach unendlich vieler Folgen durch alle folgende Zuſtände der Welt. Mithin ertheilt Gott, einem iedweden Dinge in dieſer Welt, eine iedwede Wohlthat in Beziehung auf die ganze Welt. Und man kan alſo mit Recht ſagen, daß ein iedwedes zufälliges Gute in dieſer Welt, wenn es wie eine Wohlthat Gottes betrachtet wird, von einer unendlichen Wichtigkeit und Fruchtbarkeit ſey. Und es iſt demnach

nach keine Wohlthat Gottes, als eine Kleinigkeit, anzuſehen. 5) Weil er alle ſeine Wohlthaten, nach den allervollkommenſten Bewegungsgründen, austheilt. Seine Gütigkeit iſt kein blinder zärtlicher Trieb der Natur, oder eine ſinliche Leidenſchaft. Sondern die allerweitläuftigſte, proportionirteſte, richtigſte, deutlichſte, gewiſſeſte und lebendigſte Einſicht in die Natur und Gröſſe der Wohlthaten, und der Würdigkeit derer Dinge, denen er Guts thut, iſt die Maaßregel, nach welcher er nicht nur geneigt iſt, alle ſeine Wohlthaten auszutheilen, ſondern nach welcher er würklich alle ſeine Wohlthaten austheilt. Wie närriſch iſt es nicht, wenn manche Menſchen glauben, Gott werde in Abſicht auf ſie gleichſam ein Auge zudrücken, und es mit ihnen ſo genau nicht nehmen. 6) Weil er, ewig und unveränderlich, gütig iſt. So lange Geſchöpfe würklich seyn werden, und ewig werden dergleichen vorhanden ſeyn, ſo lange wird er ohne Maaß und Ziel Wohlthaten austheilen. Der allergütigſte Gott wird des Wohlthuns nicht überdrüſſig, und der Vorrath ſeiner Wohlthaten iſt ganz unerſchöpflich. Wir wollen es den Moraliſten überlaſſen, dieſe Vorſtellung der allerhöchſten Gütigkeit GOttes aufs fruchtbarſte anzuwenden, und aus derſelben alle tröſtliche aufmunternde und practiſche Folgerungen herzuleiten.

§. 949.

Die Gütigkeit Gottes hat verſchiedene Namen bekommen, nachdem ſie bald auf dieſe bald auf eine andere Art betrachtet wird § 680. 681. 1) Sie heiſt **die Liebe Gottes zu den Geſchöpfen**, in ſo ferne ſie eine Freude Gottes über die Vollkommenheit derſelben iſt. Vermöge ſeiner allerhöchſten Gütigkeit gegen alle Geſchöpfe begehrt er, die Vollkommenheit derſelben, in dem möglichſten Grade. Eine ſtarke Begierde nach der Vollkommenheit eines Dinges iſt eine Freude über dieſelbe, und folglich die Liebe dieſes Dinges. Alſo liebet Gott alle Dinge in dieſer Welt, in ſo weit ſie liebenswürdig ſind, aufs vollkommenſte, nach allen Graden ſeiner unendlichen Gütigkeit

§. 948.

§. 948. Und da nun die Menſchen mit zu dieſen Dingen gehören, ſo liebt er auch alle Menſchen, und es iſt in ihm die allervollkommenſte Menſchenliebe. Er iſt der allergröſte Menſchenfreund, und ſeine Liebe und Freundſchaft iſt nicht eine blos unthätige Neigung, ſondern die thätigſte und würkſamſte Gütigkeit, die irgends nur möglich iſt. 2) Die Gütigkeit und Liebe Gottes zu den Geſchöpfen iſt zugleich **eine eifrige Liebe**, in ſo ferne er will, daß ſeine Geliebten ihn wiederum auf eine proportionirte Art lieben ſollen. So iſt der Liebhaber eiferſüchtig auf die geliebte Perſon, wenn er darüber betrübt iſt, daß ſie ihn entweder ſeiner Meinung nach nicht wieder liebt, oder nicht ſtark genung, oder daß ſie die ihm ſchuldige Liebe auf einen andern Gegenſtand lenkt. Nun wird in der Sittenlehre erwieſen, daß die höchſte Glückſeligkeit vernünftiger Creaturen erfodere, daß ſie Gott über alle Dinge lieben; und daß es ihre höchſte Unglückſeligkeit ſey, wenn ſie Gott gar nicht lieben, oder nicht ſtark genung, oder wenn ſie den höchſten Grad ihrer Liebe, den ſie Gott ſchuldig ſind, auf ſich ſelbſt oder ein anderes Geſchöpf lenken. Gott will alles Gute, und verabſcheuet alles Böſe §. 934. Folglich liebt er alle vernünftige Creaturen dergeſtalt, daß er will, ſie ſollen ihn wieder im höchſten Grade lieben, und daß er es verabſcheuet und haßt, wenn ſie es nicht thun. Folglich iſt er, in ſeiner Liebe zu den Menſchen, und andern vernünftigen Geſchöpfen, im höchſten Grade eiferſüchtig. Doch mus man, von der Bedeutung dieſes Worts, alles unvollkommene abſondern, was wir in der Eiferſucht eines Menſchen antreffen, und welches Gott unanſtändig iſt. 3) Die Gütigkeit Gottes gegen alle Geſchöpfe heiſt **das göttliche Mitleiden**, oder **die Erbarmung Gottes**, indem er auch diejenigen Geſchöpfe liebt, welche elend und unglückſelig ſind, und zwar dergeſtalt, daß er ihre Unglückſeligkeit aufs kräftigſte verabſcheuet, weil er alles Böſe unendlich haßt §. 934. Alle Sünden, alles Elend, und alle Unvollkommenheiten, welche zu der Unglückſeligkeit der Menſchen und anderer Geſchöpfe

gehören, ſind ein Gegenſtand des göttlichen Mitleidens. Sein Mitleiden iſt allgemein, er erbarmt ſich aller elenden und unglückſeligen Geſchöpfe, und alſo auch aller Menſchen. Er kan kein Vergnügen über ihr Elend, und über ihre Unglückſeligkeit, ſchöpfen, und er freuet ſich darüber keinesweges. Sondern ſein göttliches Erbarmen beſteht zugleich in der möglichſten Geſchäftigkeit, um das Elend und die Unglückſeligkeit der endlichen Dinge, welche ſich in denſelben befinden, aufs möglichſte zu vermindern, oder ganz zu heben. 4) Weil die Geſchöpfe in ihrer Vollkommenheit unendlich von einander verſchieden ſind, ſo daß ein iedwedes eine vorzügliche Vollkommenheit beſitzt: ſo liebt Gott nicht, alle endliche Dinge, im gleichen Grade. Sondern er liebt ein iedwedes Geſchöpf, welches vor allen übrigen eine vorzügliche Vollkommenheit beſitzt, eben um dieſer Vollkommenheit willen ſtärker, als die übrigen. Folglich iſt, ſeine allgemeine Liebe und Gütigkeit gegen alle endliche Dinge, zugleich **eine allgemeine Gewogenheit Gottes**; in ſo ferne er, gegen die vorzüglichen Vollkommenheiten der Creaturen vor einander, nicht gleichgültig ſeyn kan, ſondern in ſo ferne er eine iedwede Creatur, auch um ihrer vorzüglichen Vollkommenheit willen, beſonders und vorzüglich auf eine proportionirte Art liebt. Ein Menſch kan alſo gewiß verſichert ſeyn, daß er ein Günſtling, und gleichſam ein Schooßkind Gottes, werde, wenn er ſich vor andern Menſchen an Vollkommenheit hervorthut. 5) Alle endliche Dinge ſind geringer als Gott, indem ſie nicht nur in Abſicht auf ihre Vollkommenheit unendlich tief unter Gott erniedriget ſind; ſondern indem er auch, wie aus dem Folgenden erhellen wird, ihr höchſter Oberherr iſt. Folglich iſt, die Liebe Gottes gegen alle endliche Dinge, **die göttliche Wohlgewogenheit**, indem er, des Bewuſtſeyns ihrer Niedrigkeit ohnerachtet, dennoch ihnen günſtig und gewogen iſt. Er iſt der allergröſte Gönner aller Geſchöpfe. 6) Kein endliches Ding kan Gott, den geringſten Nutzen, verſchaffen. Folglich hat Gott, von ſeiner unendlichen Gewogenheit

heit gegen alle endliche Dinge in der Welt, keinen Nutzen, und ſeine Wohlgewogenheit iſt daher **die Gnade Gottes gegen alle Geſchöpfe,** und inſonderheit gegen diejenigen, welche mit Verſtand und Freiheit begabt ſind. Man kan auch ſeine Gütigkeit deswegen eine Gnade nennen; weil keine Creatur, die Wohlthaten Gottes, ihm abverdienen kan, wie wir balde weitläuftiger erweiſen wollen. Und da 7) eine ſehr ſtarke Liebe die Treue genent wird, wenn ſie zugleich beſtändig und dauerhaft iſt, wie z. E. die Liebe eines treuen Freundes: ſo iſt, die göttliche Liebe und Gütigkeit, **eine Treue Gottes,** oder eine treue Liebe und Freundſchaft, in ſo ferne ſie nicht nur ſo ſtark iſt, als möglich, ſondern in ſo ferne ſie auch ewig und unveränderlich in Gott iſt. Wir können uns alſo auf den treuen Gott verlaſſen, und dürfen nicht beſorgen, daß wir, in ſo ferne wir liebenswürdig ſind, die Liebe und Freundſchaft Gottes irgends zu einer Zeit verlieren könten. Und endlich 8) iſt auch, die Gütigkeit Gottes gegen die Geſchöpfe, zugleich eine Betrübniß über ihre Unvollkommenheit, und inſonderheit ein Zorn über alle Sünden. Denn Gott haßt unendlich, aus Liebe zu den endlichen Dingen, alle ihre zufälligen Unvollkommenheiten, um ſie von denſelben aufs möglichſte zu befreyen. Dieſer vollkommene Haß Gottes erſtreckt ſich auch über alle Sünden, und iſt ein Unwille über dieſelben, in ſo ferne ſie als Beleidigungen betrachtet werden. Unterdeſſen muß von dem Haſſe, von der Betrübniß, und von dem Zorne Gottes, alles abgeſondert werden, was eine Unvollkommenheit iſt, indem ſie Thätigkeiten der allervollkommenſten Gütigkeit Gottes ſind, die er gegen alle ſeine Geſchöpfe hegt.

Die Gerechtigkeit Gottes.

§. 950.

Die meiſten machen ſich, von der Gerechtigkeit Gottes, einen ſo fürchterlichen Begrif, daß ſie ſich vermöge deſſelben Gott als einen harten, unbarmherzigen, unerbitlichen

und ſtrengen Richter vorſtellen, welcher ein Wohlgefallen daran findet, ſeine Geſchöpfe zu züchtigen, und zu ſtrafen. Die Vorſtellung der göttlichen Gerechtigkeit erweckt in ihnen nichts anders, als Schreck und bange Furcht, und ſie können gar nicht begreifen, daß Gott eben deswegen um ſo viel gütiger und liebenswürdiger iſt, und um ſo viel mehr Vertrauen von unſerer Seite verdient, ie gerechter er iſt. Wir müſſen uns einen viel beſſern Begrif von der Gerechtigkeit machen, und uns überzeugen, daß ſie der höchſte und vollkommenſte Grad der Gütigkeit ſey. Es iſt noch lange nicht genung, wenn man die Gerechtigkeit, eine Belohnung des Guten und eine Beſtrafung des Böſen, nent: denn das iſt die Würkung der Gerechtigkeit, und nicht das Weſen derſelben. Und wenn manche die Gerechtigkeit, durch die Liebe zum Guten und durch den Haß des Böſen erklären: ſo verwechſelt man ſie mit der Heiligkeit des Willens, aus welcher zwar die Gerechtigkeit entſteht, in welcher aber das Weſen der Gerechtigkeit nicht beſteht. In der Sittenlehre wird das Wort auch etwas anders erklärt, indem man, durch Gerechte, tugendhafte Leute verſteht, in ſo ferne ſie den Geſetzen ein Genügen geleiſtet, und deswegen die gebührende Belohnung verdient haben. Hier nehmen wir das Wort in dem Verſtande, in welchem es z. E. von einem Richter gebraucht wird, und wir verſtehen, durch **die Gerechtigkeit**, eine proportionirte Gütigkeit gegen Geiſter oder vernünftige Weſen. Die Gütigkeit kan ſich auf alle Arten der Dinge erſtrecken, und man kan eben ſo wohl gegen unvernünftige Thiere ſich gütig verhalten, als gegen vernünftige Weſen. Allein, wer ſagt wol im Ernſt, und im eigentlichen Verſtande, daß man Gerechtigkeit gegen Pferde und Hunde ausübe? Die Gerechtigkeit kan nur, von und unter vernünftig freyen Weſen oder Perſonen, und gegen dieſelbe ausgeübt werden. Daß ſie aber eine Art der Gütigkeit ſey, wird aus unſern folgenden Unterſuchungen klar werden, aus denen erhellen wird, daß ſie entweder eine belohnende oder eine beſtrafende Gerechtigkeit ſey. Die erſte

iſt

iſt unleugbar eine Gütigkeit gegen diejenigen Perſonen, die ſie belohnt. Die andere ſcheint zwar, dem erſten Anſehen nach, keine Gütigkeit zu ſeyn; allein wer wolte wol ſagen, daß ein Fürſt gütig wäre, oder daß ein Vater gütig wäre, der gar nicht ſtraft? Entweder die geſtrafte Perſon, oder andere werden, durch wahre Strafen, vollkommener, und es iſt alſo alle Gerechtigkeit eine wahre Gütigkeit. Wo bleibt denn nun das Fürchterliche, welches man ſich bey derſelben vorſtelt? Nun kan man ſich leicht überzeugen, daß, eine Gütigkeit ohne Gerechtigkeit, eine blinde, läppiſche, unvernünſtige Güte ſey; indem ſie ihre Wohlthaten, wie eine läppiſche Mutter, ohne Verdienſt, und Würdigkeit, und ohne alle Proportion, austheilt. Die Gerechtigkeit aber wird von iederman für die Tugend gehalten, welche einem iedweden das Seinige gibt, was ihm gebührt und zukomt, und welche alſo einem iedweden zuwäget, was Sein iſt. Da nun die einem iedweden gebührenden Wohlthaten diejenigen ſind, die ſeiner Würdigkeit und ſeinen Verdienſten proportionirt ſind: ſo beſteht, die Gerechtigkeit, in einer proportionirten Gütigkeit gegen Perſonen, und ſie iſt alſo ein Grad der Gütigkeit, ohne welchem dieſe unmöglich ihre höchſte Vollkommenheit haben und erlangen kan. Diejenigen Wohlthaten, welche eine Perſon und der Würdigkeit derſelben proportionirt ſind, ſind zugleich die beſten Mittel ihrer höchſten Glückſeligkeit. Denn bekomt ſie kleinere Wohlthaten, ſo kan ſie dadurch nicht ſo viel Vollkommenheit erlangen, als ihr möglich iſt. Bekomt ſie gröſſere, ſo iſt ſie nicht im Stande, ſie recht zu gebrauchen, denn ſie überſteigen ihre Fähigkeit. Folglich ſind, die proportionirten Wohlthaten, zugleich der höchſten Weisheit gemäß. Wenn alſo ein gütiges Weſen ſeine Gütigkeit, nach den Regeln der Weisheit, beſtimt, mäßiget und geſchäftig erweiſt: ſo theilt es nur proportionirte Wohlthaten aus. Daher hat Leibnitz die Gerechtigkeit vortreflich erklärt, wenn er ſagt: ſie ſey eine nach Weisheit beſtimte Gütigkeit. Eine iedwede gütige Mutter iſt ungerecht, welche gegen ihre Kinder

der nicht auf eine weiſe Art gütig iſt. Daher lehrt die Erfahrung, daß die Gütigkeit unverſtändiger und thörichter Leute, obrigkeitlicher Perſonen und Fürſten, viel mehr Schaden anrichtet als Nutzen ſchaft, ſo gar bey denen Leuten, gegen welche ſie ſich äuſſert; und das deswegen, weil ſie nicht zugleich eine Gerechtigkeit iſt.

§. 951.

Die Gerechtigkeit iſt unleugbar verſchiedener Grade fähig, welche nach folgenden Regeln beurtheilt werden können. 1) Gegen ie mehrere Perſonen ſich die Gerechtigkeit äuſſert, deſto gröſſer iſt ſie. Folglich verſagt, der allergerechtigſte niemanden die Gerechtigkeit. Die allergröſte Gerechtigkeit äuſſert ſich gegen alle endliche Geiſter, die würklich ſind, die gröſten und geringſten vernünftigen Weſen haben einen Antheil an derſelben. Es iſt ein groſſer Mangel der Gerechtigkeit, und eine wahre Ungerechtigkeit, wenn ein Richter irgends iemanden, welcher ihn um Gerechtigkeit bittet, dieſelbe verſagt. 2) Je mehrere Wohlthaten nach Gerechtigkeit ausgetheilet werden, deſto gröſſer iſt ſie. Wer alle ſeine Wohlthaten, nicht nur die gröſten, ſondern auch die kleinſten, nicht nur die kleinſten, ſondern auch die gröſten, nach Gerechtigkeit austheilt, der iſt in dieſer Abſicht, und in ſeiner Art der allergerechteſte. 3) Je genauer die Proportion zwiſchen den Wohlthaten und der Würdigkeit derer Perſonen, denen ſie mitgetheilt werden, beobachtet wird, deſto gröſſer iſt die Gerechtigkeit: denn, in der Beobachtung dieſer Proportion, beſteht eben das Weſen der Gerechtigkeit. 4) Je vollkommener dieſe Proportion erkant wird, folglich ie ausführlicher, proportionirter, richtiger, deutlicher, gewiſſer und lebendiger die Erkentniß dieſer Proportion, und die Einſicht in die Beſchaffenheit und Gröſſe der Wohlthaten, und in die Würdigkeit der Perſonen iſt, nach welcher und durch welche die Gerechtigkeit beſtimt wird, eben dieſe und keine andere gröſſere oder kleinere Wohlthaten, eben dieſer und keiner andern Perſon, zu ertheilen, deſto gröſſer iſt die Gerechtigkeit. 5) Je vollkommener

mener, dauerhafter, beſtändiger und ſtärker die Liebe und Neigung, zu der proportionirten Austheilung der Wohlthaten, iſt, deſto gröſſer und vollkommener iſt die Gerechtigkeit §. 950. 947. Hieraus können vortrefliche Regeln der Verwaltung aller Gerechtigkeit hergeleitet werden, und man kan auch daraus, die Mängel und Fehler der menſchlichen Gerechtigkeit, deutlich beurtheilen lernen.

§. 952.

Gott iſt im allerhöchſten Grade gütig, und theilt alle ſeine Wohlthaten nach der genaueſten, und in der höchſten Vollkommenheit erkanten, Proportion aus §. 948. Folglich iſt Gott nicht nur gerecht §. 950. ſondern er iſt es auch in dem allerhöchſten und vollkommenſten Grade §. 951. 817. Er iſt gegen alle endliche Geiſter in dieſer Welt gütig, und zwar weder in einem gröſſern noch kleinern Grade, als es ein ieder werth iſt und verdient. Dieſer allerhöchſte Grad der göttlichen Gerechtigkeit faßt folgendes in ſich. 1) Gott iſt gerecht gegen alle endliche Geiſter in dieſer Welt ohne Ausnahme, ſie mögen ſo erhaben oder ſo niedrig ſeyn, als ſie wollen. Gott verſagt niemanden die Gerechtigkeit, alle vernünftigfreyen Creaturen können ſich ganz gewiß drauf verlaſſen, daß ihnen beſtändig von Seiten Gottes Gerechtigkeit wiederfahren ſey, in allen gegenwärtigen Augenblicken wiederfahre, und in allen folgenden Zeiten wiederfahren werde. 2) Gott theilt, alle ſeine Wohlthaten, den vernünftigen Creaturen auf eine gerechte Art aus, ſie mögen ſo groſſe oder ſo kleine Wohlthaten ſeyn, als ſie wollen. Da nun, alle zufällige Güter und Vollkommenheiten der vernünftigen Creaturen, Wohlthaten Gottes ſind §. 948. ſo hat ein iedwedes vernünftiges Geſchöpf in der Welt juſt ſo viel zufällige Vollkommenheiten, leibliche und geiſtliche, zeitliche und ewige u. ſ. w. als daſſelbe werth iſt. Gott mißt einem iedweden Menſchen ſein täglich Brod, ſeine Geſundheit, ſein Leben, und alle ſeine wahren Güter, nach Gerechtigkeit zu. 3) Gott theilt, allen vernünftigen Geſchöpfen, alle Güter nach der genaueſten Proportion mit,

dergeſtalt, daß kein Menſch und kein anderes vernünftiges Weſen, mehr Guts unter irgends einem Scheine des Rechts von Gott erwarten kan, als es würklich beſitzt; und es darf auch nicht befürchten, daß es weniger Guts empfange, oder empfangen habe, oder künftig empfangen werde, als es werth iſt. Es iſt alſo ſehr unvernünftig, wenn ein Menſch ſo dreiſt iſt, und von Gott mehrere und gröſſere Wohlthaten erwartet, als er werth iſt. Und es iſt eben ſo unvernünftig, wenn er murt, und glaubt, es gehe ihm in dieſer Welt nicht ſo gut, als er es verdient. Dieſe Unzufriedenheit rührt offenbar aus einer ſtolzen Eigenliebe her, und ſie beſchuldiget den gerechteſten Gott einer Ungerechtigkeit. Freylich können wir Menſchen aus der Erfahrung nicht allemal, die höchſte Gerechtigkeit des göttlichen Verhaltens, einſehen; indem es uns ofte ſcheint, als gehe es manchem Menſchen beſſer oder ſchlechter, als er es verdient. Allein, alle göttliche Vollkommenheiten ſind uns unausforſchlich, und wir müſſen uns in dieſem Falle mit der allgemeinen Ueberzeugung befriedigen, daß Gott gar nicht ungerecht handeln könne. 4) Gott erkent, dieſe Proportion aller ſeiner Wohlthaten, mit der geſamten Würdigkeit aller endlichen Geiſter, aufs vollkommenſte, aufs ausführlichſte, proportionirteſte, richtigſte, deutlichſte, gewiſſeſte und lebendigſte. Und durch dieſe allervollkommenſte Erkentniß wird eben, ſein heiligſter Wille, beſtändig beſtimt, aufs allergerechteſte zu handeln. Gott beurtheilt, die Würdigkeit einer Perſon, nicht blos in ihren beſondern Umſtänden, ſondern in ihrem Verhältniſſe gegen die ganze beſte Welt. Daher verdiente manchmal ein Menſch vor ſich eine Wohlthat, allein das Ganze würde darunter leiden, wenn ſie ihm ertheilt würde. Keine ſinliche Leidenſchaft, kein Irrthum, keine andere unvollkommene Bewegungsurſachen können einen Einfluß, in die göttliche Gerechtigkeit, haben. Und 5) iſt die Gerechtigkeit Gottes beſtändig und unveränderlich, in dem höchſten Grade der Vollkommenheit, geſchäftig, indem Gott alle Wohlthaten, die er aufs proportionirteſte austheilt, ewig und unendlich liebt.

§. 953.

Wir müſſen die Gerechtigkeit Gottes noch genauer betrachten, und da ſie ſich, mit der Austheilung der Belohnungen und Strafen, beſchäftiget: ſo müſſen wir erſt überhaupt, die Natur einer Belohnung und Strafe, unterſuchen. **Ein Lohn**, oder eine Belohnung, iſt ein Gut, welches zufällig iſt, und keine freye Handlung desjenigen, welcher belohnt wird, und welches einer Perſon um ihrer rechtmäßigen Handlungen willen ertheilt wird. Es iſt unleugbar, daß ein Lohn etwas Guts ſeyn müſſe, weil er widrigenfals eine bloſſe Scheinbelohnung ſeyn würde. Und da die Belohnung eine Sache ſeyn muß, welcher man verluſtig gehen kan, und der man blos theilhaftig wird, unter der Bedingung, wenn man rechtmäßig handelt: ſo iſt ein ieder Lohn etwas Zufälliges, welches aber keine freye Handlung desjenigen, der belohnt werden ſoll, ſeyn muß. Darum ſoll er eben gewiſſe freye Handlungen vornehmen, damit er den Lohn empfange. Folglich iſt der Lohn etwas, welches mit freyen Handlungen verknüpft wird, damit die Vorherſehung und Erwartung deſſelben, ein Bewegungsgrund für eine Perſon ſey, dieſe Handlungen zu thun. Es glauben einige, daß nur ein Oberherr ſeinen Untergebenen Lohn austheilen könne; allein es wird dieſes ohne genugſamen Grund behauptet, und es iſt hier nicht nöthig, deſſelben in der Erklärung der Belohnungen Erwehnung zu thun, weil alle Belohnungen der endlichen Geiſter, die ſie von Gott empfangen, ohnedem von ihm als ihrem Oberherrn herrühren. Es iſt unnöthig, dieſe Erklärung durch ein Beyſpiel zu beſtätigen, weil dieſes ein ieder Leſer vor ſich thun kan. Auf eine ähnliche Art muß, die **Strafe**, erklärt werden. Sie iſt ein zufälliges Uebel, welches keine freye Handlung derjenigen Perſon iſt, die beſtraft wird, und welches derſelben um ihrer freyen böſen Handlungen oder um ihrer Sünden willen, zugefügt wird. Es iſt ohne Beweis klar, daß die Strafe allemal ein Uebel ſeyn muß. Iſt ſie ein bloſſes Scheinübel, ſo iſt ſie auch nur eine Schein-

ſtrafe; und ob ſie gleich ein wahres Uebel iſt, ſo kan und muß ſie zugleich was Guts ſeyn, welches vielen Nutzen haben kan. Die freyen böſen Handlungen einer Perſon ſind dasjenige, was beſtraft wird, und ſie können alſo nicht ſelbſt die Strafe ſeyn. Sondern die Strafe iſt ein anderes zufälliges Uebel, welches nicht ſchlechterdings nothwendig und unvermeidlich ſeyn kan, weil man der Strafe muß entgehen können. Sie iſt alſo ein Uebel, welches mit den Sünden deswegen verbunden wird, damit eine Perſon daſſelbe vorherſehe, es verabſcheue, und dadurch bewogen werde, die Sünden zu unterlaſſen. Es behaupten einige, daß alle Strafen von einem Oberherrn herrühren müſſen. Allein man kan dieſes nicht allgemein mit Grunde behaupten, und da Gott ohnedem der höchſte Oberherr aller endlichen Geiſter iſt: ſo haben wir in der natürlichen Gottesgelahrheit nicht nöthig, dieſen Umſtand weiter auszuführen. Auch hier iſt es unnöthig, daß ich, dieſe Erklärung der Strafen, ausführlich durch ein Beyſpiel erläutere.

§ 954.

Alle Strafen und Belohnungen ſind entweder natürliche, oder willkührliche Strafen und Belohnungen. **Ein natürlicher Lohn** iſt ein ſolcher Lohn, welcher aus der Natur der rechtmäßigen Handlung, und der Perſon, welche ſie thut, als eine Würkung, nach der Ordnung der Natur, entſteht. Wenn ein Menſch fleißig, nach den Regeln einer vernünftigen Logik, ſtudirt: ſo erlangt er eine gute Gelehrſamkeit, und die iſt eine natürliche Würkung ſeines Verſtandes und ſeines Studirens, folglich ein natürlicher Lohn ſeines Fleiſſes. **Eine natürliche Strafe** iſt eine Strafe, welche aus der Natur der Sünde und des Sünders, als eine Würkung, nach der Ordnung der Natur, entſteht. Wer unmäßig ißt und trinkt, der verurſacht ſich Krankheiten, und das geht ſo natürlich zu, daß man es aus der Natur des menſchlichen Körpers zureichend erklären kan. Ob ſolche natürliche Würkungen, und gute und böſe Folgen unſerer freyen Handlungen, in der That

den Namen der Belohnungen und Strafen verdienen, das werde ich gleich in dem Folgenden auszumachen ſuchen. **Eine willkührliche Belohnung** iſt ein ſolcher Lohn, welcher nicht anders zureichend erkant werden kan, als aus dem Willkühr desjenigen, welcher dieſen Lohn ertheilt. Aus der bloſſen Natur einer rechtmäßigen Handlung, und ihres Urhebers, kan unmöglich erkant werden, warum eben dieſer und kein anderer willkührlicher Lohn mit derſelben verbunden wird; ſondern man muß dabey allemal auf den freyen Willen desjenigen ſehen, welcher denſelben ertheilt. Z. E. wenn iemand dem andern eine Summe Geld zum Lohne gibt. **Eine willkührliche Strafe** iſt eine ſolche Strafe, welche nicht anders zureichend erkant werden kan, als aus dem Willkühr desjenigen, welcher ſtraft. Aus der bloſſen Natur der Sünde und des Sünders kan unmöglich erkant werden, warum eben dieſe und keine andere willkührliche Strafe mit der Sünde verbunden wird, ſondern man muß dabey allemal auf den freyen Willen desjenigen ſehen, welcher dieſe Strafe dem Sünder zufügt, z. E. wenn der Diebſtal, mit dem Galgen, beſtraft wird. **Uebernatürliche Strafen und Belohnungen** müſſen, durch ein Wunderwerk, und durch eine übernatürliche Handlung Gottes, würklich gemacht, und mit gewiſſen freyen Handlungen verbunden werden. Als Gott die Aufrührer unter Anführung des Abiram mit Feuer vertilgte, ſo ſtrafte er durch ein Wunderwerk; und die übernatürlichen Tröſtungen, die Gott in den Herzen der Gläubigen würkt, ſind übernatürliche Belohnungen Gottes.

§. 955.

Die belohnende Gerechtigkeit iſt diejenige Gerechtigkeit, welche rechtmäßige Handlungen belohnt; oder ſie iſt die Gerechtigkeit, in ſo ferne ſie die guten freyen Handlungen belohnt. Je mehrere Perſonen die Gerechtigkeit belohnt, und ie mehrere ihrer Handlungen ſie belohnt; ie proportionirter die Belohnungen ſind, und ie vollkommener und beſſer die Neigung und Begierde zur proportionirten

Belohnung des Guten iſt: deſto gröſſer und vollkommener iſt die belohnende Gerechtigkeit. Da nun alles in der Welt, ſeine Folgen und Würkungen, hat §. 36. 318. ſo haben auch, alle freye gute Handlungen der endlichen Geiſter, unausbleiblich ihre natürlichen Würkungen, welche nicht nur gut ſind, ſondern auch zufällig §. 134. und alſo eine Wohlthat Gottes §. 948. Folglich macht ſich ein ieder endlicher Geiſt, durch eine iedwede gute freye Handlung, einer göttlichen Wohlthat würdig, welcher er ſonſt nicht werth wäre. Da nun Gott ſeine Wohlthaten, nach Verdienſt und Würdigkeit, austheilt §. 952. ſo belohnt er die guten freyen Handlungen der endlichen Geiſter, oder er gibt ihnen Wohlthaten, um ihres guten freyen Verhaltens willen §. 953. Er beſitzt alſo eine belohnende Gerechtigkeit, und zwar in einem unendlichen und in dem allervollkommenſten Grade §. 817. Folglich 1) belohnt Gott alle endliche Geiſter, die in dieſer Welt würklich ſind. Man kan mit Zuverſicht ſagen, daß kein endlicher Geiſt ſo böſe ſeyn könne, daß er, die ganze Zeit ſeiner Dauer hindurch, gar keine andere freye Handlungen als Sünden thun ſolte. Gott läſt nichts Gutes, in den ärgſten Sündern, unbelohnt. Wenn ein einiger endlicher Geiſt eine Belohnung verdient hätte, die er von GOtt nicht bekäme: ſo erſtreckte ſich, die Gütigkeit und Gerechtigkeit Gottes, nicht über alle endliche Geiſter, und wäre alſo eingeſchrenkt. Ja, wenn auch jemand behaupten wolte, daß es endliche Geiſter gäbe, die gar keine Belohnung verdienten: ſo wollen wir uns ietzt darüber nicht ſtreiten; ſondern es iſt hier genung, wenn wir behaupten, daß Gott alle endliche Geiſter belohne, die gutes thun, und zwar in ſo ferne ſie gutes thun. 2) Gott belohnt alle gute freye Handlungen, die gröſten ſo wol als auch die allerkleinſten. Wenn Gott eine einzige gute Handlung nicht belohnte, ſo müßte er entweder nicht wiſſen, daß ſie geſchehen wäre; oder ſie müßte natürlicher Weiſe, keine guten zufälligen Würkungen, hervorbringen; oder Gott müßte, dieſe gute Würkungen, nicht als eine Wohlthat

um

um dieſer Handlung willen, in der Welt würklich machen. Da nun alles dieſes unmöglich iſt, ſo iſt offenbar, daß von Gott alle freye gute Handlungen aller Menſchen, und aller andern vernünftigen Creaturen, belohnt werden. Dieſes iſt eine vortrefliche Aufmunterung zum Guten, indem wir gewiß verſichert ſeyn können, daß wir nie umſonſt Guts thun. 3) Die Belohnungen Gottes ſind allemal den Handlungen, welche belohnt werden, aufs genaueſte proportionirt, und die göttlichen Belohnungen ſind niemals kleiner oder gröſſer, als es die Handlungen verdienen. Ein ieder endlicher Geiſt bekomt ſeinen beſchiedenen, und ihm gebührenden Theil. 4) Die Belohnungen Gottes ſind Würkungen ſeines allervollkommenſten Willens, und er theilt ſeine Belohnungen, nach der allervollkommenſten Erkentniß der Würdigkeit der Perſonen, der Gröſſe und Beſchaffenheit der Belohnungen, und ihrer Proportion mit den freyen guten Handlungen, aus.

§. 956.

Aus dem Begriffe, der unendlichen belohnenden Gerechtigkeit Gottes, kan ſehr leicht erwieſen werden, daß die natürlichen guten Würkungen der rechtmäßigen Handlungen vernünftiger Geſchöpfe, welche wir natürliche Belohnungen genent haben §. 954. in der That dieſen Namen verdienen. Man würde in der That ſehr ſeichte denken, wenn man geradezu ſchlieſſen wolte: weil alle rechtmäßige Handlungen vernünftiger Geſchöpfe natürlicher Weiſe gute Folgen haben, ſo iſt mit ihnen allen eine Belohnung verbunden. Denn eine Belohnung findet nur ſtat, wenn ein gutthätiges Weſen, mit einer rechtmäßigen Handlung einer andern Perſon, etwas Guts verbindet, um der Rechtmäſſigkeit ihrer Handlung willen. Folglich muß es aus dieſer Rechtmäßigkeit einen Bewegungsgrund hernehmen, um dieſes Gute mit der Handlung zu verbinden, und dadurch wird daſſelbe erſt eine Belohnung. Nun iſt offenbar, daß, da alle zufällige Güther der Creaturen Wohlthaten Gottes ſind §. 948. auch die zufäligen und natürlichen guten Fol-

gen der rechtmäßigen Handlungen vernünftiger Geſchöpfe göttliche Wohlthaten ſind, zu deren Ertheilung Gott die Bewegungsgründe, aus allen übrigen Beſchaffenheiten dieſer Geſchöpfe, folglich auch aus der Rechtmäßigkeit ihrer freyen Handlungen, hernimt §. 948. Folglich ſind, alle dieſe guten Folgen der rechtmäßigen Handlungen vernünftiger Geſchöpfe, Belohnungen Gottes, und heiſſen mit Recht natürliche Belohnungen, welche Gott zunächſt durch ſeine belohnende Gerechtigkeit austheilt §. 955. Manche Gottesgelehrte machen eine groſſe Schwierigkeit zu ſagen, daß unſere gute Werke von Gott belohnt werden. Allein es iſt dieſes ein bloſſer Wortſtreit, welcher leicht gehoben werden kan. Erſtlich iſt unleugbar, daß, da die Gütigkeit Gottes zugleich eine Gnade iſt §. 949. und alle Wohlthaten und Belohnungen Gottes von ſeiner Gütigkeit herrühren: daß, ſage ich, alle Belohnungen Gottes ein Gnadenlohn ſind. Zum andern, wenn, bey Gott einen Lohn verdienen, ſo viel heiſt, als: diejenigen rechtmäßigen Handlungen und guten Werke thun, die Gott aus Gnaden belohnt, und ohne denen Gott niemanden dieſe Belohnungen ertheilt: ſo müſſen, alle vernünftige Creaturen, ihre Belohnungen bey Gott verdienen. Gott belohnt niemanden ohne Verdienſt und Würdigkeit, ſonſt wäre ſeine Gütigkeit nicht proportionirt, und ſie wäre alſo keine Gerechtigkeit. Zum dritten, wenn ein verdienter Lohn ein Lohn iſt, auf welchen derjenige ein eigentliches Recht hat, der ihn empfängt, und den er alſo von dem andern mit Gewalt fodern und erpreſſen kan: ſo iſt es höchſt ungereimt zu ſagen, daß eine Creatur einen Lohn bey Gott verdienen könne. Kan eine Creatur Gott mit Gewalt wozu zwingen? Folglich iſt der göttliche Lohn kein ſolcher Lohn, dergleichen wir etwa unſern Bedienten geben. Zum vierten verſteht man manchmal, durch einen verdienten Lohn, einen ſolchen Lohn, deſſen Beſchaffenheit und Gröſſe verabredet, und durch einen eigentlichen Vertrag oder Contract beſtimt worden, z. E. der Lohn der Handwerksleute. Und auch nach dieſer Erklärung iſt

es

es unmöglich, daß eine Creatur bey Gott einen Lohn verdienen könne.

§. 957.

Die belohnende Gerechtigkeit Gottes macht uns Menſchen, in unſerer Erkentniß, gar keine Schwierigkeit; weil die Belohnung des Guten offenbar, mit der Gütigkeit des allervollkommenſten Dinges, beſtehen kan. Allein wenn man behauptet, daß Gott auch Strafen austheile: ſo entſtehen daraus viele Widerſprüche in unſerer Erkentniß, indem ſich manche Gott entweder als einen harten grimmigen und rachſüchtigen Oberherrn vorſtellen, oder auf die andere Ausſchweifung gerathen, und nicht einſehen können, wie die Strafgerechtigkeit mit der Güte Gottes beſtehen könne. Wir wollen dieſe Sache, nach unſerm beſten Gewiſſen, aus einander ſetzen, und nicht nur, aus ſeiner allervollkommenſten Gütigkeit, zeigen, daß er alle Sünder zu ſtrafen bereitwillig ſey, ſondern daß er auch in der That alle würkliche Sünden in dieſer Welt ſtrafe. Alle freye unrechtmäßige Handlungen ſind **Sünden**, und ein **Sünder** iſt derjenige, welcher ſündiget, oder in welchem moraliſche Uebel und Unvollkommenheiten angetroffen werden. Wir wollen es der practiſchen Weltweisheit überlaſſen, dieſe Begriffe weitläuftiger zu unterſuchen und aufzuklären, und wollen nur noch bemerken, daß ein **Unſchuldiger** derjenige genent wird, welcher eine gewiſſe Sünde nicht begangen hat, oder in welchem einige moraliſche Uebel nicht angetroffen werden. Wer ganz unſchuldig iſt, in dem iſt gar kein moraliſch Uebel. Allein es kan iemand ein Sünder und ein Unſchuldiger zugleich ſeyn in verſchiedener Abſicht, und da wird ein jedweder in Abſicht aller derjenigen Sünden unſchuldig genent, die er weder begangen hat, noch begeht, und an denen er keinen moraliſchen Antheil genommen. Nun kan ein Sünder ſonſt ſehr viele und groſſe Vollkommenheiten beſitzen, und wenn man alſo alles in allem rechnet, ſo kan ein Sünder vollkommener ſeyn, als mancher Unſchuldiger. Allein, wenn übrigens alles von beyden Seiten einander gleich iſt,

ſo iſt der Unſchuldige nothwendig vollkommener, als der Sünder. Folglich liebt Gott, um ſeiner proportionirteſten Gütigkeit willen, den Unſchuldigen ſtärker als den Sünder, und will ihm mehrere und gröſſere Wohlthaten erweiſen, als dem Sünder §. 948. Folglich will Gott dem Sünder, um ſeiner Sünden willen, einige Wohlthaten nicht zuflieſſen laſſen, und er begehrt ſie alſo nicht in Abſicht des Sünders. Was Gott nicht begehrt, das verabſcheuet er, weil keine Gleichgültigkeit in ihm ſtat finden kan §. 923. Folglich verabſcheuet Gott einige Wohlthaten, nicht an ſich betrachtet, ſondern in Abſicht des Sünders, oder er verabſcheuet ihre Ertheilung, in ſo ferne ſie dem Sünder geſchieht. Was Gott verabſcheuet, deſſen Gegentheil begehrt er §. 662. Folglich will Gott, das Gegentheil einiger Wohlthaten, in Abſicht des Sünders. Das Gegentheil dieſer Wohlthaten muß ein zufälliges Uebel ſeyn; weil es ſich auf die Sünde und alſo auf eine freye Handlung bezieht. Folglich will Gott, daß in einem Sünder, um der Sünden willen, zufällige Uebel würklich werden. Da nun dergleichen Uebel Strafen ſind §. 953 ſo will Gott die Sünden aller Sünder ſtrafen; oder Gottes Wille iſt geneigt, alle Sünder um aller ihrer Sünden willen zu ſtrafen. Doch Gott iſt nicht nur geneigt zu ſtrafen, ſondern er ſtraft auch würklich alle Sünden, welche in dieſer Welt geſchehen. Denn dieſe Sünden haben insgeſamt ihre natürlichen Würkungen §. 36. 318. welche böſe ſind, weil aus einer böſen Quelle nur böſe Folgen entſtehen können §. 133. Nun kan in der Welt, ohne Gottes freyen Willen, nichts würklich werden §. 939. Folglich will Gott, daß aus allen Sünden zufällige Uebel entſtehen, und zwar will er dieſes, weil er die Sünden als was böſes und unrechtmäßiges erkent, indem er ſeine Bewegungsgründe, aus allen Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge, hernimt. Folglich ſind, dieſe natürlichen böſen Würkungen aller Sünden in der Welt, natürliche Strafen, die unausbleiblich ſind, und von Gott herrühren. Und folglich ſtraft Gott würklich alle Sünden.

Es

Es würde ein ſehr ſeichter Gedanke ſeyn, wenn man ſagen wolte: alle Sünden haben natürlicher weiſe böſe Folgen, und werden alſo natürlich geſtraft §. 954. Denn eine ſolche Folge kan nicht eher den Namen einer Strafe verdienen, bis man nicht erwieſen hat, daß ein vernünftig freyes Weſen vorhanden ſey, welches, dieſen Zuſammenhang zwiſchen dieſen Folgen und den Sünden, auf eine freye Art würkt, und zwar deswegen, weil es den Bewegungsgrund dazu aus der Unrechtmäßigkeit der Sünde hernimt, und das iſt es eben, was wir ietzo von Gott erwieſen haben. Folglich gibt es natürliche Strafen aller Sünden, welche zugleich göttliche Strafen ſind; oder es iſt keine natürliche Strafe möglich, welche nicht zugleich eine göttliche Strafe iſt.

§. 958.

Gott hat nicht nur die Bereitwilligkeit, alle Sünden aller Sünder zu ſtrafen; ſondern er ſtraft auch würklich die Sünden aller Sünder in dieſer Welt, und zwar deswegen, weil er auf eine proportionirte Art gütig iſt §. 957. folglich weil er gerecht iſt: denn die proportionirte Gütigkeit gegen Geiſter iſt Gerechtigkeit §. 950. Gott beſitzt demnach eine ſolche Gerechtigkeit, vermöge welcher er ſtraft, und folglich komt ihm auch die Strafgerechtigkeit zu, und zwar im allerhöchſten und vollkommenſten Grade §. 952. 817. Und dieſer höchſte Grad der göttlichen Strafgerechtigkeit begreift, folgende Stücke, in ſich. 1) Gott ſtraft alle Sünder ohne Ausnahme: denn ie mehr Sünder beſtraft werden, deſto gröſſer iſt die Strafgerechtigkeit. Kein Sünder kan, den göttlichen Strafen, entgehen. Und dieſes ſolte billig bey allen Sündern einen ſchreckenden Eindruck machen; indem ein iedweder verſichert ſeyn kan, daß er unmöglich den göttlichen Strafen, auf eine der geſunden Vernunft bekante Art, entgehen kan. 2) Gott ſtraft alle Sünden aller Sünder ohne Ausnahme, von der gröſten an, bis auf die allerkleinſte: denn ie mehrere Sünden die Strafgerechtigkeit beſtraft, deſto gröſſer iſt ſie. Es kan

keine Sünde ſo klein in unſern Augen ſeyn, und ſo heimlich geſchehen, welche nicht dem allwiſſenden Gotte bekant iſt, von ſeinem allerheiligſten Willen verabſcheuet, und von ſeiner Strafgerechtigkeit beſtraft wird. Dieſes beſtätiget auch die Erfahrung und Vernunft dadurch, weil alle Sünden ihre unausbleiblichen natürlichen Strafen haben. 3) Alle Strafen Gottes ſind denen Sünden aufs allergenaueſte proportionirt; indem keine göttliche Strafe gröſſer oder kleiner iſt, als der Sünder durch ſeine Sünde verdient hat. Gleichwie es eine Thorheit und Beſchimpfung Gottes iſt, wenn man befürchtet, Gott werde iemanden härter ſtrafen, als er es verdient; alſo iſt es eben ſo unvernünftig, wenn ein Sünder ſich damit ſchmeicheln wolte, daß er eine gelindere Strafe von Gott empfangen werde, als ſeine Thaten werth ſind. 4) Die Strafen Gottes ſind Würkungen ſeines allervollkommenſten Willens, und er theilt ſie, vermöge ſeiner allervollkommenſten Einſicht in die Strafbarkeit der Sünden uud des Sünders, und in die Proportion der Strafen mit denſelben, aus. Kein ſinlicher Bewegungsgrund, keine ſinliche Leidenſchaft, keine ſündliche Begierde reitzt ihn zur Beſtrafung der Sünder. Sondern er ſtraft, weil ſein allerheiligſter Wille alle Sünden, auf die allervollkommenſte Art, haßt, und verabſcheuet §. 934. und weil er, aus unendlicher Güte gegen die Menſchen, und gegen andere endliche Geiſter, über alle ihre Sünden auf eine ihm anſtändige Art zornig iſt §. 949. Man nent die Strafgerechtigkeit Gottes auch **die rächende Gerechtigkeit Gottes**, und die Strafen Gottes werden auch eine Rache genent, und zwar alsdenn, wenn durch ſie der Schaden wieder erſetzt und gut gemacht wird, welcher durch die Sünden, in andern Creaturen, und in dem Sünder ſelbſt, verurſacht worden, und wenn Gott z. E. einen Menſchen unter andern deswegen ſtraft, weil er andere Menſchen beleidiget hat. Wenn man die Rache ſo erklärt, ſo enthält ſie nichts, welches der Heiligkeit Gottes zuwider wäre.

§. 959.

§. 959.

Es haben einige die Strafgerechtigkeit Gottes geleugnet, wie unter andern in den neuern Zeiten der bekante Dippel gethan hat. Nun geht es uns hier nichts an, zu unterſuchen, wie dieſer Irrthum, dem Lehrgebäude mancher Gottesgelehrten, widerſpricht. Sondern wir wollen hier nur einige Einwürfe wider die Strafgerechtigkeit Gottes beantworten, die uns Gelegenheit geben, dieſe göttliche Vollkommenheit in ein noch gröſſeres Licht zu ſetzen. Erſtlich ſagt man: Gott ſey die Liebe, und er ſey im allerhöchſten Grade gütig. Nun könne, die Begierde zu ſtrafen, mit der Liebe nicht beſtehen, folglich könne Gott keine Strafgerechtigkeit haben. Allein aus unſerer Betrachtung erhellet gerade das Gegentheil, indem wir gezeigt haben, daß Gott nicht im höchſten Grade gütig ſeyn könte, wenn er die Sünder nicht ſtrafte. Freylich machen es die Menſchen mehrentheils ſo, daß ſie diejenigen haſſen, welche ſie ſtrafen, und daß ſie nicht eher ſtrafen, bis ſie über den andern zornig geworden. So ſolte es aber nicht ſeyn. Eltern handeln allemal unvernünftig, wenn ſie ihre Kinder im Zorn ſtrafen. Gott ſtraſt aus Haß gegen die Sünde, und aus Liebe zum Sünder. Folglich ſind, alle ſeine Strafen, wahre väterliche Züchtigungen. Zum andern ſchlieſt man ſo: wer nicht beleidiget werden kan, der kan auch nicht ſtrafen, nun kan Gott nicht beleidiget werden, alſo kan er auch nicht ſtrafen. Allein beyde Vorderſätze ſind falſch. Ein Oberherr ſtraft mit Recht manche Verbrechen, wodurch er ſelbſt nicht beleidiget worden. Und wenn man zweifelt, ob Gott durch die Sünden beleidiget werde: ſo geſchieht dieſes blos, um der Zweydeutigkeit des Worts beleidigen willen. Freylich kan Gott nicht in dem Verſtande beleidiget werden, als wenn, durch die Sünden der Creaturen, ihm ein innerlicher Schaden zugefügt würde, oder ein Verluſt ſeiner innerlichen Vollkommenheiten: denn das iſt ſchlechterdings unmöglich. Allein in der Sittenlehre wird erwieſen, daß alle Sünden Verletzungen der Ehre Gottes

ſind.

ſind. Da nun, die Ehre Gottes, eine ſeiner äuſſerlichen Vollkommenheiten iſt: ſo wird durch alle Sünden dieſe Vollkommenheit vermindert, und Gott alſo beleidiget. In der Sittenlehre wird, dieſer Gedanke, viel deutlicher aus einander geſetzt. Zum dritten ſagt man: alle Strafen ſind ein Uebel. Da nun Gott alles Böſe verabſcheuet, ſo kan er unmöglich ſtrafen wollen. Freylich begehrt Gott die Strafen nicht, in ſo ferne ſie was böſes ſind, er hat an denſelben kein Wohlgefallen, und er vergnügt ſich nicht darüber, daß er durch Strafen den Sündern wehe thut. Folglich ſtraft er nicht auf eine rachgierige oder rachſüchtige Art, als wenn er ſich, über die Unvollkommenheit der geſtraften Sünder, freuen könte. Wenn alſo Gott ſtraft, ſo kan man ſagen, er thue es mit Widerwillen und ungerne. Allein, wie läſt es ſich nun begreifen, daß Gott dem ohnerachtet ſtrafe? Dieſe Sache verdient eine genauere Unterſuchung.

§. 960.

Alle göttliche Strafen aller Sünden in dieſer Welt ſind Begebenheiten, welche in der Welt würklich ſind, und ſie müſſen alſo als einzelne durchgängig beſtimte Dinge, die endlich ſind, beurtheilet werden, und ſie ſind alſo gut und böſe zugleich §. 141. 199. 250. 306. Folglich kan man, alle Begebenheiten in der Welt, mithin auch alle Sünden und Strafen derſelben, auf eine dreyfache Art betrachten. Einmal, in ſo ferne ſie gut ſind, es mag nun dieſe Güte in den nothwendigen, oder phyſiſchen, oder moraliſchen Vollkommenheiten beſtehen, oder in allen dreyen zugleich; kurz, in ſo ferne ſie, etwas Reelles, ſind. Der Inbegrif aller Realitäten einer Begebenheit der Welt, und folglich auch einer Sünde und Strafe derſelben, wird das entfernte Materiale einer Begebenheit, und inſonderheit einer ſolchen, welche böſe iſt, genent. Weil es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß eine böſe Begebenheit durch und durch böſe ſeyn könte §. 131. ſo haben, alle böſe Begebenheiten in der Welt, alle Sünden und Strafen, ein ſolches Materiale; und wenn man ſie, in dieſer Abſicht, materialiter betrachtet,

ſo

ſo ſondert man in Gedanken alles böſe und unvollkommene von ihnen ab, und man kan ſich dieſelben alsdenn nicht anders, als was Guts, vorſtellen. Zum andern, in ſo ferne ſie böſe ſind, man mag nun dahin ihre nothwendigen, oder phyſiſchen, oder moraliſchen Unvollkommenheiten rechnen, oder alle dreye zugleich; kurz, in ſo ferne ſie, etwas verneinendes, ſind. Der Inbegrif aller Verneinungen einer Begebenheit der Welt, und folglich auch einer Sünde und Strafe, wird **das Formale** einer Begebenheit, und inſonderheit einer ſolchen, die böſe iſt, genent. Alle böſe Begebenheiten, alle Sünden und Strafen, haben dieſes Formale, weil ſie ſonſt gar nichts böſes wären; und wenn man ſie formaliter betrachtet, ſo ſondert man in Gedanken, alle ihre Realitäten, von ihren Verneinungen ab, und betrachtet die letzten allein, folglich ſind ſie in dieſer Abſicht was Böſes und nichts gutes. Drittens kan man auch, in allen Begebenheiten der Welt, ihre durchgängige Beſtimmung betrachten, und die nennen die Gelehrten **das nächſte Materiale** der Begebenheit, welches demnach alle Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten derſelben ohne Ausnahme in ſich begreift, und alſo zugleich das entfernte Materiale und Formale. Mithin ſind in dieſer Betrachtung alle Begebenheiten, alle Sünden und Strafen, gut und böſe zugleich. Folglich iſt es überflüßig, dieſe Begebenheiten anders zu beurtheilen, als in den beyden erſten Abſichten. Da nun Gott alles Gute liebt und will, wo er es findet, und alles Böſe haßt und verabſcheuet, es mag auch angetroffen werden, wo es will §. 934. ſo liebt Gott alle Begebenheiten der Welt, alle Sünden und Strafen, wenn ſie materialiter genommen werden; er haßt und verabſcheuet ſie aber, wenn ſie formaliter betrachtet werden, oder in ſo ferne ſie was böſes ſind. Folglich will Gott, durch ſeine Strafgerechtigkeit, niemals das Formale der Strafen. Die Strafen, in ſo ferne ſie was böſes ſind, mißfallen Gott, und er verabſcheuet ſie. Allein, weil ſie zugleich was Guts ſind, indem es der vollkommenſten Proportion

der

der göttlichen Wohlthaten mit der Würdigkeit der Perſonen, zuwider wäre, wenn auch nur eine einzige Sünde nicht geſtraft würde §. 957. indem die ganze Ordnung der Natur aufgehoben werden müßte, wenn eine Sünde nicht natürlich geſtraft würde §. 954. indem durch die Strafe, der Sünder oder andere an ſeinem Beyſpiele, gebeſſert werden, und die Wiederholung der Sünde verhütet wird; indem der Schade, den die Sünde verurſacht, vergütet wird, und indem ſonſt viele gute Würkungen, aus der Beſtrafung der Sünden, entſtehen können, nachdem die beſondern Umſtände derſelben es mit ſich bringen: ſo iſt es, der Heiligkeit und Güte des göttlichen Willens, vollkommen gemäß, daß er um dieſer Urſachen willen, die Strafen der Sünden, begehrt. Es iſt ja ohnedem unmöglich, daß Gott irgends etwas auſſer ſich begehren ſolte, was ganz gut wäre. Folglich kan Gott nur etwas auſſer ſich wollen, weil es mehr gut als böſe iſt; und wenn wir, die Zulaſſung des Böſen in der Welt, werden unterſucht haben: ſo werden wir überzeugt werden, daß alle göttliche Strafen Begebenheiten ſind, welche mehr gut als böſe ſind, und ohne welchen dieſe Welt nicht die beſte ſeyn könte. Aus dem Anfange dieſes Abſatzes läſt ſich zugleich beurtheilen, was man von einer gewöhnlichen Eintheilung der Belohnungen und Strafen, in bejahende oder poſitive und in verneinende, zu halten habe. Durch eine bejahende Belohnung verſteht man die Ertheilung eines Guts, welches die Perſon noch nicht gehabt hat, die belohnt wird; und durch eine verneinende, die Befreyung von einem Uebel, welches die Perſon gehabt hat, oder welches ihr bevorſteht; z. E. wenn ein Landesherr einem Unterthan ein Geſchenk im Gelde gibt, ſo iſt es eine poſitive Belohnung, und wenn er ihn von einem beſchwerlichen Dienſte befreyet, ſo iſt dieſes eine verneinende Belohnung. Eine verneinende Strafe wird genent, wenn man einer Perſon etwas Guts zur Strafe entzieht, z. E. wenn iemand von einem Amte blos abgeſetzt wird; und eine bejahende Strafe iſt, wenn man ieman-

iemanden zur Strafe ein Uebel zufügt, welches er noch nicht gehabt hat, z. E. Gefängniß. Wenn man von dieſen Sachen nicht nach der gröſten philoſophiſchen Strenge handelt, ſo können dieſe Eintheilungen ſtat finden. Allein, wenn man dieſe Sache recht genau unterſucht, ſo kan keine Belohnung, in ſo ferne ſie eine Belohnung ſeyn ſoll, etwas Verneinendes ſeyn, denn ſie iſt etwas Guts und Reelles; und keine Strafe, formaliter betrachtet, kan etwas Poſitives und Reelles ſeyn, denn ſie iſt etwas Böſes und Verneinendes.

§. 961.

Bey der Gerechtigkeit Gottes iſt, noch eine wichtige Frage, auszumachen: ob es nemlich, auch willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes, gebe? Wir müſſen dieſe Frage hier blos als Weltweiſe beantworten, und es den Gottesgelehrten zu entſcheiden überlaſſen, ob aus der heiligen Schrift erwieſen werden könne, daß es dergleichen Strafen und Belohnungen Gottes gebe? So viel iſt gewiß, daß, wenn Gott willkührlich belohnt, er dieſes durch ſeine belohnende Gerechtigkeit thue; und wenn er willkührlich ſtraft, er dieſes durch ſeine Strafgerechtigkeit thue §. 955. 958. Es komt alſo hier lediglich, auf die Frage, an: ob aus der bloſſen Vernunft, entweder aus der Erfahrung oder a priore, erwieſen werden könne, daß würklich in dieſer Welt, willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes, vorhanden ſind? Und da müſſen wir folgendes bemerken. 1) Wenn man, durch willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes, ſolche verſteht, die von ſeinem freyen Willen herrühren: ſo iſt es unumſtöslich gewis, daß, alle natürlichen Belohnungen und Strafen, zugleich willkührliche göttliche Belohnungen und Strafen ſind. Denn die Würklichkeit der ganzen Welt, der Naturen der Dinge, und ihrer mannigfaltigen Ordnungen, rührt von dem freyen Willen Gottes her. Folglich erfolgen, alle natürliche Belohnungen und Strafen, nach dem Willen Gottes, und wenn Gott nicht gewolt hätte, ſo würden ſie nicht erfolgen §. 954.

Wenn

Wenn alſo ein Weltweiſer, die willkührlichen Belohnungen und Strafen Gottes, nach dieſer Erklärung leugnen wolte, ſo würde er gröblich irren. 2) Es iſt unleugbar, daß die Menſchen einander dergeſtalt willkührlich belohnen und ſtrafen, daß dieſe Belohnungen und Strafen nicht durch die Natur derjenigen, die ſie empfangen, und durch die Natur ihrer freyen Handlungen, als durch würkende Urſachen, gewürkt werden. Nun kan nichts in der Welt, ohne dem freyen Willen Gottes, würklich werden. Folglich ſind, alle willkührlichen menſchlichen Belohnungen und Strafen, zugleich göttliche willkührliche Belohnungen und Strafen im ſtrengſten Verſtande §. 954. In ſo weit dieſe menſchlichen Belohnungen und Strafen gerecht ſind, in ſo weit billiget ſie Gott, und in ſo weit ſind ſie offenbar ſeiner höchſten Gerechtigkeit gemäß. Daher wird in der heiligen Schrift, alle rechtmäßige Obrigkeit, als die Stathalterin Gottes vorgeſtelt. In ſo weit aber dieſelben ungerecht und unvernünftig ſind, in ſo weit läſt ſie Gott zu, wie aus dem Folgenden erhellen wird; und er thut dieſes freylich aus Urſachen, die uns überhaupt unausforſchlich ſind, und die uns in beſondern Fällen, wenigſtens in dieſem Leben, ganz unbekant bleiben. 3) Eben ſo unleugbar iſt es, daß alle übernatürliche Belohnungen und Strafen, und diejenigen, welche durch ein Wunderwerk würklich gemacht, und mit manchen freyen Handlungen der endlichen Geiſter verknüpft werden, willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes ſind. Denn da ſie unmöglich, von der Natur der endlichen Geiſter ſelbſt, herrühren können, ſondern lediglich von Gott und ſeinem freyen Willen abſtammen §. 864. 939. ſo ſind es göttliche willkührliche Belohnungen und Strafen §. 954. Allein das iſt eine andere Frage: ob ein Weltweiſer, aus der bloſſen Vernunft, von der Würklichkeit dieſer willkührlichen Belohnungen und Strafen Gottes, überzeugt ſeyn könne? Und das muß man verneinen, denn aus der bloſſen Vernunft läſt ſich nichts weiter erweiſen, als die innerliche Möglichkeit ſolcher Strafen und Belohnungen

Gottes §. 415. und ihre hypothetiſche Möglichkeit, in Abſicht auf die Allmacht Gottes §. 883. Folglich fodert man von einem Weltweiſen mit Unrecht, daß er die Würklichkeit dieſer willkührlichen Strafen und Belohnungen Gottes behaupte, ob er gleich unrecht handeln würde, wenn er ſie ſchlechterdings leugnete. Ja, wenn auch iemand ein Naturaliſt ſeyn, und die Würklichkeit der übernatürlichen Strafen und Belohnungen leugnen wolte: ſo würde er zwar irren, allein man würde ihn nicht beſchuldigen können, daß er alle willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes leugne. Denn es gibt willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes, die nicht übernatürlich ſind, wie aus den beyden vorhergehenden Betrachtungen dieſes Abſatzes erhellet. Und noch viel weniger kan iemand der Naturaliſterey beſchuldiget werden, wenn er dieſe oder jene göttliche Belohnung und Strafe, die in der heiligen Schrift dafür ausgegeben wird, nicht blos deswegen für übernatürlich hält, weil ſie in der übernatürlichen Offenbarung Gottes verheiſſen und angedrohet worden iſt. 4) Nun kan man noch fragen: ob es ſolche willkührliche Belohnungen und Strafen Gottes gebe, welche nicht natürlich, auch nicht menſchlich, und auch nicht übernatürlich ſind? Und hieher gehört die berühmte Unterſuchung, ob die Glücks- und Unglücksfälle in der Welt, Strafen und Belohnungen Gottes, ſind? Nemlich durch **das Glück** verſteht man, den Zuſammenfluß der Urſachen in der Welt auſſer den vernünftigen Creaturen, wodurch in dieſen ſolche Vollkommenheiten oder Unvollkommenheiten gewürkt werden, die nicht moraliſch ſind. Werden Vollkommenheiten dadurch gewürkt, ſo heiſt es **das gute Glück**; werden aber dadurch Unvollkommenheiten gewürkt, ſo heiſt es **Unglück**. Die Würkungen des guten Glücks ſind **glückliche**, und des Unglücks **unglückliche Zufälle**, oder Begebenheiten. Aus dieſer kurzen Erklärung iſt klar, daß, wenn die glücklichen Zufälle Belohnungen, und die unglücklichen Strafen ſind; ſie dennoch keine natürlichen Würkungen der freyen Handlungen der

Creaturen ſind, und es können alſo keine natürlichen Strafen und Belohnungen ſeyn. Eben ſo wenig ſind ſie übernatürliche und menſchliche Strafen und Belohnungen §. 954. Da ſie aber von dem freyen Willen Gottes, wie alle Begebenheiten in der Welt, abhangen: ſo müßte ſie Gott willkührlich, mit dem freyen Verhalten der endlichen Geiſter, verknüpfen, und es wären alſo allerdings willkührliche Strafen und Belohnungen Gottes. Ich habe dieſe wichtige Materie, in meinen **Gedanken vom Glück und Unglück**, weitläuftig abgehandelt, und ich will alſo hier kein Wort mehr von derſelben ſagen.

§. 962.

Wenn die Gerechtigkeit, ihre höchſte Vollkommenheit, erreichen ſoll: ſo muß ſie mit Langmuth, mit Unpartheylichkeit, und mit Billigkeit verbunden ſeyn. Die göttliche Gerechtigkeit iſt, mit allen dieſen Vollkommenheiten, im höchſten Grade ausgeziert. Was die erſte betrift, **die Langmuth**, ſo wird ſie auch die Geduld des Richters genennt, wenn man ſagt, er trage Geduld mit einem Sünder. Und ſie beſteht in der Gerechtigkeit, in ſo ferne ſie die Strafen nur alsdenn ergehen läſt, wenn ſich die beſte Gelegenheit zu ſtrafen ereignet. Z. E. eine Strafe bringet ofte nur alsdenn die gehörige Würkung hervor, wenn ſie zu rechter gelegener Zeit, und an den gehörigen Orten, verhängt und vollzogen wird. Wir ſehen daher aus der Erfahrung, daß manche Eltern ihre Kinder ofte ſtrafen; allein weil ſie es niemals bey der beſten Gelegenheit thun, ſo werden ihre Kinder dadurch ſo wenig gebeſſert, daß dieſelben dadurch nur noch verſtockter gemacht werden. Man macht ſich von der Langmuth manchmal den falſchen Begrif, als wenn ſie allemal die Strafe aufſchieben müßte. Allein die Erfahrung lehrt, daß es manchmal die beſte Zeit zu ſtrafen iſt, wenn die Strafe ohne Verzögerung auf die Sünde folgt, manchmal aber iſt es beſſer, wenn man ſie aufſchiebt. Ein Menſch, welcher im Zorne und in der erſten Hitze deſſelben ſtraft, kan nicht langmüthig ſeyn; weil es ihm alsdenn unmög,

möglich fält, alle Umſtände recht zu überlegen. Da es nun offenbar iſt, daß eine Strafe, welche zu der gelegenſten Zeit, und überhaupt bey der beſten Gelegenheit, dem Sünder zugefügt wird, beſſer iſt, als eine Strafe, welche zu ungelegener Zeit, und in ſchlechten Umſtänden würklich gemacht wird, indem jene nothwendig mehr Nutzen ſchaft als dieſe: ſo iſt es ein Fehler der Strafgerechtigkeit, wenn ſie nicht langmüthig iſt. Gott weis, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, die allerbeſten Gelegenheiten aller ſeiner Strafen, aufs lebendigſte §. 932. er begehrt ſie aufs proportionirteſte §. 921. und er iſt alſo im höchſten Grade langmüthig. Die Gerechtigkeit iſt eine, durch Weisheit gemäßigte, Gütigkeit. Wenn alſo Gott ſtraft, ſo ſtraft er aus Güte, und ſeine Strafen ſind die beſten Mittel, die Sünden und ihre Folgen aufs möglichſte zu hindern. Nun könten ſie nicht die beſten Mittel zu dieſem Zwecke ſeyn, wenn ſie nicht der Zeit, dem Orte und allen übrigen Umſtänden, im höchſten Grade gemäß wären. Wer nicht langmüthig iſt, der überlegt nicht klüglich alle Umſtände und Gelegenheiten der Strafen. Da nun Gott niemals unweiſe handeln kan: ſo iſt auch ſeine Langmuth unendlich. Unterdeſſen muß es allemal ſeiner höchſten Weisheit lediglich anheim geſtelt werden, wie geſchwind oder langſam er ſtrafen will, indem kein menſchlicher Verſtand daſſelbe beurtheilen kan. Mancher Dieb wird gleich bey dem erſten Diebſtale ertapt, und empfängt ſeine Strafe für dieſe beſondere Sünde. Mancher empfängt ſie erſt nach unzähligen Diebſtälen, und mancher wird in dieſem Leben gar nicht unter den Menſchen, ſeiner Dieberey wegen, geſtraft. Wer kan hier, die Wege Gottes, erforſchen? Genung, wir wiſſen überhaupt, daß Gott allemal bey der beſten Gelegenheit ſtraft, und das muß uns zu unſerer Beruhigung genung ſeyn. Es haben manche angenommen: daß Gott die Langſamkeit der Strafen, durch die Gröſſe derſelben, erſetze; oder daß er um ſo viel härter ſtrafe, ie länger er die Strafe aufſchiebt. Allein es kan dieſes, einen abſcheulichen Verſtand, haben. Würde

nicht ein ieder Sünder es mit Recht lieber ſehen, daß er geſchwind mit einer kleinern Strafe durchkomme, als daß er lange warten müſſe, um deſto härter geſtraft zu werden? Allein, ſo viel kan man mit Recht behaupten, daß Gott nach ſeiner Weisheit manche beſondere Strafen aufſchiebe; weil er vorherſieht, daß der Sünder in der Sünde unterdeſſen fortfahren, ſeine Schuld häufen, und alsdenn eine gröſſere Strafe verdienen werde. Und da kan ein Fall möglich ſeyn, in welchem es gütiger iſt, wenn viele Sünden auf einmal proportionirt geſtraft werden. Doch iſt es allemal beſſer, wenn ein Menſch ſich beſcheidet, in die Maaßregeln der göttlichen Strafgerechtigkeit gar nicht einbringen zu wollen, die er bey der Beſtrafung der Sünden in beſondern Fällen beobachtet.

§. 963.

Da die Unpartheylichkeit, das Gegentheil von der Partheylichkeit, iſt: ſo können wir uns von iener am leichteſten einen richtigen Begrif machen, wenn wir dieſe vorher erklären. Nemlich **die Partheylichkeit** beſteht in der Neigung, oder Fertigkeit, aus ſinlichen Bewegungsgründen, die noch dazu falſch ſind, etwas zu entſcheiden, oder ein Endurtheil darüber zu fällen. Wenn die Frage iſt, ob etwas wahr oder falſch, gut oder böſe, recht oder unrecht ſey, kurz, ſo ofte wir urtheilen ſollen, welches unter zwey einander widerſprechenden Urtheilen wahr ſey: ſo ſollen wir dieſe Frage entſcheiden. Wenn wir uns nun entſchlieſſen, unſere Entſcheidung zu geben, und zwar durch ſolche Bewegungsgründe, welche nicht die richtigen Entſcheidungsgründe ſind, und noch dazu aus unſern ſinlichen Leidenſchaften, Neigungen u. ſ. w. hergenommen ſind: ſo urtheilen wir partheyiſch, oder nach Partheylichkeit. Z. E. wenn ein Kunſtrichter ein Buch lobt, weil ſein vornehmer Gönner daſſelbe geſchrieben hat, ſo lobt er daſſelbe partheyiſch: denn ein Buch iſt deswegen nicht gut, weil es ein vornehmer Mann geſchrieben, und der Kunſtrichter wird ohne Zweifel durch Schmeicheley zu einem ſolchen Urtheile verleitet.

leitet. Eben ſo iſt es eine Partheylichkeit, wenn ein Richter einer Parthey Recht gibt, weil er mit ihr verwand iſt, weil ſie mächtig iſt, weil er Geſchenke von ihr bekommen hat u. ſ. w. Das iſt keine Partheylichkeit zu nennen, wenn man überhaupt etwas nach falſchen Gründen entſcheidet, z. E. wenn ein Richter einem Geſetze einen irrigen Verſtand zuſchreibt, und vermöge deſſelben einen Rechtshandel unrichtig entſcheidet. Ja, ein partheyiſches Urtheil iſt nicht allemal falſch; weil ein Schluß, welcher falſche Vorderſätze hat, einen wahren Schlußſatz haben kan. Ein Buch, welches partheyiſch gelobt wird, kan in der That gut ſeyn. **Die Unpartheylichkeit** beſteht alſo in der Abneigung, eine Sache nach falſchen ſinlichen Bewegungsgründen zu entſcheiden. Ein Richter iſt unpartheyiſch, wenn er die Rechtshändel nach ſolchen Gründen entſcheidet, welche überhaupt die rechten Entſcheidungsgründe ſind, z. E. nach den Geſetzen; und wenn er dabey weder ſeinen ſinlichen Leidenſchaften, noch andern ſinlichen Neigungen Gehör gibt, und ſolte er auch gleich irren. Ein unpartheyiſches Urtheil kan ebenfals falſch ſeyn. Eben ſo urtheilt ein Kunſtrichter unpartheyiſch von einem gelehrten Buche, wenn er es nach den Regeln der Vernunftlehre beurtheilt, denn das ſind die rechten Beurtheilungsgründe ſolcher Schriften. Nun ſind in Gott eben ſo wenig ſinliche Bewegungsgründe, als falſche Vorſtellungen möglich §. 893. 899. Folglich iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß er partheyiſch ſeyn könte. Und da ſein allerheiligſter Wille, alle Unvollkommenheiten, unendlich verabſcheuet §. 944. ſo verabſcheuet er unendlich, alle Entſcheidungen nach falſchen ſinlichen Bewegungsgründen, und er iſt alſo im höchſten Grade unpartheyiſch. Folglich beweiſt er auch allemal, in der Verwaltung ſeiner allerhöchſten Gerechtigkeit, die allervollkommenſte Unpartheylichkeit. Er theilt, alle ſeine Belohnungen und Strafen, nach dem wahren Verdienſte der Perſonen aus, ſie mögen jung oder alt, vornehm oder gering, Chriſten oder Heyden ſeyn u. ſ. w. Und das druckt die heilige

Schrift ſo aus: bey Gott iſt kein Anſehen der Perſon, ſondern unter allerley Volk, wer ihn fürchtet und Recht thut, der iſt ihm angenehm. Ein menſchlicher Richter mag noch ſo unpartheyiſch ſeyn, er iſt nur gar zu ofte, den Schwachheiten der menſchlichen Natur, auf ſeinem Richterſtule unterworfen. Er fürchtet ſich, dem vornehmen, mächtigen und ihm ſonſt angenehmen Verbrecher, unrecht zu ſprechen. Und der Arme, Unangeſehene, Geringe muß es ſich gefallen laſſen, daß er ſein Recht verliehrt. Kein Menſch hat dieſes bey Gott zu befürchten, indem er gewiß ſeyn kan, daß kein Umſtand den Richterſpruch Gottes über ihn beſtimt, welcher ſeiner Natur nach gar keinen Einfluß, in die Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit ſeines Verhaltens, haben kan.

§. 964.

Das Wort Billigkeit hat, in den practiſchen Wiſſenſchaften, verſchiedene Bedeutungen bekommen. Man ſagt z. E. daß derjenige Menſch billig mit iemanden verfahre, welcher ein Verhalten unterläſt, welches er zwar nach den Regeln des ſtrengſten Rechts vornehmen könte, welches aber den innerlichen Pflichten der Menſchenliebe und Großmuth zuwider iſt. Allein wir reden hier von der Billigkeit eines Richters, und welche ſich in der Verwaltung der Gerechtigkeit geſchäftig erweiſt; und da verſteht man durch **die Billigkeit** eine unpartheyiſche Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit, in ſo ferne ſie unpartheyiſch iſt. Wenn iemand den Lohn, welchen er austheilt, nach der Würdigkeit der Verdienſte einrichtet, und nicht nach dem Anſehen der Perſon; folglich wenn ſeine Belohnungen nach den Regeln einer ſehenden, vernünftigen und vollkommenen Gütigkeit beſtimt und ausgetheilt werden: ſo ſind ſie ein billiger Lohn. Eben ſo iſt eine Strafe billig, wenn ſie der Sünder wohl verdient hat, und wenn ſie ohne Anſehn der Perſon, um des Werths der Sünde willen, folglich nach den Regeln der Gütigkeit, ſelbſt gegen den Sünder, ertheilt wird. Alsdenn ſagt man: man erkenne, daß der

Rich-

Richter recht und billig handele, wenn man gewahr wird, daß er, nach den ächten und wahren Beſtimmungsgründen der Gerechtigkeit, belohnt und ſtraft. Nun iſt Gott nicht nur im allerhöchſten Grade gerecht §. 952. ſondern auch unpartheyiſch §. 963. Folglich iſt er auch, im allerhöchſten und vollkommenſten Grade, billig. Es kan freylich uns Menſchen ofte ſcheinen, daß Gott zu hart oder zu gelinde ſtrafe, daß er zu viel oder zu wenig belohne, weil uns der göttliche Wille unerforſchlich iſt §. 938. In ſolchen Fällen kan man freylich, die Billigkeit der göttlichen Strafen und Belohnungen, nicht einſehen. So bald uns aber manchmal, bey dem Ausgange einer Begebenheit, die Augen aufgehen, und ſo bald wir die Unpartheylichkeit Gottes in ſolchen Fällen gewahr werden: ſo bald ſehen wir auch, wie billig das Verhalten Gottes ſey. Und es iſt zu hoffen, daß wir erſt in der Ewigkeit, die Billigkeit der Verwaltung der Gerechtigkeit Gottes in dieſem Leben, recht erkennen werden.

Die Wahrhaftigkeit Gottes.

§. 965.

Man ſagt: Gott könne nicht betrügen, und er könne auch nicht betrogen werden. Das letzte iſt, vermöge ſeiner Untrüglichkeit, nothwendig; indem es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß irgends auf eine Art ein Irrthum, in ſeinem Verſtande, würklich gemacht werden könne §. 899. Wenn man aber ſagt, Gott könne nicht betrügen: ſo komt hier alles, auf den wahren Brgrif der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, an. Gemeiniglich macht man ſich, von der Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit, einen ſo unbeſtimten Begrif, daß vermöge deſſelben dieſe Wörter, bald eine Tugend, bald ein Laſter, bedeuten. Denn wenn man ſagt, daß ſie Fertigkeiten ſind, alsdenn, wenn man durch Zeichen in iemanden eine Erkentniß hervorbringt, die Wahrheit an den Tag zu legen: ſo müßte folgen, daß es allemal ein Mangel der Aufrichtigkeit ſey, wenn man iemanden die

Wahrheit nicht ſagt, oder ihn wol gar in einen Irrthum ſtürzt. Folglich müßte es der Aufrichtigkeit gemäs ſeyn, alles auszuplaudern, was man weis, und wenn auch noch ſo viel Unheil daraus entſtehen ſolte. Eine elende Aufrichtigkeit! Ein ieder vernünftiger Menſch wird wünſchen, daß ſeine Freunde niemals, auf eine ſo dumme und liebloſe Art, aufrichtig mit ihm umgehen mögen. Es beſteht demnach, die wahre **Aufrichtigkeit**, in einer Neigung oder Fertigkeit, alsdenn, wenn durch Zeichen eine Erkentniß in dem andern hervor gebracht werden ſoll, auf eine gütige Art dabey zu verfahren. Der Aufrichtige iſt gegen den andern gütig, und will ſein Beſtes befördern. Wenn er ihm nun ſeine Meinung, und ſeinen Willen, durch äuſſerliche Zeichen entdecken will, oder wenn er überhaupt in ihm eine Erkentniß, vermittelſt gewiſſer Zeichen, hervorbringen will: ſo thut ers, in ſo weit es das Beſte des andern erfodert. Sieht er, daß es das wahre Beſte des andern erfodere, daß er die Wahrheit erkenne: ſo entdeckt er ihm die Wahrheit. Sieht er aber, daß es das wahre Beſte des andern erfodere, daß er in Unwiſſenheit und Irrthümer, als in kleinere Uebel, geſtürzt, und in denſelben erhalten werden müſſe, um gröſſere Unvollkommenheiten zu verhüten: ſo iſt es der ächten Aufrichtigkeit gemäß, dieſe Unwiſſenheit und Irrthümer in dem andern zu veranlaſſen und zu dulden. Folglich handelt derjenige nicht gleich betrüglich, welcher dem andern einen Irrthum beybringt, oder ihn in demſelben unterhält. Sondern derjenige iſt falſch und betrüglich, welcher, zum Nachtheil des Beſten des andern, dieſes thut. Die wahre Aufrichtigkeit iſt allemal, mit wahrer Weisheit, verbunden, welche, die vollkommenſten Mittel des Beſten des andern, genau überlegt und gebraucht.

§. 966.

Die ganze Welt, und alles, was in derſelben würklich iſt und geſchieht, iſt eine Würkung des freyen Willens Gottes, und ſeines nachfolgenden und beſchlieſſenden Willens §. 939. 941. 937. folglich auch eine Würkung ſeiner

voll-

vollkommenſten Erkentniß, Weisheit, Heiligkeit, Gütigkeit und Gerechtigkeit §. 943-964. 932. Nun iſt, eine iedwede Würkung, ein Zeichen ihrer würklichen Urſachen §. 274. Es hat demnach Gott, ſeine Erkentniß und allervollkommenſte Willensmeinung, durch alles, was in der Welt würklich iſt, bezeichnet. Und da er vernünftige Creaturen in dieſe Welt geſezt hat, welche aus dieſen Zeichen ihre Bedeutungen erkennen; und da ſo wol dieſe Zeichen, als auch ihre Erkentniß und Auslegung, welche in den vernünftigen Creaturen würklich iſt, eine Würkung des freyen Willens Gottes iſt: ſo würkt er in dieſen Creaturen durch Zeichen die Erkentniß von ſich ſelbſt, von ſeiner Erkentniß und Willensmeinung; oder er bezeichnet, dieſe Stücke, den vernünftigen Creaturen. Ueberdis iſt unter den Theilen der Welt ein allgemeiner bezeichnender Zuſammenhang, und die vernünftigen Creaturen erlangen alle ihre Erkentniß, von allen Dingen auſſer Gott, vermittelſt dieſes Zuſammenhanges §. 318. und alles dieſes iſt eine Würkung Gottes. Man kan alſo mit Recht ſagen, daß Gott, als die erſte Urſach, durch Zeichen, in allen vernünftigen Creaturen, alle ihre Erkentniß von ihm ſelbſt und allen andern Dingen, hervorbringe. Nun verhält ſich Gott, in allen möglichen Fällen, gegen alle Creaturen aufs gütigſte und weiſeſte §. 948. 913. folglich auch in denen Fällen, in denen er durch Zeichen, in den vernünftigen Creaturen, eine Erkentniß hervorbringt, und er iſt alſo im höchſten Grade aufrichtig §. 966. 817. Dieſer höchſte Grad der Aufrichtigkeit Gottes begreift, folgende Stücke, in ſich. 1) Gott beweiſt ſich, gegen alle denkende und vernünftige Creaturen, aufrichtig; indem alle Erkentniß in der Welt, eine Würkung ſeiner Aufrichtigkeit, iſt. 2) Er bezeichnet ſo viel von ſich ſelbſt, von ſeiner Willensmeinung, und von andern Dingen, und zwar in allen Fällen, als es der höchſten Weisheit und Güte gemäß iſt; das iſt, ſo viel, als es das Beſte einer ieden einzeln denkenden Creatur, und das allgemeine Beſte der ganzen Welt, erfodert, nicht mehr und

nicht weniger. 3) Er bedient ſich dazu iederzeit der allerbeſten Zeichen §. 916. Es iſt demnach der Aufrichtigkeit Gottes nicht zuwider, wenn er die vernünftigen Creaturen in einer Unwiſſenheit und in einem Irrthume läſt, oder in denſelben ſinken läſt; weil ofte dadurch, als durch kleinere Uebel, ein gröſſeres Uebel vermieden, nnd alſo eine gröſſere Vollkommenheit erlangt wird. Carteſius ſchlieſt alſo nicht gründlich, wenn er annimt: dieſer oder jener Begrif wird von Gott hervorgebracht, alſo muß er wahr ſeyn. Denn er kan, aus einer weiſen und gütigen Zulaſſung Gottes, auch falſch ſeyn.

§. 967.

Die Aufrichtigkeit äuſſert ſich, bey der Bezeichnung der Willensmeinung und der Meinungen desjenigen überhaupt, der aufrichtig ſich gegen iemanden beträgt. Nun gibt es eine doppelte Art der Zeichen, durch welche man iemanden etwas entdecken und bezeichnen kan: einmal Worte und Reden, ſie mögen nun ausgeſprochen oder geſchrieben werden, und zum andern, andere Zeichen. Es kan ſich demnach, die Aufrichtigkeit, auf eine doppelte Art äuſſern. Einmal bey dem Gebrauche ſolcher Zeichen, die keine Worte und Reden ſind, und von dieſer Art der Aufrichtigkeit können wir aus der bloſſen Vernunft überzeugt werden, daß Gott dieſelbe im höchſten Grade beſitze §. 966. Und zum andern diejenige Aufrichtigkeit, welche ſich alsdenn äuſſert, wenn iemanden durch eine Rede etwas entdeckt und bezeichnet wird, und da heiſt ſie die **Wahrhaftigkeit**. Wenn alſo der Wahrhafte kein Plauderer und Wäſcher ſeyn ſoll: ſo muß er nicht alles ſagen, was er weis, und was er ſelbſt für wahr hält; ſondern er muß, nach den Regeln der wahren Weisheit und Gütigkeit, verfahren, und durch ſeine Worte und Reden eine ſolche Erkentniß in dem andern hervorbringen, die ſeiner höchſten Vollkommenheit, und dem wahren Beſten deſſelben, gemäß ſind. Wenn man nun fragt: ob Gott auch dieſe Vollkommenheit beſitze, und ob er ein wahrhafter Gott ſey? ſo komt alles auf die

Frage

Frage an: ob Gott geredet habe, oder ob er durch eine Rede den Menſchen etwas entdeckt habe? Gott kan nicht anders reden, als durch ein Wunderwerk: indem er entweder durch ſeine Allmacht in der Luft die Töne der Worte würkt, welche einige Menſchen alsdenn hören können; oder indem er die Vorſtellungen der Worte in den Seelen einiger Menſchen unmittelbar und übernatürlich würkt, welche dieſelben hernach ausſprechen und aufſchreiben, damit ſie von andern gehört oder geleſen werden. Nun kan man zwar durch die Vernunft, aus blos philoſophiſchen Wahrheiten überzeugt werden, daß das Reden Gottes, wie alle Wunderwerke überhaupt, an ſich betrachtet möglich ſey, und durch die Allmacht Gottes gewürkt werden könne §. 864. Allein die bloſſe Vernunft kan uns nicht überzeugen, daß dieſes Wunderwerk würklich geſchehen, und daß Gott würklich geredet habe. Folglich können wir auch, in der natürlichen Gottesgelahrheit, nicht überzeugend beweiſen, daß Gott in der That die Wahrhaftigkeit beſitze. So viel iſt unumſtöslich gewiß, wenn es der höchſten Weisheit und Güte Gottes gemäß iſt, daß Gott durch eine Rede den Menſchen, oder andern vernünftigen Creaturen, etwas bezeichne und entdecke: ſo ſind ſeine Reden in höchſten und vollkommenſten Grade wahrhaftig, und Gott beſitzt alsdenn auch die Wahrhaftigkeit im allervollkommenſten Grade. Wenn alſo die Gottesgelehrten erwieſen haben, daß die heilige Schrift Gottes Wort ſey: ſo iſt unleugbar, daß man ſich völlig auf daſſelbe verlaſſen könne. Und es iſt aus dem 965 Abſatze klar, daß diejenigen Gottesgelehrten, welche gemäßigt urtheilen, Recht haben, wenn ſie behaupten, daß es dem göttlichen Anſehen der heiligen Schrift, und der Wahrhaftigkeit Gottes nicht widerſpreche, wenn auch in der heiligen Schrift einige unerhebliche Irrthümer enthalten ſeyn ſolten, als z. E. manche hiſtoriſche und chronologiſche Fehler. Unterdeſſen muß, die völlige Entſcheidung dieſer Sache, den Gottesgelehrten anheim geſtelt bleiben.

Die Glückſeligkeit Gottes.

§. 968.

Da die Glückſeligkeit in dem Inbegriffe aller derjenigen Vollkommenheiten beſteht, die zuſammengenommen die Vollkommenheit eines Geiſtes ausmachen §. 708. ſo wird zu derſelben theils der Beſitz aller dieſer Vollkommenheiten erfodert, theils aber auch der Genuß derſelben, oder das Bewuſtſeyn derſelben, und das Vergnügen über dieſelben. Wenn ein vernünftiges Weſen zwar Vollkommenheiten beſäſſe, allein es wäre ſich derſelben nicht bewuſt, und es genöſſe über dieſelben kein Vergnügen: ſo wäre ſeine Vollkommenheit, mit der Vollkommenheit eines Baumes, von einerley Art. Könte man ſie wol, eine Glückſeligkeit, nennen? Und wäre ſie wol eine Vollkommenheit, welche ſich für ein vernünftig denkendes Weſen ſchickt? Beyde Stücke der Glückſeligkeit beſitzt Gott. Denn was, erſtlich, den würklichen Beſitz der Vollkommenheit betrift, ſo hat Gott alle mögliche wahre Vollkommenheiten §. 816. und inſonderheit alle mögliche wahre Vollkommenheiten, deren ein vernünftig freyes Weſen fähig iſt: denn er iſt der allervollkommenſte Geiſt §. 891. Folglich kan man, die geſamte Vollkommenheit Gottes, in drey Claſſen abtheilen. 1) Diejenigen welche ſchlechterdings in allen Abſichten nothwendig ſind, und die machen zuſammengenommen, die allerhöchſte metaphyſiſche Vollkommenheit Gottes, aus §. 99. 2) Diejenigen Vollkommenheiten Gottes, die nicht moraliſch ſind, indem ſie nicht auf eine nähere Art von der Freyheit des göttlichen Willens abhangen; und dieſe zuſammengenommen können, die höchſte phyſiſche Vollkommenheit Gottes, genent werden. Es iſt wahr, alle Vollkommenheiten Gottes haben auch ihren erſten Grund in der göttlichen Freyheit §. 855. Allein daraus folgt nicht, daß ſie alle moraliſch ſind, weil zu einer moraliſchen Vollkommenheit erfordert wird, daß ſie einen nähern hinreichenden Grund in der Freyheit des Willens habe §. 713. 3) Diejenigen Vollkommen-

menheiten Gottes, die moraliſch ſind, welche zuſammengenommen ſeine allerhöchſte moraliſche Heiligkeit ausmachen §. 944. Zum andern genieſt Gott, über ſeine geſamte Vollkommenheit, das allerhöchſte und vollkommenſte Vergnügen §. 930. Da nun die moraliſche Vollkommenheit, ſamt dem vernünftigen Vergnügen über dieſelbe, die Seligkeit iſt §. 767. ſo beſitzt Gott eine Seligkeit, oder er iſt ſelig. Und da er auſſerdem auch die übrigen Vollkommenheiten eines Geiſtes beſitzt, ſamt dem Vergnügen über dieſelben: ſo iſt er in dem Beſitze der Glückſeligkeit, oder er iſt ein glückſeliges Weſen §. 768.

§. 969.

Die Glückſeligkeit, und die Seligkeit Gottes, iſt ſchlechterdings die allergröſte und allervollkommenſte §. 968. 817. dergeſtalt, daß er mit Recht der allerſeligſte und allerglückſeligſte Geiſt kan genent werden; und daß eine jede Seligkeit und Glückſeligkeit eine Chimäre iſt, welche als noch gröſſer angenommen wird, als die Seligkeit und Glückſeligkeit Gottes. Dieſer allerhöchſte Grad der göttlichen Glückſeligkeit begreift Folgendes in ſich §. 770. 1) Gott beſitzt alle mögliche metaphyſiſche, phyſiſche und moraliſche, Vollkommenheiten ohne Ausnahme, und zwar eine jedwede in dem allerhöchſten Grade §. 968. 816. 817. Folglich iſt keine gröſſere Glückſeligkeit möglich, als die göttliche; weil ſie in dem würklichen Beſitze aller möglichen Vollkommenheiten im höchſten Grade, ſonderlich der allergröſten Vollkommenheiten des Verſtandes und des Willens, beſteht. Und kan eine Glückſeligkeit gröſſer ſeyn, als diejenige, welche in dem Beſitze der allermeiſten und allergröſten Vollkommenheiten beſteht? Die menſchliche Glückſeligkeit mag noch ſo groß ſeyn, es bleibt allemal für einen Menſchen noch viel zu verlangen übrig. Eine Creatur fühlt, in dem allerhöchſten Beſitze ihrer Güter und Vollkommenheiten, noch allemal viele leere Plätze, oder unausgefülte Leeren, welche ein Verlangen nach mehrern Gütern verurſachen. Daher kan man ſich, von der Glückſeligkeit einer vernünftigen Creatur,

tur, keinen andern Begrif machen, als daß ſie, unter andern, in einem beſtändigen Wachsthume in der Vollkommenheit beſtehe. Gottes Glückſeligkeit kan niemals wachſen, und der Genuß ſeiner Vollkommenheiten wird niemals, durch eine ſchmachtende Sehnſucht nach mehrern Vollkommenheiten, geſtöhrt. 2) Gott iſt, vermöge ſeiner Heiligkeit §. 838. 944. von allen Unvollkommenheiten, von allem moraliſchen Uebel, und von aller Unglückſeligkeit in einem ſo hohen Grade frey, daß nicht einmal die geringſte Unvollkommenheit in ihm möglich iſt. Die gröſte Glückſeligkeit einer vernünftigen Creatur iſt allemal, ſo zu reden, verunreiniget, und verſalzen; indem ſie jederzeit mit Unvollkommenheiten untermengt iſt. Ein endlicher Geiſt mag noch ſo glückſelig ſeyn, er muß doch immer auf ſeiner Hut ſtehen, damit er nicht einen Theil ſeiner Glückſeligkeit verliere, und in die entgegengeſetzte Unglückſeligkeit ſtürze. Gott iſt vollkommen, in dem Beſitze ſeiner allerhöchſten Vollkommenheit, ſicher, daß ihn nicht einmal der Gedanke beunruhigen kan, als ſey es möglich einen Theil derſelben zu verlieren. 3) Gott genieſt ſeine unendliche Vollkommenheit in dem allerhöchſten Grade, und auf die allervollkommenſte Art; indem er das allervernünftigſte, reinſte und vollkommenſte Vergnügen über dieſelbe genieſt §. 930. Ein endlicher Geiſt mag noch ſo vollkommen ſeyn, er iſt ſich doch niemals ſeiner Vollkommenheit im höchſten Grade bewuſt; und ſein Vergnügen über ſich ſelbſt iſt allemal, mit manchem Mißvergnügen, über ſich ſelbſt untermengt. Folglich wird, die Glückſeligkeit Gottes, niemals durch einen beunruhigenden Gedanken, durch eine Betrübniß über ſich ſelbſt, oder durch eine Unzufriedenheit mit ſich ſelbſt, geſtört und unterbrochen. 4) Gott iſt ewig und unveränderlich glückſelig, indem nicht nur, der Beſitz ſeiner unendlichen Vollkommenheit, ſondern auch das unendliche Vergnügen über denſelben, weder abnehmen noch zunehmen, noch auf irgends eine andere Art verändert werden kan. Die Glückſeligkeit eines endlichen Geiſtes kan bald vermehrt bald vermindert

wer-

werden, und er kan niemals ſchlechtweg glückſelig genent werden, als wenn ſeine Glückſeligkeit wächſt und zunimt. 5) Gott iſt beſtändig in einem unendlichen Grade glückſelig, indem er, in einem iedweden Puncte ſeiner ewigen Dauer, ſeine ganz unendliche Glückſeligkeit auf einmal würklich beſitzt §. 856. Der glückſeligſte endliche Geiſt beſitzt niemals ſeine ganze Glückſeligkeit auf einmal, ſondern ſeine Vollkommenheiten ſo wol, als auch ſein Vergnügen darüber, ſind nur nach und nach in ihm würklich. 6) Gott beſitzt, ſeine höchſte und unendliche Glückſeligkeit, auf eine ſelbſtſtändige Art; indem kein Theil ſeiner Glückſeligkeit, von irgends einer Urſach auſſer ihm, herrührt. In der Gottheit ſelbſt iſt die ewige Quelle der unendlichen Glückſeligkeit, welche nie verſiegen oder verdrocknen kan §. 880. 881. Er hat, keinen Theil ſeiner Glückſeligkeit, einem Wohlthäter zu verdanken, und er darf ſie von auſſen her nicht erwarten. Ein endlicher Geiſt iſt in ſeiner Glückſeligkeit wie ein Baum, der an den Waſſerbächen gepflanzt iſt. Hundertauſend Urſachen auſſer ihn müſſen zuſammenflieſſen, um ihn glückſelig zu machen, und ſeine Glückſeligkeit zu unterſtützen und zu erhalten. Tauſend Unglücksfälle können ſich auſſer ihm zutragen, die einen ſchädlichen Einfluß in ihn haben. Auſſer Gott mag es noch ſo betrübt hergehen, er hat in dieſer Abſicht für ſeine Glückſeligkeit gar nichts zu beſorgen. Die Glückſeligkeit Gottes iſt ein Gebäude, welches durch ſeine eigene Gröſſe veſt und unbeweglich ſteht. Man kan daher auch nicht mit Recht ſagen, daß Gott glücklich ſey; weil das Glück einer Perſon in einer ſolchen Vollkommenheit derſelben beſteht, welche in Urſachen auſſer ihr gegründet iſt §. 961.

§. 970.

Aus der allerhöchſten Glückſeligkeit Gottes folgt zugleich, daß er das allerhöchſte Weſen ſey. **Ein höheres Ding** oder Weſen, oder ein Ding aus einer höhern Sphäre, iſt ein iedes Ding, in ſo ferne es vollkommener iſt, als ein anders. Man könte zwar auch hieher rechnen, daß ein

Ding

Ding höher genent wird als ein anders, wenn es der Oberherr deſſelben iſt; allein von der Oberherrſchaft Gottes wird, bey einer andern Gelegenheit, füglicher gehandelt werden. Hier ſehen wir nur auf den vorzüglichen und höhern Grad der Vollkommenheit eines Dinges, wenn man ſich daſſelbe als ein Ding vorſtellen will, welches über andere erhöhet oder erhaben iſt. Da nun Gott das allervollkommenſte Ding, und der allervollkommenſte Geiſt iſt §. 815. 891. und zwar dergeſtalt, daß kein Ding möglich iſt, welches eben ſo vollkommen, geſchweige denn noch vollkommener ſeyn könte, als Gott §. 878. ſo iſt er ſchlechterdings, und auf die vollkommenſte Art, das höchſte Weſen, und der allerhöchſte Geiſt. Seine Vollkommenheit iſt ſo unendlich weit, über alle Vollkommenheit aller andern möglichen Dinge, erhaben, daß man gar keine Proportion, zwiſchen dieſen beyden Vollkommenheiten, als möglich gedenken kan. Folglich iſt auch Gott über alle mögliche Welten, über die allergröſte und vollkommenſte Welt, unendlich weit erhaben. Und wenn man, die ganze Vollkommenheit aller endlichen Dinge, millionenmal zu ſich ſelbſt hinzugethan hat: ſo hat man die Vollkommenheit Gottes noch lange nicht erreicht. Gott heiſt alſo mit Recht, mit einem unendlichen Vorzuge, der Hohe und Erhabene. Er ſitzt auf einem Throne erhöhet, der über alles hervorragt, und es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß ein endlicher Geiſt, ſo zu reden, ſich ihm zur Seite ſetzen könte.

Der

Der andere Theil.

Die Handlungen Gottes in die Welt.

Der erſte Abſchnitt.

Die Schöpfung der Welt.

§. 971.

Bisher haben wir uns Mühe gegeben, uns einen recht vollkommenen Begrif von Gott, durch die bloſſe geſunde Vernunft, zu machen. Nunmehr wollen wir die Thaten Gottes, oder ſeine Handlungen, betrachten, durch welche er auſſer ſich etwas thut, würkt oder verrichtet. Nemlich das vornehmſte, was der Begrif von Gott in ſich enthält, beſteht darin, daß er die allervollkommenſte würkliche Subſtanz iſt §. 814. Da nun eine iedwede würkliche Subſtanz, durch Handlungen, ſich würkſam, thätig und geſchäftig erweiſt §. 169. ſo kan es nicht anders ſeyn, Gott muß handeln. Und, durch die Unterſuchung der mannigfaltigen Handlungen Gottes, lernen wir ihn noch genauer kennen; weil ſich nicht nur ſeine Allmacht, ſondern auch alle ſeine moraliſche Vollkommenheiten in ſeinen Handlungen hervorthun, und würkſam erweiſen. Die Handlungen Gottes ſind von zweyfacher Art §. 863. 864. Zu der erſten gehören diejenigen, durch welche Gott in ſich ſelbſt, ſeine eigenen Accidenzien, würkt, z. E. ſeine Allwiſſenheit, ſeine Rathſchlüſſe u. ſ. w. Und von dieſer Art der göttlichen Handlungen iſt, in dem Vorhergehenden, ſchon hinlänglich gehandelt worden; ſo daß wir aus der bloſſen Vernunft von keinen andern hieher gehörigen Handlungen Gottes etwas wiſſen, als von denen wir in dem Vorhergehenden gehandelt haben. Zu der andern Art gehören diejenigen Handlungen Gottes, wodurch er in andere Dinge auſſer ſich würkt. Da nun auſſer Gott nichts anders

würklich iſt, als dieſe Welt, und alles, was zu derſelben gehört: ſo kan Gott, wenn er auſſer ſich würkt, keine andere Handlungen thun, als durch welche er in dieſe Welt würkt. Und die ſind von doppelter Art. Einmal diejenigen, die zu der Schöpfung der Welt gehören; und zum andern diejenigen, welche zu der göttlichen Vorſehung über dieſe Welt gehören. Wenn wir beyde Arten der göttlichen Handlungen werden erwogen haben: ſo werden wir erkennen, in was für einem hohen Grade wir, die Welt und alles, was in derſelben iſt, von Gott abhangen.

Die Beſchaffenheit der Schöpfung.

§. 972.

Die Schöpfung iſt eine Handlung, wodurch eine würkende Urſach etwas auſſer ſich aus Nichts würkt; oder man ſagt, daß etwas erſchaffen werde, wenn es von einer würkenden Urſach auſſer ſich aus Nichts gewürkt wird. Man ſagt niemals im eigentlichen Verſtande, daß eine Subſtanz, wenn ſie in ſich ſelbſt etwas würkt, daſſelbe in ſich erſchaffe, ob man gleich dieſes in einem uneigentlichen Verſtande ſagen kan. Sondern da es vor ſich klar iſt, daß kein Ding ſich ſelbſt erſchaffen könne, weil es ſonſt müßte würklich handeln, ehe es würklich wäre: ſo iſt offenbar, daß eine Subſtanz oder würkende Urſach, wenn ſie etwas ſchaft, daſſelbe auſſer ſich würkt, und zwar aus Nichts. Denn wenn iemand etwas würkt aus Materialien, die vorher ſchon würklich geweſen ſind, z. E. wenn er ein Gebäude aufführt: ſo nent niemand dieſes eine Schöpfung. Von der erſchaffenen Sache muß, gar keiner ihrer Theile, vorher würklich geweſen ſeyn §. 175. Nun fragt ſichs, ob die Schöpfung allemal, den Anfang und das Entſtehen der erſchaffenen Sache, in ſich ſchlieſſe. Es behaupten dieſes einige Gelehrte, und ſie erklären daher die Schöpfung, durch die Hervorbringung der erſchaffenen Sache aus Nichts. Und iederman gibt zu, daß eine Sache, welche hervorgebracht wird, einen Anfang nehme, und entſtehe. Allein wenn man die

Schöpfung ſo erklärt, ſo iſt man ſchon aus Partheylichkeit der Meinung geneigt, daß dieſe Welt nicht von Ewigkeit her geweſen ſey. Damit wir nun in dem Folgenden unpartheyiſch und gründlich, die Frage zu unterſuchen im Stande ſeyn mögen: ob dieſe Welt einen Anfang gehabt habe oder nicht? ſo wollen wir die Schöpfung ganz unpartheyiſch erklären, und ſagen, daß ſie eine Handlung ſey, wodurch etwas aus Nichts gewürkt wird. Nun iſt unleugbar, daß Gott z. E. ſeine Allwiſſenheit, von Ewigkeit her, ohne Anfang gewürkt habe. Folglich läſt es dieſe Erklärung der Schöpfung unausgemacht, ob die erſchaffene Sache deswegen, weil ſie erſchaffen worden, einen Anfang genommen habe, oder nicht? Und ſo muß, eine unpartheyiſche Erklärung der Schöpfung, beſchaffen ſeyn. **Ein Schöpfer** einer Sache iſt die würkende Urſach derſelben, welche ſie aus Nichts würkt, oder würklich macht.

§. 973.

Nach dieſer Erklärung der Schöpfung kan, aus der Vernunft, unwiderſprechlich erwieſen werden, daß Gott der Schöpfer dieſer Welt ſey, oder daß Gott die Welt erſchaffen habe. Denn dieſe Welt kan nicht anders würklich ſeyn, als eine Würkung Gottes, welche auſſer ihm vorhanden iſt §. 821. Nun iſt ſie würklich vorhanden, alſo iſt ſie eine Würkung Gottes, welche auſſer ihm vorhanden iſt. Eine iedwede Würkung hat, den hinreichenden Grund ihrer Würklichkeit, in einer Handlung ihrer würkenden Urſach §. 244. Folglich hat Gott eine Handlung vorgenommen, wodurch er die Welt auſſer ſich gewürkt hat. Nun hat er dieſe Handlung entweder von Ewigkeit her vorgenommen, ſo daß die Welt keinen Anfang gehabt, ſondern daß ſie als eine beſtändige Würkung Gottes auſſer und neben ihm würklich geweſen; oder nicht, ſondern dergeſtalt, daß die Welt einen Anfang genommen hat. Iſt das erſte, ſo iſt es unmöglich, daß ein Theil der Welt vor derſelben würklich geweſen ſeyn ſolte, und wenn alſo Gott die Welt von Ewigkeit her gewürkt hat, ſo hat er ſie aus Nichts gewürkt. Iſt

das andere, ſo iſt die Welt entſtanden. Nun kan ſie nicht anders entſtehen, als aus Nichts §. 302. Folglich mag man annehmen, was man will, ſo iſt unleugbar, daß die Würklichkeit der Welt dergeſtalt in einer Handlung Gottes gegründet ſey, durch welche die Welt auſſer Gott, als eine Würkung ſeiner allmächtigen Kraft §. 864. aus Nichts gewürkt worden. Eine ſolche Handlung iſt eine Schöpfung §. 972. Folglich iſt Gott der Schöpfer der Welt, und die Welt iſt von Gott erſchaffen worden. Es erhellet zugleich aus dieſem Beweiſe, daß die Welt ihrer Zufälligkeit wegen nicht anders würklich ſeyn kan, als durch die Schöpfung, welche Gott verrichtet hat, ſie mag nun von Ewigkeit her geweſen ſeyn, oder ſie mag einen Anfang gehabt haben.

§. 974.

Und hier entſteht die wichtige Frage: ob die Welt würklich von Ewigkeit her geweſen, oder ob ſie einen Anfang genommen habe? Wenn man dieſelbe gründlich entſcheiden will, ſo muß man zum voraus zweyerley bemerken. Einmal muß man ſehr wohl unterſcheiden, ob man dieſe Frage einem Weltweiſen, oder einem Chriſten, zur Beantwortung vorlegt? Ein Chriſt muß ſie, aus der heiligen Schrift, beantworten. Die gemeine Meinung geht dahin, daß die heilige Schrift ausdrücklich den Anfang der Welt behaupte, und alſo ſchlechterdings leugne, daß die Welt von Ewigkeit her geweſen. Unterdeſſen gibt es auch einige, welche mit vieler Wahrſcheinlichkeit behaupten, daß alles dasjenige, was die heilige Schrift von dem Anfange der Welt ſagt, nur von der gegenwärtigen Einrichtung des Erdbodens zu verſtehen ſey; und daß alſo, die Lehre von der Ewigkeit der Welt, im Ganzen betrachtet, vollkommen mit der Schöpfungshiſtorie, welche in der heiligen Schrift angetroffen wird, beſtehen könne. Unterdeſſen müſſen wir dieſe Sache den Gottesgelehrten zu entſcheiden überlaſſen, und es iſt hier blos die Frage: ob man, aus dem bloſſen Lichte der Vernunft, wiſſen könne, daß die Welt

entweder von Ewigkeit her geweſen ſey, oder daß ſie einen Anfang gehabt habe? Zum andern iſt es eine Frage, die allerdings bejahet werden muß: ob die Welt von Gott geſchaffen ſey? Denn wenn man die Schöpfung dergeſtalt erklärt, daß es unausgemacht bleibt, ob die erſchaffene Sache einen Anfang haben müſſe oder nicht: ſo kan aus der bloſſen Vernunft unumſtößlich erwieſen werden, daß die Welt von Gott erſchaffen ſey, ja daß ſie nicht anders würklich ſeyn könne, als durch die Schöpfung Gottes §. 972. Wenn alſo auch ein Weltweiſer behauptet, daß die Welt von Ewigkeit her geweſen: ſo beſchuldiget man ihn doch mit Unrecht, daß er die Schöpfung der Welt leugne. Ein ſtumpfer Kopf, welcher, aus Mangel der Scharfſinnigkeit, bey der Schöpfung nicht alles Mannigfaltige gehörig von einander unterſcheiden kan, der läſt ſich nicht bedeuten. Sondern wenn er hört, daß man ſage, die Welt ſey von Ewigkeit her geweſen: ſo ſchreyet er gleich in dem Tone eines Ketzermachers, man leugne die Schöpfung der Welt. Allein ein vernünftiger Weltweiſer muß ſich gar nicht die Mühe geben, ſich mit einem ſolchen verwirten Kopfe, in eine Streitigkeit über dieſe ſchwere Materie, einzulaſſen.

§. 975.

Wenn man nun die eigentliche Frage entſcheiden ſoll: ob die Welt von Ewigkeit her geweſen, oder ob ſie in der Zeit entſtanden, und einen Anfang gehabt habe? ſo müſſen wir die Gründe von beyden Seiten gründlich prüfen, und alsdenn acht haben, was daher für eine Entſcheidung geleitet werden kan. Diejenigen, welche glauben, daß es aus der geſunden Vernunft ſehr leicht erwieſen werden könne, daß die Welt nicht von Ewigkeit her geweſen ſeyn könne, ſondern daß ſie einen Anfang gehabt haben müſſe, die berufen ſich, ſo viel mir bekant iſt, auf folgende Beweisgründe. 1) Die Meinung von der Ewigkeit der Welt ſey atheiſtiſch, weil daraus folgen würde, daß in der Welt ein Fortgang der Urſachen ins Unendliche ſtat finde; und dieſer Fortgang ſey nicht nur eine ungereimte Meinung, ſondern

auch eine Verleugnung der Würklichkeit Gottes. Allein ich habe ſchon §. 314. deutlich gewieſen, daß die Lehre von dem unendlichen Fortgange der Urſachen in der Welt, von der Ewigkeit der Welt, ſehr unterſchieden ſey; und daß derjenige, welcher die letzte behauptet, nicht nothwendig auch die erſte behaupten müſſe. Der Fortgang der Urſachen in der Welt ins Unendliche iſt deswegen nicht ungereimt, weil die Welt ohne Anfang ſeyn müßte; ſondern weil vermöge deſſelben die Welt zufällig, und doch zugleich keine erſte nothwendige Urſach auſſer ſich haben müßte. 2) Die Ewigkeit ſey eine wahrhaftig unendliche und göttliche Vollkommenheit, welche keinem endlichen und zufälligen Dinge, dergleichen die Welt nothwendig ſeyn müſſe, zukommen könne. Und wenn man demnach der Welt die Ewigkeit beylege, ſo müſſe man ihr auch, alle übrige göttliche Vollkommenheiten, zuſchreiben §. 855. und ſie müßte alſo der wahre Gott ſeyn. Allein dieſer Einwurf iſt ſchon völlig widerlegt worden, indem ich §. 859. erwieſen habe, daß es eine Ewigkeit geben kan, welche keine göttliche Vollkommenheit iſt, und welche mit der Endlichkeit und Zufälligkeit eines Dinges gar wohl beſtehen kan. 3) Weil eine Schöpfung eines Dinges, welches keinen Anfang hat, ein ungereimter Begrif iſt: indem alle Schöpfung eine Hervorbringung einer Sache iſt, und folglich den Anfang der erſchaffenen Sache nothwendig in ſich ſchlieſt. Dieſer Einwurf verwandelt, dieſe ganze Streitigkeit, in einen nichtigen und kindiſchen Wortſtreit. Es iſt die Frage: ob die Würklichkeit der Welt in einer freyen Handlung Gottes dergeſtalt gegründet ſey, daß Gott allein die würkende Urſach der Welt ſey, und daß vor der Welt nichts würklich geweſen, aus welchem, als aus Materialien, Gott die Welt würklich gemacht? Dieſe Frage muß man bejahen, die Welt mag nun einen Anfang gehabt haben, oder nicht. Wie wollen wir nun, dieſe Handlung, nennen? Nent man ſie die Schöpfung, ſo iſt unleugbar, daß die Welt erſchaffen worden, und es folgt daraus nicht, daß ſie einen Anfang

gehabt

gehabt habe. Will man dieſe Handlung aber nicht die Schöpfung nennen, weil man eigenſinniger Weiſe annimt, daß die erſchaffene Sache einen Anfang haben müſſe: ſo kan man ohne Bedenken ſagen, es ſey ungewiß, ob die Welt erſchaffen ſey. Denn wenn auch iemand alsdenn behaupten wolte, daß die Welt nicht erſchaffen ſey: ſo gibt er demohnerachtet zu, daß die Welt nicht anders würklich ſeyn könne, als eine freye Würkung Gottes. Und es komt warlich, in dieſer wichtigen Sache, nicht auf das Wort Schöpfung an. 4) Weil die Welt, wenn ſie von Ewigkeit her geweſen wäre, ein unendliches und von Gott unabhängliches Ding ſeyn müßte, welches ungereimt iſt. Freylich, wenn man erweiſen könte, daß eine iedwede Ewigkeit, eine wahre Unendlichkeit und Unabhänglichkeit des ewigen Dinges, wäre: ſo wäre aus der bloſſen Vernunft offenbar, daß die Welt nicht von Ewigkeit her geweſen ſeyn könne. Allein das erſte kan nimmermehr erwieſen werden, als durch eine Verwechſelung, des wahren Unendlichen, mit dem mathematiſch Unendlichen §. 859. Wenn man ſagt, die Welt ſey zufällig und von Ewigkeit her geweſen: ſo muß man annehmen, daß ſie als eine Würkung Gottes mit Gott zugleich und beſtändig da geweſen. Und ſo wenig der Schein eines Lichts von dem Lichte unabhänglich iſt, weil er nicht nach demſelben entſteht, ſondern immer zugleich mit dem Lichte da iſt: eben ſo wenig hebt, die Ewigkeit der Welt, ihre Abhänglichkeit von Gott auf, wenn man nur ſonſt keinen anderweitigen Irrthum, mit der Meinung von der Ewigkeit der Welt, vergeſellſchaftet. Die Abhänglichkeit der Welt von Gott fließt aus ihrer Zufälligkeit, nicht aber allein daraus, daß ſie einen Anfang gehabt. Es iſt wahr, wenn ſie einen Anfang gehabt hat, ſo muß ſie von einer Urſach auſſer ſich abhangen; weil alle Dinge, die einen Anfang haben, zufällig ſind, und ſich ſelbſt nicht hervorbringen können. Allein wenn auch ein Ding keinen Anfang hat, wenn es nur zufällig iſt: ſo bleibt es doch ein abhängliches Ding. Wenn dieſer Einwurf eine beweiſende

Stärke haben ſoll, ſo muß erwieſen werden: daß ein Ding, welches keinen Anfang hat, eben deswegen nicht zufällig ſeyn kan, und das iſt bisher noch nicht erwieſen worden. 5) Weil die Dauer eines iedweden zufälligen Dinges, und alſo auch der Welt, eine Zeit ausmache, und folglich einer Zahl gleich ſey. Da nun eine iedwede Zahl von einer Einheit anfange, ſo müſſe auch die Welt einen Anfang haben. Allein es iſt falſch, daß eine iedwede Zahl von einer Einheit anfange. Es kan in der Mathematik erwieſen werden, daß eine Zahl möglich ſey, welche wahrhaftig ins Unendliche fort zertheilt werden kan, und dieſe Zahl fänget von keiner Einheit an. Alſo muß erſt erwieſen werden, daß die Zahl der Jahre der Welt eine ſolche Zahl ſey, welche von einer Einheit anfängt, und es ſetzt alſo dieſer Einwurf ſchon voraus, was doch erſt erwieſen werden ſolte. 6) Weil, nach allen wahrſcheinlichen hiſtoriſchen Nachrichten, man keine Nachrichten hat, die älter wären, als ohngefehr ſechstauſend Jahr. Wenn nun die Welt von Ewigkeit her geweſen, ſo wäre es unbegreiflich, wie alle ältere Nachrichten ſchlechterdings verlohren gegangen. Ich habe ſchon §. 316. gewieſen, daß dieſer ganze Beweis ſchlechterdings in die Weltweisheit nicht gehört, und es iſt hier blos die Frage, ob man die Ewigkeit der Welt blos philoſophiſch erweiſen könne. Ueberdis kan man ſagen, daß ohngefehr vor ſechstauſend Jahren, die ietzige Einrichtung des Erdbodens, entſtanden; und folglich kan die ganze Welt doch von Ewigkeit her geweſen ſeyn, und es iſt alsdenn ſehr begreiflich, warum wir Menſchen keine Nachrichten von den ältern Zeiten haben. 7) Es ſey ganz unbegreiflich, wie ein zufälliges Ding könne von Ewigkeit her geweſen ſeyn. Allein dieſer Einfall will gar nichts ſagen. Was uns Menſchen unbegreiflich iſt, das kan demohnerachtet wahr ſeyn. Und man kan nicht eher annehmen, daß die Ewigkeit eines endlichen Dinges ſchlechterdings unbegreiflich ſey, bis man nicht aus anderweitigen Gründen, die Ungereimtheit dieſer Ewigkeit, erwieſen hat. Man kan vielmehr, das Gegentheil,

theil, behaupten. Alles, was wir in der Welt natürlicher weiſe erfahren, ſtamt von andern endlichen Dingen ab, und es iſt alſo unſerer geſamten Erkentniß gemäß, und uns deswegen faßlich, wenn man annimt, daß es ſo von Ewigkeit her geweſen. Und im Gegentheil, weil wir niemals einen Urſprung eines Dinges aus Nichts erfahren: ſo können wir nicht begreifen, wie die Welt einen Anfang aus Nichts haben könne.

§. 976.

Aus dem vorhergehenden Abſatze erhellet demnach, daß aus der bloſſen Vernunft nicht erwieſen werden könne, daß die Welt einen Anfang gehabt habe. Allein man würde ſehr unphiloſophiſch denken, wenn man daraus ſchlieſſen wolte, daß alſo die Welt würklich keinen Anfang gehabt habe: denn es kan vieles wahr ſeyn, ob wir es gleich aus der Vernunft nicht erweiſen können. Vielleicht aber kan aus der Vernunft erwieſen werden, daß die Welt von Ewigkeit her geweſen? Wir wollen, die philoſophiſchen Gründe für die Ewigkeit der Welt, prüfen. Es iſt nicht der Mühe werth zu ſagen, daß es ein elender Beweis ſey, wenn man annimt, die Welt müſſe ewig ſeyn, weil wir nicht begreifen können, wie es möglich ſey, daß ſie aus Nichts entſtanden. Zwey Gründe ſcheinen, die Ewigkeit der Welt, zu erweiſen. 1) Die Welt kan nicht anders gewürkt werden, als durch eine Beſtimmung und Anſtrengung der allmächtigen Kraft Gottes. Wenn nun die Welt einen Anfang gehabt hätte: ſo müßte, dieſe Beſtimmung der Kraft Gottes, nicht ewig in Gott geweſen ſeyn, und es müßte alſo Gott innerlich verändert worden ſeyn, wenn er die Welt in der Zeit erſchaffen. Es iſt eine nichtige Ausflucht, wenn man ſagt, Gott habe zwar von Ewigkeit her beſchloſſen, die Welt zu ſchaffen; aber er habe, die Vollziehung dieſes Rathſchluſſes, aufgeſchoben, gleichſam als wenn dieſer Aufſchub, keine Veränderung in der Beſtimmung der Kraft Gottes, vorausſetzte. Die Kraft Gottes iſt entweder von Ewigkeit her, in einem ſo hohen Grade, beſtimt geweſen,

als zu der Hervorbringung der Welt erfodert worden, oder nicht. Iſt das letzte, ſo iſt ſie, da Gott die Welt würklich erſchaffen, in einem höhern Grade beſtimt worden, und alſo iſt ſie verändert. Iſt das erſte, warum iſt die Welt dadurch nicht, von Ewigkeit her, würklich geworden? Auſſer Gott war ja, kein Hinderniß, vorhanden. Und wolte man ſagen, dieſes Hinderniß habe darin beſtanden, weil eine ewige Welt unmöglich, und die Allmacht Gottes nichts unmögliches thun könne: ſo ſetzt man voraus, was doch erſt erwieſen werden ſoll. Allein dieſer Grund für die Ewigkeit der Welt kan, auf eine zweyfache Art, entkräftet werden. Einmal, dieſe Anſtrengung der Kraft Gottes, wodurch er die Welt erſchaffen hat, iſt eine freye Beſtimmung Gottes, und alſo gleichſam eine zufällige Beſchaffenheit §. 852. Wir Menſchen können ſie alſo freylich, mit der Unveränderlichkeit Gottes, nicht zuſammenreimen; allein daraus folgt nicht, daß ſie nicht würklich mit derſelben beſtehen könne. Zum andern beweiſt dieſer Beweis zu viel, denn es würde daraus folgen, daß in der Welt gar nichts einen Anfang habe. Alles, was in der Welt würklich wird, und einen Anfang nimt, das wird, durch eine Beſtimmung der Kraft Gottes, gewürkt, in ſo ferne es was Reelles iſt. Folglich kan es mit der Unveränderlichkeit Gottes beſtehen, daß er durch ſeine Kraft Dinge auſſer ſich hervorbringt, die nicht von Ewigkeit her geweſen; ob unſer ſchwacher Verſtand gleich nicht zu begreifen im Stande iſt, wie dieſes mit der Unveränderlichkeit Gottes beſtehen könne. 2) Wenn die Welt einen Anfang gehabt, und denſelben durch die Schöpfung bekommen hat: ſo hat Gott in ein blos mögliches Ding auſſer ſich würken müſſen. Allein ein blos möglich Ding iſt auſſer Gott nicht vorhanden, weil dieſes Vorhandenſeyn eine Würklichkeit iſt. Alſo ſcheint es unmöglich zu ſeyn, daß eine Subſtanz in ein anderes Ding würke, welches gar nicht würklich, ſondern blos möglich iſt. Es iſt wahr, wir können dieſes gar nicht begreifen. Alle unſere Begriffe gerathen dadurch in Verwirrung. Allein da wir in die-

ſer Sache den innerlichen Widerſpruch nicht deutlich entde-
cken können, ſo iſt ſie auch kein klarer entſcheidender Beweis-
grund dieſer Sache. Da mir nun keine philoſophiſchen
Gründe, weder für noch wider die Ewigkeit der Welt, be-
kant ſind, auſſer denenjenigen, welche ich bisher beurtheilt
habe: ſo muß meines Erachtens ein Weltweiſer, blos als
ein Weltweiſer betrachtet, die Ewigkeit der Welt weder
annehmen, noch verwerfen, ſondern ſich hier als einen ver-
nünftigen Zweifler verhalten. Wir wollen alſo, die ganze
Frage von der Ewigkeit der Welt, den Gottesgelehrten ſo
lange zur Entſcheidung aus der heiligen Schrift anheim ſtel-
len, bis man aus der geſunden Vernunft, tüchtigere Grün-
de, entweder für die Ewigkeit der Welt, oder wider dieſelbe,
wird entdeckt haben.

§. 977.

Wenn man ſich, von der Schöpfung, einen rechten
Begrif machen will, ſo muß man ſich dieſelbe als eine freye
Handlung Gottes vorſtellen. Denn alle Handlungen Got-
tes, wodurch er auſſer ſich würkt, ſind frey §. 939. Da
nun die Schöpfung der Welt eine ſolche Handlung iſt §. 972.
ſo iſt ſie eine freye Handlung Gottes; oder Gott hat, durch
ſeinen freyen Willen, die Welt erſchaffen. Es iſt dem-
nach offenbar ein Irrthum, wenn man ſich die Welt zwar
als eine Würkung Gottes vorſtellen, ſie aber als eine na-
türlich nothwendige Würkung deſſelben anſehen wolte; als
wenn Gott bey der Schöpfung nicht nach Freyheit, ſondern
durch die phyſiſche Nothwendigkeit ſeiner Natur gezwungen,
gehandelt hätte. Oder als wenn Gott, in und bey der
Schöpfung der Welt, als eine blos phyſiſche Urſach ge-
ſchäftig geweſen wäre, welche mit keinem freyen Willen be-
gabt iſt: wie z. E. das Licht den Schein würkt, oder wie
wir den Umlauf des Bluts, oder die unmerkliche Ausdün-
ſtung, in unſerm Körper würken. Nun wird eine iedwede
Urſach einer freyen Handlung, und aller Würkungen, wel-
che durch eine freye Handlung derſelben gewürkt werden, der
Urheber dieſer Handlung und Würkung genent; und die
freyen

freyen Handlungen, ſamt den Würkungen derſelben, heiſſen die Thaten oder **Werke** eines **Urhebers**. Folglich iſt Gott der Urheber der Schöpfung und der erſchaffenen Welt, die Schöpfung iſt eine That Gottes, und die Welt ein Werk Gottes. Eine iedwede würkende Urſach würkt, ihre Würkungen, durch Handlungen §. 244. Dieſe Handlungen ſind entweder freye Handlungen, oder nicht. Iſt das lezte, ſo werden die würkenden Urſachen, die mit gar keinem freyen Willen begabt ſind, oder in ſo ferne ſie nicht durch freye Handlungen ihre Würkungen hervorbringen, keine Urheber genent. Wer ſagt wol, daß ein Sturmwind der Urheber der Verwüſtungen ſey, die er anrichtet? Oder, daß die unvernünftigen Thiere, die Urheber ihrer Würkungen, ſind? Oder daß der Menſch, der Urheber des Umlaufs des Bluts in ſeinem Körper, ſey? Folglich kan nur eine würkende Urſach, ein Urheber einer Handlung und Würkung, genent werden, welche nicht nur mit Freyheit begabt iſt, ſondern auch durch dieſelbe, dieſe Handlung und Würkung, würklich macht. Z. E. der Urheber oder Autor eines Buchs. Es iſt ohne weitläuftigem Beweis klar, daß Gott allein der Urheber der Schöpfung und der Welt ſey; weil er keinen Gehülfen dabey weder gehabt hat, noch haben können. Auſſer Gott iſt nichts als die Welt, und ihre Theile; kein endlich Ding aber kan ſich ſelbſt würken und erſchaffen.

§. 978.

Es haben ſich manche einen höchſt abgeſchmackten Begrif von der Schöpfung gemacht, indem ſie angenommen, daß die Welt, indem ſie geſchaffen worden, aus Gott herausgefloſſen, wie der Schein des Lichts aus demſelben ausflieſt. Die gnoſtiſchen und cabbaliſtiſchen Lehrer haben daraus, ein ſo ungeheures Lehrgebäude, ausgeheckt, welches keiner vernünftigen Widerlegung werth iſt, wenn man die Hauptſache, oder den Ausfluß der Welt aus Gott überhaupt, widerlegt hat. Nemlich die **Schöpfung der Welt durch einen Ausfluß** aus Gott müßte darin beſtehen, daß die Welt aus dem Weſen Gottes, oder aus

etwas,

etwas, welches in Gott als ein Theil würklich geweſen, würklich gemacht worden. Dieſer Theil müßte aus der Gottheit herausgegangen, und als der Stof der Welt von Gott bearbeitet, und ausgebauet worden ſeyn. Wenn man ſagt, die Welt ſey von Gott, durch einen Einfluß in die Welt, gewürkt: ſo heiſt dieſes ſo viel, die Welt ſey von Gott als ihrer würkenden Urſach gewürkt worden, indem er auſſer ſich gewürkt. Allein wenn man ſagt, die Welt ſey aus Gott hervorgefloſſen: ſo ſtelt man ſich Gott gar nicht, oder wenigſtens nicht blos als die würkende Urſach der Welt vor. Sondern man nimt an, daß die Materialien und der Stof der Welt das göttliche Weſen ſey, oder ein Theil Gottes, welcher von der Gottheit getrent worden, und aus welchem die Welt ihren Urſprung genommen. Und die Ungereimtheit einer ſolchen Schöpfung der Welt erhellet ſonderlich, aus folgenden Betrachtungen. Einmal, wäre alsdenn die Welt nicht aus Nichts würklich geworden. Denn wenn ſie aus Gott herausgefloſſen wäre; ſo wäre der Stof der Welt vorher in Gott ſchon würklich geweſen, und folglich wäre ein Theil der Welt ſchon vor ihr würklich geweſen. Nun aber kan eine Welt nicht anders würklich werden, als aus Nichts §. 302. Folglich iſt es unmöglich, daß dieſe Welt, durch einen Ausfluß aus Gott, ſolte können würklich geworden ſeyn. Zum andern müßte, bey einem ſolchen Ausfluſſe, etwas Unendliches in etwas Endliches verwandelt worden ſeyn. Denn entweder das ganze Weſen Gottes, oder ein Theil deſſelben, oder überhaupt eine innerliche Realität Gottes, müßte in einen Theil der Welt verwandelt ſeyn. Nun ſind alle innerliche Realitäten Gottes wahrhaftig unendlich, nothwendig und unveränderlich §. 854. 846. Folglich kan keine derſelben verändert werden, und am allerwenigſten eine ſolche Verwandelung ausſtehen, vermöge welcher ſie ein Theil der Welt, das iſt, ein endliches und zufälliges Ding, würde. Folglich widerſpricht es der höchſten Vollkommenheit Gottes, zu ſagen, daß die Welt aus ihm herausgefloſſen ſey. Ja drittens

ſtreitet,

ſtreitet, dieſes närriſche Lehrgebäude, auch wider die einfache Beſchaffenheit Gottes. Denn diejenige innerliche Realität Gottes, welche, bey dem Ausfluſſe der Welt aus der Gottheit, aus derſelben herausgegangen, müßte ſich von den übrigen in der That losgeriſſen und entfernt haben, und hierauf auſſer Gott würklich ſeyn können. Es müßte demnach Gott ſolche Realitäten beſitzen, die auſſer einander würklich ſeyn könten, und er wäre alſo im eigentlichen Verſtande zuſammengeſetzt und materiel, und das iſt ungereimt §. 867. Unterdeſſen kan man nicht alle diejenigen, welche ſich des Ausdrucks bedienen, und ſagen, daß die Welt aus Gott gefloſſen, beſchuldigen, als wenn ſie dieſes abgeſchmackte Lehrgebäude behaupteten. Manche können ihn vielleicht auf eine poetiſche Art brauchen, und eben das dabey denken, was wir den Einfluß Gottes in die Welt nennen. Denn es iſt unleugbar, daß die Schöpfung der Welt ein Einfluß Gottes in die Welt ſey §. 166. und noch dazu ein reeller; §. 167. weil ſich die Welt dabey blos leidentlich verhalten hat, indem kein endliches Ding eine Würkung ſeiner eigenen Kraft ſeyn kan, weil es ſonſt ſelbſtſtändig ſeyn müßte, und das iſt unmöglich §. 239. Wenn man nun den Einfluß einer Subſtanz ſich ſinlich vorſtelt: ſo ſcheint es, als wenn aus ihr, indem ſie in andere Dinge würkt, eine Kraft ausgehe. Allein der Ausdruck des Ausfluſſes aus Gott iſt doch allemal ein grober Ausdruck, welcher uns unvermerkt verleiten kan, uns einen falſchen Begrif, von der Schöpfung der Welt, zu machen. Die ſcholaſtiſchen Weltweiſen haben angenommen, daß die Würkungen, vor ihrem Urſprunge, in ihren Urſachen verborgen lägen. Und dieſer Gedanke kan einen Menſchen leicht verleiten, zu glauben, daß die Welt in Gott verborgen gelegen, und bey ihrer Schöpfung aus ihm herausgegangen ſey. Die ganze Widerlegung dieſer Meinung dient uns dazu, daß wir uns wenigſtens keinen falſchen Begrif von der Schöpfung machen, da wir nicht im Stande ſind, in einem merklichen Grade die Art und Weiſe zu begreifen,

wie

wie es zugegangen, daß Gott die Welt aus Nichts würklich gemacht.

Der Gegenſtand der Schöpfung.

§. 979.

Aus dem Vorhergehenden iſt überhaupt unleugbar, daß der ganze Gegenſtand der Schöpfung nichts anders ſeyn könne, als dieſe Welt. Denn Gott kan nichts erſchaffen, als endliche Dinge auſſer ſich §. 972. Nun iſt auſſer Gott, nur dieſe einzige Welt, würklich §. 334. Folglich iſt, nur dieſe Welt, der einzige würkliche Gegenſtand der Schöpfung. Es iſt wahr, es hätte ſtat dieſer Welt eine iedwede andere mögliche Welt können würklich werden, und dieſelbe wäre alsdenn der Gegenſtand der Schöpfung geweſen. Und man muß alſo behaupten, daß Gott vermöge ſeiner Allmacht, eine iedwede mögliche Welt, hätte erſchaffen können. Allein er hat nur würklich eine einzige Welt erſchaffen, und das iſt die unſrige. Damit wir uns aber, von der unendlichen Vollkommenheit der Schöpfung, einen rechten Begrif machen, und überzeugend erkennen mögen, daß ſie eine Handlung Gottes ſey, wobey ſich ſeine höchſte Weisheit, Güte, und überhaupt ſeine höchſte Vollkommenheit würkſam erwieſen: ſo müſſen wir den Gegenſtand der Schöpfung ausführlicher betrachten, und nicht nur zeigen, was Gott in dieſer Welt geſchaffen und nicht geſchaffen habe; ſondern wir müſſen auch darthun, daß Gott nichts vortreflichers habe ſchaffen können, als was er würklich geſchaffen hat. Nun iſt die Welt ein Ganzes, welches aus vielen Subſtanzen, als aus ſeinen Grundtheilen, beſteht, und die Accidenzien derſelben ſind auch Theile der Welt. Was alſo erſtlich die Subſtanzen der Welt betrift: ſo ſind ſie ſämtlich von Gott erſchaffen worden. Denn alle Subſtanzen, aus denen die Welt als aus ihren erſten Theilen zuſammengeſetzt iſt, ſind endliche und zufällige Dinge §. 360. welche alſo nicht anders würklich ſeyn können, als Würkungen, die Gott durch eine Handlung würklich gemacht hat §. 258.

821. Wenn nun dieſe Subſtanzen nicht aus Nichts, ſondern aus einer Materie, welche vor ihnen ſchon da geweſen, von Gott gewürkt wären: ſo wäre die ganze Welt nicht aus Nichts gewürkt. Da nun das letzte ungereimt iſt §. 973. ſo hat Gott durch eine Handlung auſſer ſich alle Subſtanzen, welche in dieſer Welt würklich ſind, aus Nichts gewürkt. Dieſe Handlung iſt die Schöpfung § 972. Folglich ſind alle Subſtanzen dieſer Welt von Gott erſchaffen worden, und es iſt unmöglich, daß ſie anders als von Gott erſchaffene Dinge würklich ſeyn könten. Eine Creatur iſt eine Subſtanz, welche von Gott erſchaffen worden; oder welche nicht anders würklich ſeyn kan, als durch die Schöpfung. Folglich ſind alle Subſtanzen dieſer Welt, alle Seelen, alle Geiſter, alle menſchliche Seelen, alle Elemente der Körper, und alles, was in den Körpern dieſer Welt ſubſtantiel iſt, Creaturen Gottes; oder Gott hat, alle dieſe Dinge, erſchaffen. Wenn man ſich überzeugt hat, daß alle Subſtanzen, Seelen und Geiſter, einfache Dinge ſind: ſo kan man, aus der einfachen Beſchaffenheit derſelben, noch auf eine andere Art überzeugt werden, daß keine endliche Subſtanz anders würklich ſeyn und werden kan, als aus nichts, oder durch die Schöpfung. Ein Körper kan würklich ſeyn, ohne daß ihn Gott erſchaffen habe; weil er nach und nach aus Theilen, die vorher da ſind, entſtehen kan. Folglich können in dieſer Welt Körper würklich werden, welche von Gott nicht erſchaffen worden, wie die tägliche Erfahrung zur Genüge beſtätiget. Weil aber alle Körper aus Subſtanzen, als aus ihren Elementen, beſtehen, ſo iſt unleugbar, daß Gott den Stof zu allen Körpern, die in der Welt nach und nach entſtehen, erſchaffen habe.

§. 980.

Was aber zum andern die Accidenzien, oder die würklichen Beſtimmungen der Subſtanzen dieſer Welt, betrift, welche ebenfals Theile der Welt ſind: ſo ſind dieſelben nicht insgeſamt, von Gott, erſchaffen. Sondern man

muß

muß dieſelben in diejenigen eintheilen, welche den endlichen Subſtanzen von Gott anerſchaffen worden, und in diejenigen, welche ſie nach und nach, während der Zeit ihrer Dauer, durch ihre eigene Kraft, unter dem Einfluſſe Gottes, in ſich oder andern Theilen der Welt würken. Nemlich indem Gott eine Subſtanz dieſer Welt ſchaft, gibt er ihr dadurch die Würklichkeit §. 972. Die Würklichkeit beſteht in einem Inbegriffe gewiſſer innerlichen Beſtimmungen, und Accidenzien § 60. Folglich würkt Gott, durch die Schöpfung einer Subſtanz, in derſelben gewiſſe reelle Accidenzien, und das ſind diejenigen Beſtimmungen, welche allen Subſtanzen dieſer Welt von Gott anerſchaffen worden. So bald aber eine Subſtanz würklich iſt, würkt ſie durch ihre eigene Kraft, in ſich und andern Dingen, Accidenzien, und dieſe letztern gehören nicht mit zu dem Gegenſtande der Schöpfung; ſondern ſie ſind, wie aus dem Folgenden erhellen wird, der Gegenſtand der göttlichen Vorſehung. Folglich kan man ſagen, daß Gott eigentlich nur die Subſtanzen dieſer Welt erſchaffen habe, und daß die erſten reellen und würklichen Accidenzien derſelben dasjenige ſind, was Gott, durch die Schöpfung der Subſtanzen, ihnen anerſchaffen hat. Wenn man ſetzt, daß die Subſtanzen dieſer Welt einen Anfang gehabt haben: ſo gehe man, bis auf den erſten Augenblick ihres Daſeyns, zurück. Alle innerliche reelle Beſtimmungen auſſer ihrer Möglichkeit, welche ihre Würklichkeit in dieſem erſten Augenblicke ihres Daſeyns ausmachten, ſind dasjenige, was ihnen von Gott anerſchaffen worden. Alle übrigen reellen Accidenzien aber, welche, nach dieſem erſten Augenblicke, nach und nach in dieſen Subſtanzen würklich werden, und welche ihre Fortdauer ausmachen, gehören nicht mit zu dem Gegenſtande der Schöpfung; ſondern ſie werden durch die Kräfte der erſchaffenen Subſtanzen ſelbſt, als durch ihre nächſten Urſachen, gewürkt: indem eine Subſtanz durch die Schöpfung eben in den Zuſtand verſetzt wird, in welchem ſie ſelbſt ihre eigenen und anderer endlichen Dinge Accidenzien würken kan.

Man ſetze die menſchliche Seele, als ein Beyſpiel. Es würde unſchicklich ſeyn zu ſagen, daß z. E. die Gelehrſamkeit, die ein Menſch nach und nach erlangt, von Gott in der Seele deſſelben erſchaffen werde. Allein ſo viel iſt gewiß, daß Gott einer iedweden menſchlichen Seele, unter andern Accidenzien, eine gewiſſe Erkentniß anerſchaffen habe, und das ſind die dunkeln Vorſtellungen, welche in dem erſten Augenblicke des Daſeyns der menſchlichen Seele, in ihr würklich geweſen, und wodurch ſie ſo zu reden den erſten Schwung bekommen, durch welchen ihre Vorſtellungskraft in Bewegung geſetzt worden, ſo daß ſie ſeit dieſem Augenblicke ununterbrochen geſchäftig iſt, um nach und nach andere und andere Vorſtellungen zu würken, und in ſich hervorzubringen. Eben das kan man von der Bewegung ſagen, indem es nothwendig iſt, daß die erſte Bewegung in der Welt den Subſtanzen von Gott anerſchaffen worden, und daß er daher auch deswegen der erſte Beweger der Welt genent werden kan.

§. 981.

Es iſt eine Frage aufgeworfen worden: ob nemlich Gott, die Subſtanzen dieſer Welt, in einem Augenblicke, und in einem untheilbaren Theile der Zeit erſchaffen habe? Oder ob die Schöpfung der Subſtanzen in der Welt eine ſolche Handlung Gottes ſey, welche durch viele auf einander folgende Zeitpuncte fortgedaurt; wie etwa die völlige Ausbauung unſeres Erdbodens eine ſolche Handlung Gottes geweſen, welche nach der Erzehlung Moſes ſechs Tage gedaurt? Dieſe Frage iſt mehr neugierig als nützlich, und man kan ſie in zwey Fragen zergliedern. Einmal, iſt die Schöpfung einer iedweden einzelnen Subſtanz, vor ſich allein genommen, eine ſolche Handlung Gottes, welche in einem Augenblicke und untheilbaren Zeitpuncte ganz vollbracht iſt; oder eine ſolche, welche aus Theilen beſteht, die auf einander folgen, und während welcher in der That eine Zeit verfloſſen, ehe ſie vollbracht worden? Die Beantwortung dieſer Frage beruhet lediglich darauf, ob die Subſtan-

zen einfache, oder im eigentlichen Verſtande zuſammengeſetzte Dinge, ſind? §. 179. Iſt das letzte, ſo haben ſie Theile, welche auſſer einander würklich ſind, und deren einer nach dem andern von Gott erſchaffen werden kan. Folglich kan über der Schöpfung der Subſtanzen eine Zeit verflieſſen, wie nach Moſes Bericht über der Schöpfung des Erdbodens. Iſt aber eine Subſtanz einfach, ſo hat ſie keine Theile auſſer Theilen. Folglich kan ſie nicht anders erſchaffen werden, als auf einmal, und in einem untheilbaren Zeitpuncte. Doch da ich, in meiner Metaphyſik, die Natur der einfachen Dinge, nicht ausführlich unterſucht habe: ſo kan ich auch, dieſe Frage, nicht weitläuftiger beantworten. Zum andern kan man die Frage folgendergeſtalt einrichten: ob alle endliche Subſtanzen, welche in dieſer Welt würklich ſind, ohne Ausnahme zu einer Zeit, alle auf einmal zuſammen genommen, von Gott erſchaffen worden, dergeſtalt, daß währender Fortdauer der Welt, keine einzige Subſtanz der Welt erſchaffen werde; oder ob Gott nach und nach, immer mehrere und mehrere Subſtanzen, hervorbringt? Nimt man das erſte an, und ſetzt voraus, daß die Welt einen Anfang gehabt habe, ſo muß man ſagen: daß alle Seelen, alle endliche Geiſter, und alle Elemente der Körper ohne Ausnahme, gleich bey dem erſten Anfange der Welt von Gott gewürkt worden. Nimt man das andere an, ſo kan man ſagen, daß die Seelen der Thiere und Menſchen bey ihrer Zeugung von Gott erſchaffen werden, und daß alſo Gott noch täglich neue Subſtanzen, durch die Schöpfung, in der Welt hervorbringe, welche vorher nicht dageweſen ſind. Welche, unter dieſen beyden Meinungen, ſoll man annehmen? Ich geſtehe, daß ich nach meinen Einſichten hier nichts, aus den bloſſen Grundſätzen der Weltweisheit, entſcheiden kan, und ich will mich alſo hierbey nicht weitläuftiger aufhalten. Ich würde mich ohne Zweifel in eine unendliche Unterſuchung verwickeln, und es ſcheint mir nicht, daß ſich dieſes der Mühe verlohne.

§. 982.

Wir haben bisher unterſucht, was Gott erſchaffen habe, oder was zu dem Gegenſtande der Schöpfung gerechnet werden muß. Nun müſſen wir auch unterſuchen, was Gott nicht erſchaffen habe? Und da iſt vor allen Dingen leicht zu erweiſen, daß es ſchlechterdings unmöglich ſey: daß Gott der Welt, und irgends einer Creatur in derſelben, eine unabhängliche Fortdauer hätte anerſchaffen, oder anerſchaffen können. Denn eine iedwede endliche Subſtanz iſt, in allen Augenblicken ihrer Dauer, endlich und zufällig. Folglich kan ſie in keinem derſelben anders würklich ſeyn, als eine Würkung würkender Urſachen auſſer ihr §. 258. folglich als eine Würkung Gottes §. 821. Mithin kan keine endliche Subſtanz anders fortdauren, oder in irgends einem Augenblicke ihres Daſeyns auf eine andere Art würklich ſeyn, als ein abhängliches Ding §. 237. Wenn ein endliches Ding auch nur in einem einzigen Augenblicke ſeiner Dauer, ſeiner Würklichkeit nach, von Gott unabhängig wäre: ſo hätte, in demſelben Augenblicke, ſeine Würklichkeit keinen hinreichenden Grund in Urſachen auſſer ihm. Folglich könte es würklich ſeyn, ohne eine Urſach auſſer ſich zu haben, und es wäre alſo in demſelben Augenblicke ein ſelbſtſtändiges Ding §. 237. Folglich wäre es das nothwendige und unendliche Ding §. 238. Wenn alſo Gott der Welt, und irgends einer Creatur, eine unabhängliche Fortdauer anerſchaffen hätte: ſo hätte er ſie, aus einem zufälligen und endlichen Dinge, in ein nothwendiges uud unendliches verwandelt. Da nun dieſes ſchlechterdings unmöglich iſt §. 751. ſo hat auch Gott, durch ſeine Allmacht, keinem von ihm erſchaffenen Dinge, eine unabhängliche Fortdauer anerſchaffen können §. 865. Wenn man ſich alſo, von der Schöpfung der Welt, einen richtigen Begrif machen will: ſo muß man ſich dieſelbe nicht als eine göttliche Handlung vorſtellen, durch welche die Welt dergeſtalt aus Nichts gewürkt worden, daß ſie nachher während ihrer Dauer nicht nöthig habe, von Gott in ihrer

Fort-

Fortdauer unterſtützt zu werden. Dieſe Wahrheit wird in dem Folgenden noch weiter unterſucht werden, wenn wir zeigen werden, daß Gott die Welt nicht nur erſchaffen habe, ſondern daß er ſie auch erhalte.

§. 983.

Der wahre vollſtändige und einzige Gegenſtand der Schöpfung iſt, die reelle Würklichkeit der Welt und ihrer Theile §. 972. Was alſo nicht, zu der Würklichkeit der Welt, und der endlichen Subſtanzen in derſelben, gehört, das gehört auch nicht zu dem Gegenſtande der Schöpfung, oder das iſt nicht von Gott erſchaffen worden. Nun gehört, die innerliche Möglichkeit der Welt und aller ihrer Theile, oder das Weſen der Welt und ihrer Theile, nicht mit zu ihrer Würklichkeit §. 60. Folglich iſt es ungereimt zu ſagen, daß Gott das Weſen der Welt und ihrer Theile, die weſentlichen Stücke und Eigenſchaften derſelben, erſchaffen habe; daß er neue Weſen ſchaffen könne, daß er dem Adam ein anderes Weſen anerſchaffen können, und was dergleichen wunderliche Einfälle mehr ſind. Die ganze innerliche Möglichkeit, und das Weſen aller Dinge auſſer Gott, iſt auf eine ſchlechterdings nothwendige Art, in dem Weſen Gottes, zureichend gegründet §. 332. nicht aber in dem freyen Willen Gottes, in ſeiner Allmacht, und in der Schöpfung. Es iſt offenbar unſinnig zu ſagen, daß Gott ein Weſen, oder eine innerliche Möglichkeit, ſchaffe. Denn etwas ſchaffen, heiſt etwas würken. Folglich muß das Erſchaffene nicht etwas blos mögliches, ſondern was würkliches ſeyn, und folglich kan es nicht das Weſen einer Sache ſeyn. Unterdeſſen müſſen wir hier das Weſen ſo nehmen, wie es in der Ontologie erklärt worden §. 51. Wolte man darunter eine Subſtanz verſtehen, oder die ganze Beſchaffenheit einer Sache, und alsdenn die Dinge in der Welt, von Gott erſchaffene Weſen, nennen: ſo würde man einen leeren Wortſtreit erregen, und deutliche Wahrheiten ohne Noth in Verwirrung ſetzen. Man kan auch nicht einmal ſagen, daß Gott, den Dingen in der Welt, ihr Weſen anerſchaf-

ſen habe §. 980. Man müßte denn, das Wort, verdrehen, und ſagen: einer Creatur ſeyn alle ihre Beſtimmungen anerſchaffen. Da nun, das Weſen der Creaturen, eine Beſtimmung derſelben iſt: ſo müßte man ſagen, daß Gott, allen Dingen in der Welt, ihr Weſen durch die Schöpfung gegeben, und mitgetheilt habe. Allein, da würde man abermals, einen kindiſchen Wortſtreit, erregen. Wer der Sache gehörig nachdenkt, der findet, daß die Weſen aller erſchaffenen Dinge die Entwürfe derſelben ſind, deren ewige Begriffe in dem göttlichen Verſtande die Urbilder ſind, nach denen Gott durch die Schöpfung ihre Würklichkeit eingerichtet hat. Folglich hat Gott die Weſen nicht erſchaffen, oder den Dingen anerſchaffen; ſondern er hat die Würklichkeit der Welt, und aller ihrer Theile, nach Maaßgebung ihres Weſens, als ein weiſer Baumeiſter, durch die Schöpfung eingerichtet. Da nun, das metaphyſiſche Uebel der endlichen Dinge, die Einſchrenkung des Weſens derſelben iſt §. 137. ſo gehört es mit zu dem Weſen derſelben; und es iſt alſo weder von Gott erſchaffen, noch den endlichen Dingen in dieſer Welt anerſchaffen worden. Und wenn wir in dem Folgenden zeigen werden, daß alle Sünden, und alle übrigen zufälligen Uebel in der Welt, aus dem metaphyſiſchen Uebel der Creaturen flieſſen: ſo wird alsdenn klar werden, daß dieſe Uebel nicht in der Schöpfung, und alſo auch nicht in dem Willen Gottes, gegründet ſind.

§. 984.

Wenn man dieſer letzten Betrachtung genauer nachdenkt, ſo wird man leicht überzeugt werden können, daß es ungereimt zu ſagen ſey: Gott habe irgends etwas Böſes erſchaffen, in ſo ferne es böſe iſt, oder in ſo ferne es formaliter betrachtet wird. Denn alle Sünden, alle Unvollkommenheiten, alles Uebel, kurz, alles Böſe, in ſo ferne es böſe iſt, beſteht in einer Verneinung §. 960. 132. Nun kan, durch keine Handlung Gottes, eine Verneinung gewürkt werden §. 864. 939. Widrigenfals müßte in der

Be-

Beſtimmung der göttlichen Allmacht, in ſeinem Willen, kurz, es müßte innerlich in Gott, ein Grund einer Verneinung würklich ſeyn. Alle Gründe der Verneinungen ſind Verneinungen §. 133. Folglich müßte in Gott eine Verneinung ſeyn. Da nun dieſes ſchlechterdings unmöglich iſt §. 818. ſo iſt es ungereimt zu ſagen, daß Gott irgends eine Unvollkommenheit, in ſo ferne ſie eine Unvollkommenheit iſt, erſchaffen habe. Alle Schwierigkeit, die hier gemacht werden kan, entſteht daher, weil ſich kein Uebel denken läſt, welches blos ein Uebel, oder ein blos verneinendes Ding wäre §. 131. Alles Böſe demnach, was wir in dieſer Welt bey den erſchaffenen Dingen antreffen, iſt zugleich was Guts und Reelles, in ſo ferne es möglich und würklich iſt. Indem wir alſo z. E. gedenken, daß Gott den Teufel und andere böſe Creaturen erſchaffen habe: ſo ſtellen wir uns unvermerkt vor, daß er ſie erſchaffen, in ſo ferne ſie böſe ſind. Allein hierin ſteckt, eine groſſe Verwirrung der Begriffe. Es iſt unmöglich, daß Gott auſſer ſich uneingeſchrenkte Dinge hätte erſchaffen ſollen: denn das hieſſe ſo viel als, lauter wahre Götter ſchaffen. Folglich iſt es unmöglich, andere Realitäten zu erſchaffen, als welche nicht die gröſten ſind. Indem alſo Gott eine Realität würklich macht, welche nicht die gröſte iſt: ſo beſteht in der Abweſenheit des gröſſern Grades die Einſchrenkung, und alles Böſe formaliter betrachtet. Es iſt daſſelbe alſo nicht was würkliches, ſondern ein Mangel einer gröſſern Würklichkeit, und es iſt offenbar, daß derſelbe kein Gegenſtand der Schöpfung ſeyn könne. Wir wollen hier vorausſetzen, daß die ſo genanten unvernünftigen Thiere keine Vernunft haben. Dieſe Abweſenheit der Vernunft iſt nichts, in der Seele dieſer Thiere, würklich vorhandenes; ſondern ihre Erkentnißkraft iſt ihrer Realität nach kleiner, als die Kraft einer vernünftigen Creatur. Indem alſo Gott die Seelen dieſer Thiere erſchaffen, ſo hat er reelle Vorſtellungskräfte hervorgebracht, die aber kleiner ſind, als die Geiſter. Folgt aber wol hieraus, daß, die Unvernunft dieſer Thiere, eine Würkung

des Willens und der Kraft Gottes ſey? Auf eine ähnliche Art kan man es ſich überhaupt deutlich machen, daß Gott keine Unvollkommenheit der Creaturen, nichts Böſes in der Welt erſchaffen habe, in ſo ferne es formaliter betrachtet wird.

§. 985.

Hieraus kan zugleich erwieſen werden, es ſey unmöglich, daß Gott der Urheber der Sünde, und irgends eines andern zufälligen Uebels in dieſer Welt, ſeyn könne, in ſo ferne es formaliter betrachtet wird. Es kan dieſe wichtige Wahrheit, auf eine doppelte Art, erwieſen werden. Einmal, aus der moraliſchen Heiligkeit, und höchſten Vollkommenheit des göttlichen Willens §. 944. Denn Gott kan unmöglich der Urheber einer Sache genent werden, die er nicht will § 977. Nun will Gott nichts Böſes, in ſo ferne es böſe iſt. Alle Unvollkommenheiten, alle Verneinungen, alle Sünden, alles Uebel, in ſo ferne ſie böſe ſind, mißfallen Gott, und werden, von ſeinem allerheiligſten Willen, verabſcheuet und unendlich gehaßt §. 934. Folglich kan er kein zufälliges Uebel, keine Sünde in dieſer Welt, begehren, alſo auch nicht frey begehren, alſo auch nicht durch eine freye Handlung würken, folglich kan er nicht der Urheber deſſelben ſeyn. Zum andern kan man, den Beweis, auch folgendergeſtalt einrichten: wenn Gott der Urheber irgends einer Sünde, und irgends eines zufälligen Uebels, in ſo ferne es ein Uebel iſt, wäre; ſo läge, der Grund einer zufälligen Verneinung, in einer freyen Handlung Gottes § 977. folglich in dem freyen Willen, und in dem freyen Gebrauche der Kraft Gottes. Da nun dieſer Grund eine Verneinung iſt §. 134. ſo wäre in Gott eine Verneinung, und das iſt unmöglich §. 818. Es iſt daher unleugbar, daß Gott auf keinerley Weiſe, die würkende Urſach und der Urheber irgends einer zufälligen Unvollkommenheit und einer Sünde, ſeyn könne, in ſo ferne ſie als was Böſes betrachtet werden. Wenn Gott, irgends auf eine Art, der Urheber einer zufälligen Unvollkommen-

heit

heit in der Welt wäre: ſo brächte er ſie, durch ſeine Handlungen in die Welt, hervor. Alle dieſe Handlungen Gottes ſind frey §. 939. Folglich thäte Gott ſolche freye Handlungen, die böſe Würkungen hervorbrächten, die demnach moraliſch böſe und Sünden wären. Nun kan Gott nicht ſündigen §. 944. Folglich kan er auch nicht der unmittelbare Urheber irgends einer Sünde, und eines andern zufälligen Uebels in der Welt ſeyn. Es können freylich dawider manche Einwürfe gemacht werden; allein wir wollen dieſelben beantworten, wenn wir in dem Folgenden, die göttliche Zulaſſung des Böſen in der Welt, unterſuchen werden.

§. 986.

Jederman weis, daß man nicht nur ſelbſt ſündigen, und der Urheber ſeiner eigenen Sünden ſeyn kan; ſondern daß man auch durch andere Menſchen ſündigen, und an ihren Sünden einen moraliſchen Antheil nehmen kan, indem man der mittelbare Urheber derſelben wird. Man könte nemlich einen iedweden Urheber, die moraliſche Urſach ſeiner Werke, nennen; indem man, durch eine **moraliſche Urſach im weitern Verſtande**, eine iedwede würkende Urſache verſtehen kan, welche auf eine freye und moraliſche Art, oder durch freye Handlungen, ihre Würkungen würkt. Und ſo würde, ein ieder Urheber einer Sache, ihre moraliſche Urſach, zum Unterſchiede der phyſiſchen Urſachen, genent, welche letztere ſolche würkende Urſachen ſind, die ihre Würkungen durch Handlungen würken, die nicht frey ſind, es mögen nun dieſe würkende Urſachen übrigens mit einem freyen Willen begabt ſeyn, oder nicht. So iſt der Menſch eine blos phyſiſche Urſach von vielen ſeiner Handlungen, und alle Subſtanzen auſſer den Geiſtern ſind, in aller ihrer Geſchäftigkeit, blos als phyſiſche Urſachen zu betrachten. Allein, in den moraliſchen Diſciplinen, nimt man das Wort in einer eingeſchrenktern Bedeutung, und verſteht durch eine **moraliſche Urſach im engern Verſtande** den Urheber einer Handlung oder Sache, vermittelſt des

freyen Willens einer andern Perſon. Wenn iemand den freyen Willen einer Perſon, durch Bewegungsgründe, durch Reitzungen oder Drohungen, durch Anrathen oder Abrathen, durch Verführung, durch Erpreſſung, oder durch irgends eine andere Handlung, wodurch derſelben Vorſtellungen des Guten oder Böſen beygebracht werden, dergeſtalt beſtimt, daß ſie diejenige freye Handlung vornimt, welche er wünſcht: ſo wird er die moraliſche Urſach im engern Verſtande von dieſer Handlung, und allen ihren moraliſchen Folgen. Folglich kan man durch das bloſſe Beyſpiel, welches man einem andern gibt, die moraliſche Urſach im engern Verſtande, oder der mittelbare Urheber ſeines freyen Verhaltens, werden. Z. E. wenn man iemanden zum Guten kräftig ermahnt: ſo wird man die moraliſche Urſach im engern Verſtande von ſeinem guten Verhalten. Und eben ſo nimt man an den Sünden anderer Leute einen moraliſchen Antheil, wenn man ſie zu denſelben verführt. Es iſt unmöglich, daß Gott, auch in dieſem Verſtande, die moraliſche Urſach der Sünden, und des zufälligen moraliſchen Uebels in dieſer Welt, ſeyn könte. Denn die Sünden und alle moraliſche Uebel, formaliter betrachtet, haben, ihren nächſten Grund, in Verneinungen und Unvollkommenheiten der Beſtimmung des freyen Willens der vernünftigen Creaturen. Wenn nun Gott, dieſe unvollkommene Beſtimmung, durch eine freye Handlung würkte, und das müßte er thun, wenn er von den Sünden die moraliſche Urſach im engern Verſtande ſeyn ſolte: ſo müßte, in ſeiner freyen Handlung, und alſo auch in ſeinem freyen Willen, eine Verneinung ſeyn. Da dieſes nun unmöglich iſt §. 944. ſo kan er auch nicht, der mittelbare Urheber der Sünden und des moraliſchen Uebels in der Welt, ſeyn.

§. 987.

Die heilige Schrift ſagt, daß Gott kein Verſucher zum Böſen ſey, und daß er niemanden verſuche, und wir können, eben dieſe Wahrheit, auch aus der Vernunft erweiſen. **Ein Verſucher zum Böſen** iſt derjenige, wel-

cher einer Perſon Bewegungsgründe zur Sünde, in ſo ferne ſie formaliter betrachtet wird, einflöſt, oder an die Hand gibt. Oder man verſucht iemanden zum Böſen, wenn man, ſo viel an uns liegt, im engern Verſtande die moraliſche Urſach ſeiner Sünden wird. Wir nehmen das Wort hier gleich in der böſen Bedeutung, und unterſcheiden dieſe Verſuchung von der Verſuchung überhaupt; wenn man iemanden auf die Probe ſtelt, einen Verſuch mit ihm macht, und ihn in ſolche Umſtände ſetzt, in denen er ſündigen und auch nicht ſündigen kan. Man ſetze, daß ein Herr gerne wiſſen will, ob ſein Bedienter ehrlich ſey, oder nicht. Geſetzt, er legt ihm eine Summe Geld in den Weg: ſo ſtelt er ihn auf die Probe, und führt ihn in Verſuchung. Iſt das unrecht? Kan man einen ſolchen Herrn einen Verſucher zum Böſen nennen, und ihn beſchuldigen, daß er ſeinen Bedienten zum Diebſtal verleitet habe? Man ſetze, der Bediente findet das Geld, und kämpft mit ſich ſelbſt, ob er es ſeinem Herrn entwenden ſoll, oder nicht. Geſetzt, er ſagt es einem Mitbedienten. Wenn ihn nun derſelbe überredet, er ſolle es dem Herrn entwenden, ſo iſt der Mitbediente der Verſucher zum Böſen. So verſuchte der Teufel, unſere erſte Mutter, zur Sünde. Er gab ihr nicht blos Bewegungsgründe zum Genuß der verbotenen Frucht, in ſo ferne derſelbe materialiter betrachtet wird; ſondern als Eva das Formale dieſer Sünde, oder die Abweichung von Gottes Gebot, vorſtelte: ſo überredete er ſie, zu dieſer Abweichung. Da es nun unmöglich iſt, daß Gott im engern Verſtande die moraliſche Urſach irgends einer Sünde ſeyn kan §. 986. ſo iſt es auch unmöglich, daß er irgends einen Menſchen, oder eine andere vernünftige Creatur, zum Böſen verſuchen kan. Es iſt wahr, Gott hat unſere erſte Eltern auf die Probe geſtelt, und in Verſuchung geführt, indem er ſie in ſolche Umſtände geſetzt, daß ſie rechtmäßig handeln und auch ſündigen konten, indem er einen Baum gepflanzt, und den Genuß ſeiner Frucht verboten. Allein eben dadurch hat er bewieſen, daß er ſie nicht zum Böſen

ver-

verſucht, weil er ihnen keine Bewegungsgründe zum Ungehorſam, wol aber zum Gegentheil, gegeben. Aus dieſen bisherigen Abhandlungen iſt alſo klar, daß weder die Sünde, noch irgends ein anderes Uebel in der Welt, in ſo ferne es formaliter betrachtet wird, gleichſam in gerader Linie von Gott abſtamme.

Dieſe Welt iſt die beſte.

§. 988.

Wenn man, den Gegenſtand der Schöpfung, gehörig betrachten will, ſo iſt es noch lange nicht genung, wenn man ſich überzeugt, daß er alle endliche Subſtanzen, die auſſer Gott würklich ſind, in ſich begreife. Denn wenn Gott auch, unter allen möglichen Welten, die allerelendeſte und unvollkommenſte ausgeſucht und erſchaffen hätte: ſo würde man demohnerachtet ſagen können und müſſen, daß er alsdenn alle auſſer ihm würkliche endliche Subſtanzen erſchaffen hätte. Folglich iſt es nöthig, ſich von der höchſten Vollkommenheit dieſer Welt zu überzeugen. Das Werk lobt den Meiſter. Soll alſo die Welt, und die Schöpfung derſelben, eine Offenbarung aller Vollkommenheiten Gottes ſeyn: ſo muß Gott nichts Beſſeres durch die Schöpfung haben würken können, als dieſe Welt. Wenn iemand zu verſchiedenen Zeiten verſchiedene Werke hervorbringt: ſo ſchadet es nichts, wenn etwa die erſtern nicht recht gelingen. Er kan es in den folgenden immer beſſer machen, als in den vorhergehenden. Allein wenn iemand nur ein einziges Werk liefert, ſo iſt ſeine Ehre auf ewig zu Schanden gemacht, wenn er ſich in demſelben nicht als den vollkommenſten Meiſter beweiſt. Nun kan nur eine einzige Welt würklich ſeyn, und das iſt die unſrige. Hat es nun Gott bey der Schöpfung dieſer Welt verſehen, und hätte er eine beſſere Welt ſchaffen können, als die unſrige: ſo iſt es unmöglich, ſeine höchſte Ehre in Sicherheit zu ſtellen. Es iſt alſo unbegreiflich, wie ein wahrer Verehrer Gottes ſyſtematiſch auf den Einfall gerathen kan, daß dieſe Welt nicht die beſte ſey. Wer

nicht zuſammenhängend denkt, dem kan es nicht zugemuthet werden, daß er ſich ſelbſt in ſeinen Meinungen nicht widerſprechen ſolte. Allein wenn Gottesgelehrte und Weltweiſe ſo widerſprechend denken: ſo iſt es zweifelhaft, ob man ſie blinde Verehrer Gottes nennen ſoll, oder ob man ſie als heimliche und boshafte Feinde der Ehre Gottes betrachten ſoll, welche es recht darauf anzufangen ſcheinen, die höchſte Ehre Gottes mit unauslöſchlichen Schandflecken zu beſudeln. Wir wollen alſo uns bemühen, ächte Verehrer Gottes zu ſeyn, und uns aufs gewiſſeſte überzeugen: daß das einzige Werk Gottes, welches er hervorgebracht hat, das allerbeſte ſey, und daß ſich alle Vollkommenheiten Gottes, bey Verfertigung deſſelben, im höchſten Grade geſchäftig erwieſen haben.

§. 989.

Man muß ſich in der That wundern, daß es Leute geben kan, welche ein Bedenken tragen, dieſe vortrefliche Wahrheit in Zweifel zu ziehen, da ſie auf eine ſo deutliche Art, aus der höchſten Vollkommenheit und Heiligkeit des göttlichen Willens, erwieſen werden kan. Wir wollen erſt unſern Beweis führen, und alsdenn die Bedenklichkeiten der Gegner dieſer Wahrheit prüfen. Und da muß man ſich zum voraus überzeugen, daß Gott die Würklichkeit dieſer Welt begehrt und gewolt habe; oder daß er, von Ewigkeit her, gewolt habe, daß dieſe Welt und keine andere würklich ſeyn ſolle. Denn die Schöpfung der Welt iſt eine freye Handlung Gottes §. 977. Folglich hat ſich Gott, nach ſeinem allervollkommenſten Belieben, und nach ſeiner allerdeutlichſten freyen Wiſſenſchaft, beſtimt, eben dieſe und keine andere Welt zu ſchaffen §. 940. 939. Die Beſtimmung, der allmächtigen Kraft Gottes, nach deutlicher Erkentniß, iſt das göttliche Wollen. Folglich iſt ohne Widerrede klar, daß Gott dieſe Welt habe ſchaffen wollen. Gott iſt in der Schöpfung dieſer Welt dergeſtalt im höchſten Grade ſelbſtthätig geweſen, daß es ſo gar ſchlechterdings unmöglich iſt, daß er ſich dabey nur im geringſten leidentlich

hätte

hätte ſollen verhalten können §. 933. Folglich iſt die Schöpfung der Welt durchaus, im allerhöchſten Grade, eine eigene Handlung Gottes, welche in einem Gebrauche und in einer Beſtimmung der allmächtigen Kraft Gottes beſteht §. 864. Folglich iſt ſie zugleich eine Begierde, und ein Wollen Gottes §. 935. welches alſo, in den allervollkommenſten Einſichten und Bewegungsgründen, gegründet iſt. Nun hätte Gott die Schöpfung dieſer Welt unterlaſſen können, er hätte gar keine Welt ſchaffen können, und er hätte eine andere Welt ſchaffen können; weil es möglich iſt, daß dieſe Welt nicht würklich geworden, daß gar keine Welt, oder eine andere ſtat dieſer würklich geworden, und weil Gott durch ſeine Allmacht alle mögliche Dinge würklich machen kan §. 862. Folglich iſt die Schöpfung dieſer Welt, in Abſicht der Allmacht Gottes, eine Handlung, die der Ausübung nach frey iſt, und ſie hat alſo alle Eigenſchaften einer wahren freyen Handlung. Die Gegner der Lehre von der beſten Welt können dieſes ſchlechterdings nicht leugnen, wenn ſie nicht den abſcheulichſten Irrthum behaupten, und theologiſche Fataliſten ſeyn wollen. Hätte Gott keine andere als dieſe Welt ſchaffen können: ſo müßte keine andere als dieſe Welt möglich ſeyn, und ſie wäre alſo ſchlechterdings nothwendig, und weder ſie ſelbſt noch irgends etwas in derſelben könte zufällig ſeyn. Hätte Gott, bey der Schöpfung dieſer Welt, nicht frey gehandelt: ſo wäre er eine blos phyſiſche Urſach der Welt, und die Welt wäre nichts anders als eine phyſiſche und blos natürliche Würkung Gottes, und ſie könte unmöglich das Werk eines weiſen, gütigen und moraliſch heiligen Werkmeiſters ſeyn. Wenn wir ſagen, daß Gott dieſe Welt begehrt und gewolt habe: ſo verſteht ſich dieſes nur in ſo ferne die Welt gut iſt. Da ſie aber endlich, und alſo auch zugleich böſe iſt: ſo iſt vor ſich klar, daß Gott das Böſe in der Welt verabſcheue. Und da er ſie würklich gemacht hat, ſo hat er ſie mehr begehrt als verabſcheuet. Eine iedwede andere mögliche Welt begehrt, und verabſcheuet Gott auch zugleich. Allein

da

da er keine derſelben würklich macht: ſo verabſcheuet er ſie in einem höhern Grade, als er ſie begehrt.

§. 990.

Da es nun unleugbar iſt, daß Gott die Würklichkeit dieſer Welt dergeſtalt begehrt und gewolt hat, daß eben durch dieſes Wollen, ſeine allmächtige Kraft, in einem ſo hohen Grade beſtimt und angeſtrengt worden, als zu der Würkung dieſer Welt erfordert worden: ſo hat Gott dieſe Welt, durch eine würkende Begierde, gewolt §. 668. Und da er ſich ſelbſt, aufs deutlichſte und untrüglichſte, kent §. 903. ſo hat er dieſe Welt und ihre Würklichkeit in einem ſo hohen Grade gewolt, daß er ſelbſt gewuſt, ſeine Kraft reiche zu, die Welt dadurch zu würken. Folglich iſt, ſeine Begierde nach der Würklichkeit dieſer Welt, eine beſchlieſſende Begierde §. 668. Und Gott hat alſo beſchloſſen, oder von Ewigkeit her den Rathſchluß gefaßt, dieſe Welt zur Würklichkeit zu bringen §. 692. Weil alſo dieſe Welt, durch den freyen Willen Gottes, würklich geworden: ſo hat er ſie zu ſchaffen beſchloſſen. Nun begehrt Gott zwar alle übrige mögliche Welten, in ſo ferne ſie gut und vollkommen ſind §. 936. Allein da keine derſelben, durch dieſe Begierde Gottes, oder durch dieſes göttliche Wollen, weder würklich geworden, noch in Ewigkeit würklich werden wird: ſo iſt dieſer Wille Gottes ein bloſſer vorhergehender Wille, und kein beſchlieſſender und würkender Wille §. 937. Es iſt offenbar ungereimt, wenn man ſagen wolte, daß Gott irgends eine andere Welt, auſſer der unſrigen, würkend gewolt habe: denn, durch eine iedwede würkende Begierde, wird der Gegenſtand würklich. Und wenn man ſagen wolte, Gott habe eine andere Welt auſſer der unſrigen auch zu ſchaffen beſchloſſen: ſo müßte er ſich betrogen, und einen Entſchluß gefaßt haben, der nicht ausgeführt wird. Da nun die beſchlieſſenden und würkenden Begierden gröſſer und ſtärker ſind, als diejenigen, die nicht beſchlieſſend und würkend ſind §. 668. ſo iſt offenbar, daß Gott die Würklichkeit dieſer Welt in einem höhern Grade

gewolt

gewolt und begehrt habe, als die Würklichkeit aller übrigen möglichen Welten. Oder Gott hat, in einem höhern Grade, dieſe Welt ſchaffen wollen, als irgends eine andere mögliche Welt. Auch dieſe Wahrheit iſt ſo unleugbar, daß nur ein unwiſſender und verwirrter Kopf dieſelbe in Zweifel ziehen kan. Kan man auch nur mit einiger Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß Gott, die Würklichkeit irgends einer andern Welt auſſer der unſrigen, durch ſeinen ewigen Rathſchluß beſchloſſen habe? Oder, daß ein beſchlieſſendes Wollen ein kleineres und ſchwächeres Wollen ſeyn könne, als ein ſolches, wodurch der Gegenſtand nicht beſchloſſen und würklich gemacht wird?

§. 991.

Hieraus folgt nun unwiderſprechlich, daß dieſe Welt, unter allen möglichen Welten, die vollkommenſte beſte und gröſte ſey. Denn Gott hat die Würklichkeit dieſer Welt ſtärker begehrt und gewolt, als die Würklichkeit einer iedweden andern möglichen Welt §. 990. Nun iſt der Wille Gottes, nicht nur der göttlichen Erkentniß, ſondern auch den Gegenſtänden ſelbſt, aufs genaueſte und vollkommenſte proportionirt §. 932. dergeſtalt, daß er nicht nur dasjenige Ding, welches er ſtärker begehrt als etwas anderes, ſich als ein beſſeres Ding vorſtellen muß, als das andere; ſondern daß auch dieſes Ding ſelbſt beſſer ſeyn muß, als das andere. Da Gott nun dieſe Welt ſtärker begehrt, als eine iedwede andere: ſo muß ſie auch beſſer ſeyn, als alle andere, und Gott muß ſie ſich auch als beſſer vorſtellen, als die übrigen. Und da er nicht irren kan, ſo muß ſie auch würklich beſſer ſeyn, als alle übrige §. 899. Hieraus folgt alſo zweyerley. Einmal, dieſe Welt iſt beſſer und vollkommener als die übrigen möglichen Welten, dergeſtalt, daß keine Welt möglich iſt, in welcher eine gröſſere Vollkommenheit ſtat finden könte, als in dieſer Welt angetroffen wird. Da alſo dieſe Welt eine ſo groſſe Vollkommenheit in ſich enthält, als in einer Welt möglich iſt, und als in keiner andern möglichen Welt ſtat finden kan: ſo iſt ſie die aller-

allervollkommenſte, beſte und gröſte Welt §. 427. In ſo ferne Gott erkant hat, daß dieſe Welt beſſer ſey, als alle übrige mögliche Welten, und in ſo ferne er ſie deswegen zu ſchaffen beſchloſſen hat; in ſo ferne ſagt man, Gott habe dieſe Welt allen übrigen vorgezogen, und ſie unter allen übrigen erwählt §. 693. Wir können und müſſen alſo alles dasjenige, was wir in der Coſmologie von der beſten Welt erwieſen haben §. 426‧450. auf dieſe Welt anwenden, und das kan ein iedweder Leſer vor ſich ſelbſt thun. Zum andern muß in dieſer Welt mehr Guts, und mehr Vollkommenheit angetroffen werden, als Böſes und Unvollkommenheit. Denn Gott hat dieſe Welt, wie alle endliche Dinge, zugleich begehrt und verabſcheuet; aber ſein Wohlgefallen an dieſer Welt iſt ſtärker, als ſein Mißfallen an derſelben §. 991. Folglich muß er, um der Proportion ſeines Willens willen §. 932. ſich mehr Guts als Böſes in dieſer Welt vorgeſtelt haben; und, um der Untrüglichkeit ſeiner Erkentniß willen §. 899. muß demnach mehr Guts als Böſes, in dieſer Welt, würklich ſeyn. Keine andere mögliche Welten auſſer der unſrigen hat Gott zu ſchaffen beſchloſſen: und ſie müſſen alſo entweder vor ſich betrachtet mehr böſe und unvollkommen als gut und vollkommen ſeyn, und Gott hat ſie alſo mehr verabſcheuet als begehrt; oder ſie müſſen, in Vergleichung mit der unſrigen, ſchlechter und unvollkommener ſeyn, als die unſrige.

§. 992.

Die Lehre von der beſten Welt iſt eine ſo wichtige und annehmungswürdige Lehre, daß man von ihr ſagen kan, was Cicero von der Unſterblichkeit der Seele geſagt hat: nemlich, daß, wenn ſie auch ein Irrthum ſeyn ſolte, ſie doch ein Irrthum ſey, welcher für uns Menſchen ſo nützlich angenehm und troſtreich iſt, daß wir alles mögliche anwenden müſſen, um ihn nicht für einen Irrthum zu erkennen. Denn die beſte Welt iſt eben die beſte, weil ein iedweder Theil derſelben ſo vollkommen iſt, als möglich. Es kan es alſo kein Menſch beſſer haben, als in der beſten

Welt, und daraus flieſt das Vertrauen auf Gott, und die wahre Zufriedenheit und Beruhigung des Gemüths in allen Vorfällen des Lebens, ſamt der hofnungsvolleſten und fröhlichſten Ausſicht in die ganze Zukunft. Wer alſo ſein eigener Henker ſeyn will, der mag ſich ſelbſt aufs empfindlichſte beleidigen, und ſagen, daß dieſe Welt nicht die beſte ſey. Es verlohnt ſich alſo wol der Mühe, daß wir den vorhin angeführten Beweis von der Wahrheit, daß dieſe Welt die beſte ſey, noch auf eine andere Art vortragen, die vielleicht für manche Leute faßlicher und überzeugender iſt. Nemlich, wenn dieſe Welt nicht, unter allen möglichen Welten, die beſte wäre: ſo müßte entweder keine beſte Welt möglich ſeyn, oder es iſt unter allen möglichen Welten eine die beſte. Das erſte iſt ungereimt §. 426. Es haben in der That, einige Feinde der Lehre von der beſten Welt, die ſeltſame Ausflucht ergriffen, und geſagt, daß es eine philoſophiſche Träumerey ſey, zu behaupten, daß unzählig viele Welten möglich ſeyn. Allein da dieſe Ausflucht, die Zufälligkeit dieſer Welt, über den Haufen wirft; ſo ſieht man, zu was für gefährlichen Ausflüchten ein Menſch, durch die Beſtürmung einer Wahrheit, verleitet werden kan. Es kan alſo mit Vernunft gar nicht geleugnet werden, daß viele Welten möglich ſind, und daß ſie alle in einem gewiſſen Grade vollkommen ſind, dergeſtalt, daß eine unter denſelben die vollkommenſte und beſte iſt. Wenn alſo eine beſte Welt möglich, die einzige würkliche aber, die Gott erſchaffen hat, nicht die beſte iſt: ſo muß ein Grund vorhanden ſeyn, warum die beſte Welt nicht würklich geworden. Nun liegt der hinreichende Grund, warum eine Welt würklich oder nicht würklich geworden, in Gott. Folglich hat Gott entweder eine Erkentniß von der beſten Welt gehabt, oder nicht. Das letzte iſt ungereimt, und ſtreitet wider die Allwiſſenheit Gottes. Es hat demnach Gott von Ewigkeit her gewuſt, welche unter allen möglichen Welten die beſte iſt §. 904. Iſt eine beſte Welt möglich, und hat ſie Gott gewuſt, und hat ſie doch nicht würklich gemacht: ſo

hat er ſie entweder würklich machen können, oder nicht. Das letzte iſt ungereimt, weil es der Allmacht Gottes widerſpricht §. 864. Woran liegt nun, in aller Welt, die Schuld? Eine beſte Welt iſt möglich, Gott hat eine Erkentniß von ihr gehabt, und er hat auch Macht genung beſeſſen, ſie würklich zu machen, und wenn er ſie doch nicht würklich gemacht, ſo muß er ſie nicht haben ſchaffen wollen. Folglich iſt, ſeine Erkentniß von der beſten Welt, entweder ganz todt geweſen, oder nicht ſo lebendig, als die Erkentniß von einer andern ſchlechtern Welt. Das erſte iſt unmöglich §. 902. und das andere ebenfals §. 9?4. Ein gröſſeres Gut erkent Gott allemal lebendiger, als ein kleineres. Und es iſt unmöglich und gotteslåſterlich zu gedenken, daß Gott das Beſſere erkennen, und doch das Schlechtere begehren könne. Man mag alſo dieſe Sache betrachten, wie man will: ſo iſt es der höchſten Vollkommenheit Gottes zuwider, wenn man leugnet, daß dieſe Welt die beſte ſey. Und das wird, aus der folgenden Unterſuchung, noch deutlicher erhellen.

§ 993.

Wir wollen nemlich die Lehre von der beſten Welt, mit einigen göttlichen Vollkommenheiten, vergleichen, welche alle übrige in ſich faſſen, und uns überzeugen, daß die beſte Welt die einzige Welt ſey, bey deren Schöpfung dieſe Vollkommenheiten im höchſten Grade haben offenbaret werden können; und daß Gott, durch die Schöpfung einer iedweden andern Welt, nicht würde in der That erwieſen haben, daß er dieſe Vollkommenheiten im höchſten Grade beſitze. Und wir wollen ſonderlich, vier Vollkommenheiten Gottes, in Betrachtung ziehen. 1) Die Allmacht Gottes. Aus der Unterſuchung dieſer Vollkommenheit in dem Vorhergehenden erhellet, daß Gott nur allmächtig würke, oder ſeine Allmacht in der That beweiſe, wenn er ſo viel mögliche Dinge auf einmal oder nach und nach würklich macht, als auf einmal oder nach und nach würklich ſeyn können. Würkt er weniger, ſo beſteht ſeine Allmacht in

einer bloſſen Möglichkeit zu handeln, nicht aber in einer würklichen Thätigkeit, und das iſt unmöglich §. 862, 866. Nun würkt Gott, durch ſeine Allmacht, entweder in ſich ſelbſt ſeine Realitäten, oder auſſer ſich in die Welt. In der erſten Abſicht würde Gott in der That allmächtig geweſen und geblieben ſeyn, wenn er auch auſſer ſich gar keine Welt erſchaffen hätte. In ſich ſelbſt würkt Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit unveränderlich, alle mögliche Realitäten im höchſten Grade, und es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß eine Kraft noch mehr ſolte würken können. Allein da die Allmacht auch erfodert, daß er auſſer ſich endliche Dinge würke: ſo hat er entweder die beſte Welt erſchaffen, oder nicht die beſte. Die beſte Welt iſt auch allemal die gröſte Welt §. 430. Folglich iſt keine andere mögliche Welt ſo groß als die beſte, und enthält nicht ſo viel endliche Dinge, als auf einmal oder nach und nach auſſer Gott würklich ſeyn konten. Gott möchte alſo eine Welt erſchaffen haben, welche er gewolt, wenn ſie nicht die beſte iſt: ſo hätte er auſſer ſich noch mehr würken können, als er würklich gethan. Würde er nicht, ein eingeſchrenktes Vermögen auſſer ſich zu würken, dadurch an den Tag gelegt haben? Und da nur eine einzige Welt würklich ſeyn kan, würde er wol in Ewigkeit eine einzige Gelegenheit wiederum bekommen haben, ſeine unendliche Allmacht auſſer ſich zu offenbaren? Iſt aber dieſe Welt die beſte, ſo hat Gott ſo viel auſſer ſich, auf einmal und nach und nach, gewürkt als möglich iſt, und es iſt unmöglich, daß noch mehr auſſer Gott ſolte gewürkt werden können. Folglich iſt es der Allmacht Gottes zuwider, zu ſagen, daß dieſe Welt nicht die beſte ſey, indem die beſte Welt, der einzige mögliche Beweis der unendlichen Würkſamkeit der allmächtigen Kraft, auſſer Gott iſt. 2) Die Gütigkeit, und alle damit verwandte Vollkommenheiten Gottes §. 948. Gott kan nur gütig ſeyn, in ſo ferne er Dinge auſſer ſich vollkommener macht. Hätte er nun nicht die beſte Welt erſchaffen: ſo würde er, einmal, nicht ſo viele und groſſe endliche Dinge

würk-

würklich gemacht haben, als auſſer ihm hätten würklich ſeyn können. Folglich hätte er es ſich ſelbſt unmöglich gemacht, ſo vielen Dingen wohl zu thun, als möglich iſt; das iſt, er hätte die höchſte Geſchäftigkeit ſeiner Gütigkeit ſelbſt verhindert. Zum andern ſind in keiner Welt, auſſer der beſten, die endlichen Dinge ſo vollkommen, als möglich. Folglich hätte Gott, wenn er eine andere Welt als die beſte erſchaffen hätte, nicht ſo viele und groſſe Wohlthaten austheilen können, als möglich iſt. Er hätte alſo entweder die höchſte Gütigkeit gar nicht beſeſſen, oder nur als eine bloſſe Möglichkeit, und beydes iſt ungereimt. Die beſte Welt iſt der einzige Beweis der würklichen unendlichen Gütigkeit Gottes, indem ſie nicht nur die meiſten endlichen Dinge in ſich begreift, ja alle mögliche endliche Dinge, die zugleich oder nach und nach auſſer Gott würklich ſeyn können; ſondern indem auch die endlichen Dinge unmöglich mehrere, beſſere und gröſſere Wohlthaten von Gott empfangen können, als in der beſten Welt. Die Feinde der beſten Welt mögen alſo zuſehen, wie ſie die höchſte Gütigkeit Gottes, was ihre Würklichkeit betrift, darthun können, und wir wollen es ihnen ſelbſt überlaſſen, daß ſie ſich des kräftigſten Troſtes, den eine Creatur haben kan, berauben. 3) Die moraliſche Heiligkeit Gottes §. 944. Die Schöpfung der Welt iſt eine freye Handlung. Nun iſt eine iedwede freye Handlung eine Sünde, welche nicht die allerbeſte in ihrer Art iſt. Wenn alſo Gott eine Schöpfung verrichtet hätte, welche nicht die allerbeſte iſt, ſo hätte er geſündiget. Hätte er nun nicht die beſte Welt erſchaffen, ſo wäre dieſe Schöpfung nicht die beſte, weil eine ſchlechte Würkung einer Handlung allemal ein Beweis iſt, daß dieſe Handlung ſelbſt nicht die beſte iſt. Ein wahrer Verehrer Gottes erſchrickt, wenn ihm der verfluchenswürdige Gedanke einfält, daß Gott ſündige oder geſündiget habe. Die beſte Welt aber iſt der einzige würkliche Beweis, daß Gott im höchſten Grade moraliſch heilig ſey. Alsdenn iſt ſein freyer Rathſchluß, dieſe Welt zu ſchaffen, ohne alle Sünde, und die Vollziehung

hung deſſelben ebenfals. 4) Die unendliche Weisheit Gottes § 913. Da in der beſten Welt die meiſten und gröſten Vollkommenheiten würklich werden, ſo daß auſſer Gott nicht mehrere und gröſſere würklich werden können; und da dieſelben in der beſten Welt auf eine ſo vollkommene Art würklich gemacht werden, daß ſie in keiner andern möglichen Welt noch beſſer gewürkt werden könten: ſo kan nur in der beſten Welt, der Plan der unendlichen Weisheit, ausgeführt werden. Die Schöpfung einer iedweden andern Welt iſt eine thörichte Handlung, oder eine Handlung, die nicht nach der vollkommenſten Weisheit geſchieht. Es iſt demnach klar, daß Gott, ſeine unendliche Vollkommenheit, nur in der beſten Welt, in ihrer Unendlichkeit, offenbaren können. Es muß iemand in der That, entweder durch bloſſe Vorurtheile wider die Lehre von der beſten Welt verblendet werden, oder er muß ſehr elende Begriffe von der Allmacht, Güte, Weisheit und Heiligkeit Gottes haben, wenn er das Herz hat, dieſe Lehre in Zweifel zu ziehen.

§. 994.

Da es nun aber doch viele verſtändige Männer gegeben hat, welche dieſe Lehre in Zweifel gezogen haben: ſo wollen wir ihre Einwürfe hören, und beurtheilen. Ich will hier nicht diejenigen wiederholen, welche auf einem bloſſen Mißverſtändniß beruhen, und die ich ſchon §. 428. aus dem Wege geräumt habe. Es iſt auch nicht der Mühe werth, alle diejenigen ſchlechten Einfälle zu beantworten, welche witzig und ſatyriſch ſeyn, und dieſe Lehre lächerlich machen ſollen: denn ſie beruhen auf einem ſeichten Witze, und können nicht eher mit Verſtande angebracht werden, bis nicht erwieſen worden, daß dieſe Lehre falſch ſey. Wenn mancher Witzling hört, daß ein Weltweiſer über eine Noth klagt: ſo fragt er ihn ſchalkhaft, ob dieſe Welt nicht die beſte ſey? Gleichſam als wenn man behaupten müßte, daß in der beſten Welt keine wahre Noth ſey, und als wenn man mit einer ſtoiſchen Unempfindlichkeit dieſelbe anſehen müſſe.

Die

Die Wahrheit findet allemal ihre Spötter. Wir wollen, dieſe unzeitigen Witzlinge, ihrem Schickſale überlaſſen, und die Zeit geruhig erwarten, in welcher ſie ihre Thorheit, mit den Gottloſen in dem Buche der Weisheit, beweinen werden, und wir wollen ernſthaftere Einwürfe aus dem Wege räumen. Wir können hieher, folgende Einwürfe, rechnen. 1) Einige ſtoſſen ſich daran, wenn man ſagt, Gott habe unter allen möglichen Welten die beſte ausgeſucht, dieſelbe erwählt, und zu ſchaffen beſchloſſen; weil alle Wahl eine Ueberlegung vorausſetzt, und auf dieſelbe folgt. Da nun in Gott nichts auf das andere folgen kan, ſo könne auch Gott nicht wählen. Dieſer ganze Einwurf iſt, einmal, ſehr kindiſch, weil er nur den Ausdruck dieſer Sache betrift, und höchſtens nichts anders erweiſt, als es ſey unbequem, zu ſagen, Gott habe die beſte Welt erwählt. Wenn wir alle theologiſche Wahrheiten verwerfen wolten, deren Ausdrücke eine Unbequemlichkeit verurſachen: ſo müßten wir beynahe die ganze Gottesgelahrheit verwerfen. Zum andern iſt es eine Unvollkommenheit einer Wahl, wenn der Wählende erſt lange nachdenken muß, welches das beſte iſt. Das Reelle in der Wahl beſteht darin, daß man erkenne, welches unter mehrern Dingen das Beſte ſey, und daß man es deshalb beſchlieſſe. Indem nun Gott, von Ewigkeit zu Ewigkeit, alle mögliche Welten und ihre Vollkommenheit, mit einem unwandelbaren Blicke, aufs deutlichſte erkent: ſo erkent er auch zugleich, ohne Zeitfolge und Nachdenken, welche die beſte iſt, und da er dieſes zugleich von Ewigkeit her aufs lebendigſte erkant hat, ſo hat er dieſelbe zugleich beſchloſſen. Und ſo kan man, nach dieſer Erklärung, ohne alle Unbequemlichkeit ſagen, daß Gott unter allen möglichen Welten die beſte ausgeſucht, und erwählt habe. 2) In dieſer Welt ſey ungemein viel Böſes, viel Sünde und andere Uebel. Wenn nun dieſe Welt die beſte wäre, ſo müßte ſie deswegen die beſte ſeyn, weil ſie ſo viel Böſes in ſich enthält; und ſie müßte um des Böſen willen von Gott erwählt worden ſeyn, welches doch ungereimt zu

ſagen iſt. Auf dieſen Einwurf muß verſchiedenes geantwortet werden. Einmal iſt offenbar, daß eine Welt, welche die beſte ſeyn ſoll, ſchlechterdings unmöglich iſt, wenn ſie gar nichts Böſes in ſich enthält. Die beſte Welt muß keine Gottheit ſeyn, ſondern ſie iſt und bleibt ein endliches Ding, folglich enthält ſie viele nothwendige und zufällige Uebel §. 199. Zum andern iſt allerdings wahr, daß, nach unſerm Lehrgebäude, dieſe Welt nicht eben dieſe Welt ſeyn könte, wenn auch nur eine einzige Sünde, oder ein anderes Uebel, nicht in ihr würklich wäre, welches in ihr würklich iſt §. 332. Folglich könte ſie auch nicht die beſte ſeyn, weil eben dieſe und keine andere Welt die beſte iſt. Allein daraus folgt drittens nicht, daß ſie um des Böſen willen, welches in ihr angetroffen wird, die beſte ſey, in dem Verſtande, als wenn dieſes Böſe, in ſo ferne es böſe iſt, die Vollkommenheit der Welt vermehrte: denn das iſt unmöglich. Sondern wir ſagen, daß dieſes Böſe mit ſo vielem Guten vergeſellſchaftet ſey, daß durch das letzte die höchſte Vollkommenheit der Welt befördert wird, wie ich in dem Folgenden, bey der Unterſuchung der göttlichen Zulaſſung des Böſen, deutlicher zeigen will. Folglich kan man auch viertens nicht ſagen, daß Gott dieſe Welt um des Böſen willen, welches in ihr angetroffen wird, erwählt habe. Sondern er hat ſie, um des vielmals gröſſern Guten willen, erwählt, welches nur, in Geſellſchaft mit dieſem Böſen, in dieſer Welt hat würklich werden können.

§. 995.

3) Wenn dieſe Welt die beſte wäre, ſo müßte folgen, daß ſie nicht ſo gut ſeyn würde als ſie iſt, wenn ſie nicht alles das Böſe in ſich enthielte, welches in ihr würklich iſt. Nun aber ſey offenbar, daß, wenn alles Gute, welches in dieſer Welt anzutreffen iſt, ſo bliebe als jetzo, und wenn ſtat des Böſen, welches in ihr geſchieht, das entgegengeſetzte Gute würklich würde z. E. ſtat der Sünden die entgegengeſetzten guten Handlungen: ſo würde alsdenn mehr Guts in der Welt ſeyn, und ſie wäre alsdenn unleugbar beſſer als ſie

jetzo

ietzo iſt. So einen groſſen Schein der Wahrheit dieſer Einwurf auch immer haben mag, ſo ungegründet iſt er demohnerachtet. Er ſetzt den unmöglichen Fall voraus: daß alles Böſe von dieſer Welt könte abgeſondert werden, ohne daß dadurch das Gute in dieſer Welt wegfiele. Wir behaupten, wenn das Böſe in dieſer Welt weggeſchaft würde: ſo würde ſo viel Guts zugleich mit wegfallen, daß es gar nicht in demſelben Grade wieder erſetzt werden könte. Folglich müſſen die Gegner vorher erweiſen, daß dieſer Fall möglich ſey, und das hat meines Wiſſens bisher noch niemand gethan. Aus unſerm Beweiſe folgt, daß dieſe Welt, ſo wie ſie würklich iſt, folglich in ſo ferne ſie alles Böſe in ſich enthält, was in ihr würklich iſt, die beſte ſey; und es folgt alſo daraus, daß der Fall, den der Gegner bey dieſem Einwurfe voraus ſetzt, ſchlechterdings unmöglich ſey. Hieraus erhellet zugleich, daß der Einwurf nichts ſagen will, daß nemlich die Welt beſſer geweſen ſeyn würde, wenn die Menſchen in dem Stande der Unſchuld geblieben wären, und wenn weder de Teufel noch andere endliche Geiſter geſündiget hätten. Denn es iſt offenbar, daß alsdenn eine andere Welt hätte würklich ſeyn müſſen, und daß alſo Gott, gleich bey dem erſten Anfange der endlichen Dinge, eine andere Einrichtung mit denſelben machen müſſen. In dieſer, das iſt in der beſten, Welt iſt, die Fortdauer des Standes der Unſchuld, auf eine bedingte Art unmöglich geweſen. 4) Dieſe Welt ſey allerdings, ſo wie ſie durch die Schöpfung von Gott eingerichtet worden, die allerbeſte geweſen. Allein ſie habe, auf eine zweyfache Art, können fortgeſetzt werden: erſtlich als die beſte, wenn alle vernünftige Creaturen in dem Stande der Unſchuld beharret wären; und zum andern als eine verſchlimmerte Welt, und ſo ſey ſie nunmehr nicht mehr die beſte, nachdem ſo viele vernünftige Creaturen ihre anerſchaffene Unſchuld verlohren, und geſündiget haben. Man kan nicht genung ſagen, wie wenig philoſophiſch dieſer ganze Einwurf iſt. Einmal beweiſt er höchſtens weiter nichts, als daß ein gewiſſer Theil

oder Zuſtand dieſer Welt ſchlechter ſey, als ein anderer, und das muß man zugeben. Wenn man behauptet, daß dieſe Welt die beſte ſey: ſo behauptet man dieſes von ihr, wenn man ſie im Ganzen betrachtet, von ihrem Urſprunge an bis in alle Ewigkeit. Es fält einem aber nicht ein, zu behaupten, daß alle auf einander folgende Theile und Zuſtände der Welt im gleichen Grade gut und vollkommen ſind, als welches unmöglich iſt. Zum andern ſetzt man auf die unrichtigſte Weiſe voraus, daß die Welt nach ihrem Anfange auf eine doppelte Art hätte können fortgeſetzet werden, als die beſte, und auch nicht als die beſte; oder daß zwey, in ihrer Fortdauer von einander höchſt verſchiedene, Welten doch einen und eben denſelben Anfang hätten haben können. Um des allgemeinen Zuſammenhangs willen werden, die nachfolgenden Zuſtände der Welt, immer durch die vorhergehenden beſtimt. Nachdem alſo Gott den erſten Zuſtand der Welt eben ſo eingerichtet hat, als er würklich gethan: ſo hat auch dieſe Welt nicht anders fortgeſetzt werden können, als ſie würklich fortgeſetzt worden. Und drittens hat ja Gott aufs untrüglichſte vorhergeſehen, daß dieſe Welt eben ſo fortgeſetzt werden würde, als es würklich geſchehen. Da er nun ſeine Bewegungsgründe, dieſe Welt zu wählen, nicht etwa blos aus ihrem Anfange hergenommen, ſondern aus allen ihren Theilen und aus ihrer ganzen Fortdauer: ſo hat er auch alles Böſe gewuſt, was in derſelben würklich iſt. Und da er ſie nun demohnerachtet erwählt, ſo muß er erkant haben, daß in ihr demohnerachtet mehr Guts angetroffen werde, als in einer iedweden andern Welt.

§. 996.

5) Alles Böſe und alle Sünde in dieſer Welt werde nothwendig, weil ſonſt die beſte Welt nicht ſeyn könte; ja man könne alle Sünden entſchuldigen, weil ohne ihnen die Welt nicht die beſte ſeyn könne. Ja man könne wol gar ſagen, der Menſch ſey verbunden zu ſündigen, indem er ſich um die ganze Welt dadurch höchſt verdient mache, und

als ein vortreflicher Patriot ſich ſelbſt Unvollkommenheiten verurſache, um das allgemeine Beſte der ganzen Welt zu befördern. Ich antworte erſtlich: alles Böſe, was in dieſer Welt würklich geſchieht, iſt allerdings in derſelben nothwendig, aber nur auf eine bedingte Art. Und diejenigen, welche befürchten, daß dieſes der Zufälligkeit der Sünde und der Freyheit des Sünders zuwider ſey, die müſſen, ihre Begriffe von der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, durch die Ontologie aufklären. Die Gegner können unmöglich erweiſen, daß aus unſerer Lehre eine unbedingte Nothwendigkeit des Böſen in der beſten Welt folge. Zum andern kan man, durch die Lehre von der beſten Welt, die göttliche Zulaſſung des Böſen nicht nur entſchuldigen, ſondern auch vollkommen rechtfertigen, und eben zu dieſem Ende iſt dieſe Lehre erfunden worden. Allein das Böſe ſelbſt wird dadurch nicht entſchuldiget, oder für was Guts gehalten werden müſſen, indem wir behaupten, daß das Böſe ſeiner Natur nach nicht das Gute verurſache. Und alſo bleibt, das Böſe in der beſten Welt, wahrhaftig was böſes. Und zum dritten hanget das Gute, um deſſentwillen Gott die Sünden in der beſten Welt zuläſt, nicht von dem freyen Willen des Sünders ab. Es kan alſo auch für ihn kein Bewegungsgrund ſeyn, welcher ihn verbinden könte, zu ſündigen. Sondern es hanget von der göttlichen Vorſehung ab, welche das Böſe zum Guten lenkt. Folglich bleibt ein iedwedes vernünftiges Geſchöpf verbunden, alle Sünden zu vermeiden. Und da Gott gewuſt hat, welche vernünftige Geſchöpfe dieſe Pflicht verletzen werden: ſo hat er mit allen Sünden ſo viel Guts, und ſo überſchwenglich groſſe Vortheile vergeſellſchaftet, daß dieſe Welt demohnerachtet beſſer iſt, als alle übrige mögliche Welten. 6) Dieſe Lehre ſtreite, wider die Freyheit des göttlichen Willens. Indem nur eine einzige Welt die beſte ſey, ſo habe er keine andere wählen können, und er habe alſo nicht frey gewählt. Ich antworte erſtlich: es iſt moraliſch nothwendig geweſen, daß Gott eben dieſe und keine andere Welt gewählt, indem

er durch eine andere Wahl würde geſündiget haben. Die moraliſche Nothwendigkeit aber iſt, der Freyheit, keinesweges zuwider. Zum andern ſteckt hier freylich eine Schwierigkeit, die wir nicht deutlich genung heben können, indem die Wahl der beſten Welt eine gleichſam zufällige Beſchaffenheit Gottes iſt. Zum dritten beruhet, der ganze Einwurf, auf einem falſchen Begriffe der Freyheit, als wenn ſie nicht durch Bewegungsgründe beſtimt werden müßte. Wie lächerlich iſt es nicht zu ſagen, daß ein freyes Weſen, um ſeine Freyheit auſſer Zweifel zu ſetzen, das Schlechtere wählen müſſe! Die allervollkommenſte Freyheit wählt allemal das beſte, und ſie bleibt nicht nur eine Freyheit, ſondern ſie iſt auch eben deswegen die allergröſte Freyheit.

§. 997.

7) Wenn dieſe Welt die beſte wäre, ſo könte ein iedweder Menſch alle Augenblick verurſachen, daß ſie nicht mehr die beſte bliebe. Denn wenn auch nur das allergeringſte in dieſer Welt anders wäre, als es würklich iſt: ſo wäre die Welt nicht mehr dieſe Welt, mithin auch nicht mehr die beſte. Nun ſetze man einen Menſchen, welcher eben im Begriffe ſteht, eine freye Handlung zu thun, oder zu unterlaſſen: ſo gehört es entweder zu der beſten Welt, daß dieſe Handlung geſchieht oder nicht. Man nehme an was man will, ſo kan der Menſch, weil es eine freye Handlung iſt, gerade das Gegentheil thun, und er kan alſo es dahin bringen, daß dieſe Welt aufhört, die beſte zu ſeyn. Ich antworte erſtlich: wenn die Menſchen, und andere mit Freyheit begabte Creaturen, zugleich die Macht beſäſſen, alle ihre freye Entſchlüſſe würklich auszuführen; ſo ſähe es freylich, um die Erhaltung der beſten Welt, ſehr mißlich aus. Allein das iſt eben eine von den Urſachen, warum ſo viele menſchliche Entſchlüſſe unausgeführt bleiben, weil Gott die beſte Welt erſchaffen hat. Er hat demnach eine ſolche Einrichtung gemacht, daß alle diejenigen freyen Entſchlüſſe der Menſchen, und anderer mit Freyheit begabten Creaturen, unerfült bleiben müſſen, indem ihre Ausführung

rung durch den Zuſammenhang der Dinge verhindert wird, deren Ausführung verurſachen würde, daß dieſe Welt nicht mehr die beſte wäre. Zum andern ſind die mit Freyheit begabten Creaturen niemals, in ihren freyen Entſchieſſungen, unabhänglich. Sondern Gott, durch ſeine Mitwürkung, und der ganze Zuſammenhang in der Welt, haben einen beſtändigen Einfluß in die Beſtimmung des freyen Willens der Creaturen. Folglich entſchlieſſen ſich die freyen Creaturen allemal, in ihrer freyen Beſtimmung, zugleich nach Maaßgebung dieſes Einfluſſes, und es iſt alſo hypothetiſch unmöglich, daß eine mit Freyheit begabte Creatur einen freyen Entſchluß ſolte faſſen können, durch welchen dieſe Welt aufhören könte, die beſte zu ſeyn. Zum dritten muß der freye Wille einer Creatur, wenn er ſich würklich beſtimt, ſich nur auf eine einzige Art beſtimmen, entweder eine Handlung zu thun, oder zu unterlaſſen. Dieſe einzige Beſtimmung in allen Fällen hat, ihren hinreichenden Grund, unter andern in dem ganzen vorhergehenden Zuſtande einer freyen Creatur. Folglich liegt ſchon, in dem erſten Anfange der Würklichkeit einer mit Freyheit begabten Creatur, der hinreichende Grund, aus welchem Gott hat vorherſehen können, und würklich untrüglich vorhergeſehen hat, wie ſie in allen künftigen Fällen ihre Freyheit beſtimmen wird. Da nun Gott keine andere vernünftige Creaturen erſchaffen hat, als die er würklich erſchaffen hat: ſo iſt gar nicht zu beſorgen, daß irgends eine derſelben ſich würklich, in irgends einem Falle, anders auf eine freye Art beſtimmen werde, als Gott mit der gröſten Gewißheit vorhergeſehen hat. Er hat demnach die Welt als die beſte erwählen können, in welcher, aller freyen Entſchlieſſungen aller vernünftigen Creaturen ohnerachtet, dennoch mehr Vollkommenheit würklich iſt, als in allen übrigen möglichen Welten. Folglich iſt es in dieſer Welt auf eine bedingte Art unmöglich, daß irgends eine vernünftige Creatur ihren freyen Willen dergeſtalt würklich beſtimmen ſolte, daß dadurch dieſe Welt aufhören ſolte, die beſte zu ſeyn.

§. 998.

§. 998.

8) Es ſey der Allmacht und Weisheit Gottes zuwider, zu behaupten, daß, wenn er die beſte Welt habe ſchaffen wollen, er eben die unſrige habe wählen müſſen. Ein ieder Künſtler, wenn er etwas Vortrefliches gemacht hat, könne abermals etwas eben ſo Vortrefliches machen, und die Werke ſeiner Kunſt verbeſſern. Folglich ſey es der Allmacht Gottes und ſeiner Weisheit möglich, um menſchlich von Gott zu reden, noch etwas beſſeres auszudenken und zu verfertigen, als dieſe Welt iſt. Folglich ſey dieſe Welt nicht die beſte. Auf dieſen Einwurf läſt ſich Folgendes antworten. Erſtlich iſt es ſchlechterdings unmöglich, daß mehr als eine einzige Welt die beſte ſey. Denn alle mögliche Welten ſind Dinge, welche auſſer einander möglich ſeyn müſſen; weil eine Welt, die in einer andern möglich iſt, keine Welt iſt, ſondern ein Theil derjenigen Welt, in welcher ſie möglich iſt §. 292. Nun iſt die ganze Vollkommenheit einer Welt ein Accidenz derſelben, welches nicht auſſer ihr, ſondern in ihr angetroffen wird §. 156. Folglich ſind, die Vollkommenheiten verſchiedener Welten, ſolche Vollkommenheiten, welche auſſer einander möglich ſind. Wenn nun auch nur zwey Welten möglich wären, welche einander an Vollkommenheit völlig gleich wären: ſo wären zwey Vollkommenheiten auſſer einander möglich, welche einander vollkommen gleich wären, und das iſt ſchlechterdings unmöglich §. 211. Folglich iſt nur eine einzige Welt die beſte, und es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß Gott durch ſeine Allmacht eine andere Welt ſchaffen könte, welche eben ſo gut iſt, als die unſrige §. 865. Zum andern, wenn man überzeugt iſt, daß unſre Welt die beſte iſt: ſo ſieht man von ſelbſt ein, daß es ungereimt ſey zu ſagen, Gottes Weisheit könne noch eine beſſere Welt, ſo zu reden, ausdenken, und ſeine Allmacht könne noch eine beſſere Welt würklich machen, als die unſrige; und man begreift zu gleicher Zeit, daß dadurch weder der Weisheit noch Allmacht Gottes Schranken geſetzt werden.

Dieſe

Dieſe beyden Vollkommenheiten würden vielmehr eingeſchrenkt werden, wenn man ſagen wolte, Gott könne noch was beſſeres machen, als er würklich gemacht hat: denn daraus würde folgen, daß dieſe göttlichen Vollkommenheiten nicht, in dem möglichſten Grade der Realität, würkſam wären. Und drittens iſt, das Gleichniß von einem menſchlichen Künſtler, ſehr ſchlecht angebracht. Ein ſolcher Künſtler kan niemals ein Werk verfertigen, welches ſchlechterdings in ſeiner Art das beſte iſt. Und da er in ſeiner Kunſt zunehmen kan und muß: ſo kan er freylich in ſeiner Geſchicklichkeit wachſen, und alſo ſeine eigenen bisherigen Meiſterſtücke verbeſſern. Und wenn man ſagt, daß ein ſolcher Künſtler Werke verfertigen kan, die eben ſo gut ſind, als die vorhergehenden: ſo kan man dieſes nicht im ſchärfſten Verſtande ſagen, ſondern nur in dem Verſtande, weil wir nicht im Stande ſind, den Unterſchied ihrer Güte und Vollkommenheit durch die Erfahrung zu bemerken.

§. 999.

9) Die ganze Lehre, daß dieſe Welt die beſte ſey, ſey nur eine philoſophiſche Meinung, eine ungewiſſe Lehre, die man angenommen habe, um entweder was neues zu ſagen, oder daraus gewiſſe Erſcheinungen in dieſer Welt zu erklären. Folglich müſſe man ſie unter die philoſophiſchen Einfälle rechnen, die man nach Belieben annehmen oder verwerfen könne. Dieſen Einfall haben einige Gelehrte gehabt, um vielleicht die Hitze der ſtreitenden Partheyen, welche in dieſer Lehre uneins ſind, zu mäßigen. Allein es iſt ein ſehr unüberlegter Einfall. Einmal, geſetzt dieſe Lehre wäre eine bloſſe philoſophiſche Hypotheſe, ſo würde daraus nicht folgen, daß ſie falſch ſey: denn es gibt auch wahre Hypotheſen. Sondern es würde daraus nur folgen, daß ſie ungewiß ſey, und noch von keinem Weltweiſen gründlich demonſtrirt worden. Wer dieſes mit Vernunft ſagen will, der muß vorher, alle Beweiſe dieſer Lehre, gründlich widerlegen. Wir halten unſern Beweis für eine wahre Demonſtration, und nehmen alſo dieſe Lehre nicht

als

als eine philoſophiſche Meinung an, ſondern als eine unumſtöslich gewiſſe Wahrheit. Zum andern geben wir gerne zu, daß dieſe Lehre allen denenjenigen, die ſie nicht verwerfen, die aber entweder aus Unwiſſenheit, oder aus Mangel des Verſtandes, oder aus Faulheit die Demonſtration derſelben nicht einſehen können oder wollen, eine bloſſe philoſophiſche Meinung ſey. Allein daraus folgt nicht, daß ſie, in der Erkentniß aller Weltweiſen, auch nichts anders als eine bloſſe philoſophiſche Meinung ſey. Es iſt eine eitele Einbildung eines Menſchen, wenn er glaubt, daß eine Lehre allen Menſchen eine bloſſe Meinung ſey, die er unter keiner beſſern Geſtalt kent; weil er glaubt, andere Menſchen könten nicht mehr Verſtand, Einſicht und Fleis beſitzen, als er ſelbſt. Zum dritten iſt es wahr, daß dieſe Lehre zu dem Ende erfunden worden, die Zulaſſung des Böſen in der Welt zu erklären; allein daraus folgt nicht, daß ſie nichts weiter als eine ungewiſſe Meinung ſey, die man nach Belieben annehmen oder verwerfen könne. Das letzte zeigt ohnedem eine Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit an, die unmöglich rühmlich ſeyn kan. Zum vierten kan man nicht einmal ſagen, daß dieſe Lehre eine neue Lehre ſey, ob dieſes gleich kein Einwurf wider ihre Wahrheit ſeyn kan, als nur nach dem Urtheil ſolcher ſchwachen Köpfe, welche nach dem Vorurtheile des Altertums und der Neuigkeit eine Lehre beurtheilen. Moſes ſagt: Gott ſahe an alles, was er gemacht hatte, und ſiehe da, es war das beſte, oder die beſte Welt. Thales der Mileſier pflegte allen denenjenigen, welche ihn fragten, was das beſte ſey, zu antworten, die Welt. Und Cicero ſagt ausdrücklich, dieſe Welt iſt die beſte. Nun muß man freylich ſagen, daß dieſe Weltweiſen es in dem Verſtande behauptet haben, daß dieſe Welt das beſte Ding, und alſo Gott ſelbſt ſey. Es folgt aber doch daraus ſo viel, daß dieſe Wahrheit ſchon den Alten, gleichſam in einer Morgendemmerung, bekant geweſen, und daß Leibnitz der erſte Weltweiſe ſey, welcher ſie an das helle Tageslicht hervorgezogen hat. 10) Dieſe

Lehre ſtreite wider die heilige Schrift, welche ausdrücklich ſage, daß dieſe Welt im Argen liege, und daß nach dem jüngſten Tage eine beſſere Welt entſtehen werde. Die bloſſe Anführung dieſes Einwurfs iſt eine Widerlegung deſſelben. Die heilige Schrift ſagt, daß dieſe Welt, oder das menſchliche Geſchlecht, im Argen liege, und daß der Zuſtand dieſer Welt nach dem jüngſten Tage beſſer ſeyn werde, als der gegenwärtige Zuſtand. Sie redet alſo nicht von der Welt im Ganzen betrachtet wie wir, und kan alſo unſerer Lehre nicht widerſprechen. Alle Stellen der heiligen Schrift, welche viel Böſes von der Welt ſagen, reden unleugbar nicht von der Welt im Ganzen betrachtet.

§. 1000.

Endlich 11) wendet man ein, daß dieſe Lehre der Erfahrung widerſpreche, als welche einen iedweden überzeugen könne, daß in dieſer Welt mehr Böſes als Guts angetroffen werde. Sie lehre uns, daß dieſe Welt nichts anders als ein Jammerthal ſey, in welchem überall nichts als Noth, Jammer und Elend, angetroffen werde. Folglich ſey, die Lehre von der beſten Welt, eine abſtracte philoſophiſche Grillenfängerey, welche durch die tägliche Erfahrung widerlegt werde. Man kan nicht genung ſagen, wie elend dieſer Einwurf iſt. a) Höchſtens können wir Menſchen nur erfahren, daß das menſchliche Leben, in dem gegenwärtigen Zuſtande unſeres natürlichen Lebens, ein Jammerthal ſey, in welchem mehr Böſes als Guts angetroffen werde. Man gebe dieſes eine Zeitlang zu: folgt wol daraus, daß in der ganzen Welt mehr Böſes als Guts ſey? Der ganze Erdboden iſt kaum wie ein Sonnenſtäubchen, in Vergleichung mit der ganzen Welt, zu betrachten; und unſer ietziges Leben iſt wie nichts, gegen die lange Ewigkeit, zu rechnen. Können wir ietzo erfahren, daß in allen groſſen Weltkörpern mehr Böſes als Guts ſey, und daß es ewig ſo bleiben werde? Folglich iſt es eine offenbare Lüge, wenn man ſagt, daß aus der Erfahrung offenbar erhelle, daß in dieſer ganzen Welt mehr Böſes als Guts angetroffen werde. b) Wenn

wir auch nur, von dem gegenwärtigen natürlichen Leben der Menſchen in dem Stande der Sünden, reden: ſo iſt es auch falſch, daß die Erfahrung lehre, es ſey mehr Böſes als Guts in der Welt. Denn, einmal, können wir nicht alles Gute und Böſe erfahren, um eine genaue Ausrechnung anzuſtellen, und zu erfahren, daß die Summe alles Böſen gröſſer ſey, als die Summe alles Guten. Zum andern überſehen wir Menſchen mehrentheils das Gute, und richten unſere Gedanken blos oder vornemlich auf das Böſe. Einige wenige Wochen, in denen man krank iſt, verurſachen, daß man vergiſt, man bringe viel mehr Tage in Geſundheit als in Krankheit zu; und einige kriegeriſche Jahre zwingen uns zu vergeſſen, daß viel mehr Friede in der Welt ſey als Krieg u. ſ. w. Dieſes beweiſt offenbar, daß weniger Böſes als Guts in der Welt ſey, indem das Böſe ſeiner Seltenheit wegen mehr Neuigkeit hat, und alſo lebhafter empfunden wird. Das Gute iſt ſo häufig, daß man deſſen gewohnt wird, und nicht ſo ſtark darauf Achtung gibt. Auch iſt die melancholiſche Gemüthsfaſſung der Menſchen an dieſem Urtheile ſchuld, vermöge welcher ſie den Lauf der Welt, blos oder vornemlich von der ſchlimmen Seite anſehen. Dieſe Leute kommen mir vor, als ein Menſch, welcher in den prächtigſten königlichen Pallaſt geführt würde. Wenn derſelbe nun, mit verſchloſſenen Augen, gerade zu ins heimliche Gemach rennen, und ſich blos in demſelben umſehen, und alsdenn ſagen wolte: was für ein elendes Gebäude! Man trift in demſelbe nichts als Unflat an; würde ein ſolcher Menſch nicht für den gröſten Narren gehalten werden müſſen? c) Dieſe Gegner ſcheinen, daß ſie nicht eher glauben wollen, dieſe Welt ſey die beſte, bis ſie nicht, ihre vorzügliche Vollkommenheit vor allen übrigen möglichen Welten, erfahren haben. Wir wollen, die Gerechtigkeit ihrer Foderung, prüfen. Einmal, verſtehen ſie durch einen Beweis, daß dieſe Welt die beſte ſey, welcher aus der Erfahrung geführt wird, einen ſolchen, der aus einem Vorderſatze hergeleitet wird, welcher

eine unmittelbare Erfahrung iſt: ſo iſt unſer Beweis, den wir geführt haben §. 99. ein ſolcher Beweis. Er fängt mit dieſem Satze an: dieſe Welt iſt würklich, und dieſer iſt unleugbar eine unmittelbare Erfahrung. Allein, zum andern, verlangen dieſe Gegner ohne Zweifel, einen andern Beweis aus der Erfahrung. Wenn man unter mehrern Sorten Wein die beſte ausſuchen will: ſo koſtet man eine iedwede, man vergleicht den Geſchmack einer iedweden mit den übrigen, und da ſchmeckt man, welche die beſte ſey. Folglich wollen vielleicht dieſe Gegner es empfinden, wie ſichs in einer iedweden möglichen Welt leben laſſe, und alsdenn fühlen, wo es am beſten iſt. Da man nun nichts empfinden kan, als was würklich und gegenwärtig iſt: ſo können dieſe Gegner nicht eher befriediget werden, bis nicht eine iedwede mögliche Welt würklich iſt, und bis ſie nicht, durch eine unmögliche Entzückung aus dieſer Welt, nach und nach in alle übrige Welten verſetzt werden. Da nun dieſes niemals geſchehen kan: ſo werden dieſe Gegner in Ewigkeit zu ihrer eignen Strafe nicht überzeugt werden, ſie müßten denn die Ungereimtheit und Narrheit ihrer Foderung einſehen lernen.

Der Zweck der Schöpfung.

§. 1001.

Um unſern Begrif von der Schöpfung dieſer Welt noch mehr zu erhöhen: ſo müſſen wir uns überzeugen, daß ſie eine Handlung ſey, welche im höchſten Grade weiſe iſt; oder daß Gott dieſe Welt, nach höchſter Weisheit, erſchaffen habe. Wenn Gott, bey der Schöpfung dieſer Welt, nicht nach Weisheit gehandelt hätte: ſo würde in der Welt ein gewiſſes blindes Ohngefehr herrſchen, und es würden entweder alle, oder doch unendlich viele, Begebenheiten in der Welt ſich dergeſtalt zutragen, daß ſie keine Abſichten hätten, und wie wäre es möglich, daß ſich die vernünftigen Creaturen in Abſicht derſelben rechtmäßig verhalten könten? Es iſt ſehr leicht zu erweiſen, daß Gott, bey der Schöpfung

dieſer Welt, gewiſſe Abſichten gehabt habe, um welcher willen er ſie unter allen möglichen Welten auserwählt, und durch die Schöpfung zur Würklichkeit gebracht hat. Denn, die Schöpfung dieſer Welt, iſt eine freye Handlung Gottes §. 977. Folglich hat Gott, die Würklichkeit dieſer Welt, gewolt. Er hat demnach Bewegungsgründe gehabt, die ſeinen allervollkommenſten Willen von Ewigkeit her beſtimt haben, dieſe Welt zu wollen. Er hat ſich alſo etwas Guts lebendig vorgeſtelt, um deſſentwillen er die Welt würklich machen wollen, damit dieſes Gute erhalten werde §. 686. 687. Da nun dieſes Gute ein Zweck iſt §. 266. 267. ſo hat Gott dieſe Welt, um eines Zwecks willen, erſchaffen; und folglich iſt ſeine Weisheit bey der Schöpfung dieſer Welt geſchäftig geweſen, und zwar im höchſten Grade, oder dieſe Welt iſt ein Werk der allergröſten und allervollkommenſten Weisheit; weil es unmöglich iſt, daß Gott, wenn er weiſe handelt, nicht im höchſten Grade weiſe handeln ſolte §. 913. Die Weisheit gehört unter diejenigen Vollkommenheiten, welche zunächſt den Willen eines vernünftigen Weſens beſtimmen. Wenn alſo die Welt, nicht nach höchſter Weisheit, erſchaffen wäre: ſo könte ſie keine Würkung des allervollkommenſten Willens ſeyn. Dieſe Welt iſt das einzige Werk Gottes, auſſer welchem er nichts von Ewigkeit zu Ewigkeit auſſer ſich hervorbringt. Wäre ſie alſo nicht das vollkommenſte Meiſterſtück der höchſten Weisheit, ſo hätte Gott die einzige Gelegenheit vorbeygehen laſſen, nach höchſter Weisheit zu handeln. Seine Weisheit wäre alſo entweder ein bloſſes Vermögen ohne Thätigkeit, oder er beſäſſe nur die höchſte Weisheit als die vollkommenſte ſpeculativiſche Projectmacherey; und beydes iſt unmöglich, und der höchſten Vollkommenheit Gottes im höchſten Grade unanſtändig.

§. 1002.

Da nun Gott die Welt, um eines gewiſſen Zwecks willen, erſchaffen hat, §. 1001. ſo kan er, um ſeiner allerhöchſten Untrüglichkeit willen §. 899. die Welt, um keiner

Schein-

Scheinzwecke willen, erſchaffen haben. Sondern, die göttlichen Abſichten bey dieſer Welt, ſind wahre Zwecke §. 917. folglich wahre Vollkommenheiten, welche durch die erſchaffene Welt, und die Creaturen, als Würkungen hervorgebracht werden §. 266. 269. Ein iedweder Zweck iſt eine Folge und Würkung der Mittel, und des Gebrauchs derſelben. Es muß demnach auch der ganze göttliche Zweck, um deſſentwillen Gott dieſe Welt erſchaffen hat, ſo etwas Guts und eine ſolche Vollkommenheit ſeyn, welche durch die Creaturen gewürkt und hervorgebracht wird. Dieſe Vollkommenheit iſt entweder in Gott ſelbſt, oder auſſer Gott in der Welt würklich; weil, auſſer Gott und der Welt, gar nichts würklich iſt. Das erſte iſt, um der Selbſtſtändigkeit Gottes willen, ſchlechterdings unmöglich §. 880. Denn der Zweck hanget allemal von ſeinen Mitteln, als von ſeinen Urſachen, ab §. 268. Wenn nun der Zweck der Welt, eine innerliche Realität und Vollkommenheit Gottes, wäre: ſo würde Gott, von der Welt, abhangen. Da nun dieſes ſchlechterdings unmöglich iſt: ſo beſteht der Inbegrif aller Zwecke Gottes, um welcher willen er die Welt geſchaffen hat, in ſolchen Vollkommenheiten, welche in der Welt und den Creaturen ſelbſt würklich werden. Wenn man alſo ſagt, daß Gott die Welt, um ſein ſelbſt willen, erſchaffen habe: ſo muß man dieſes nicht ſo verſtehen, als wenn er ſich ſelbſt zu Gute dieſe Welt erſchaffen; oder es ſey die Welt deswegen von ihm gewürkt worden, damit er entweder durch dieſelbe innerliche Vollkommenheiten erlange, die er noch nicht gehabt, oder damit diejenigen, die er ſchon gehabt, dadurch erhalten und vermehrt werden: denn das iſt ſchlechterdings unmöglich. Sondern wenn man ſagt, daß Gott die Welt um ſein ſelbſt willen erſchaffen habe: ſo muß dieſes ſo verſtanden werden, daß er es gethan, damit er von den Creaturen geehrt werde. Wir werden aber hernach ſehen, daß dieſe Ehre Gottes eine Erkentniß ſeiner Vollkommenheiten ſey, welche als eine Vollkommenheit in den endlichen Geiſtern, und alſo in der Welt, würklich iſt.

Gemeiniglich ſagt man, daß der letzte Zweck Gottes bey der Welt ſeine Ehre, und der Mittelzweck die Vollkommenheit der Creaturen ſey. Dieſes erklärt und verſteht man vielfältig ſo widerſinniſch, daß man dieſe Ehre Gottes, als eine Vollkommenheit, anſieht, welche in Gott würklich iſt, und welche von der Vollkommenheit der Creaturen verſchieden iſt. Aus dem Folgenden wird erhellen, daß dieſe Sache ganz anders erklärt werden muß.

§. 1003.

Wir haben uns alſo überzeugt, daß die ganze Welt, und alles, was in derſelben würklich iſt und geſchieht, als ein Mittel zu gewiſſen Zwecken betrachtet werden müſſe, um welcher willen Gott die ganze Welt würklich gemacht. Es iſt alſo eine Wiſſenſchaft möglich, in welcher dieſe göttlichen Zwecke, um welcher willen er die Welt würklich gemacht, unterſucht werden, und dieſe Wiſſenſchaft wird **die Teleologie** genent. In derſelben bemühet man ſich, die Zwecke Gottes überhaupt, und in beſondern Fällen, zu entdecken; und die Frage, warum dieſe oder jene Creaturen in der Welt ſind, z. E. die Pflanzen, die Thiere, das Waſſer u. ſ. w. gehört allemal in dieſe Wiſſenſchaft. Sie wird, in zwey Theile, abgetheilt. Der erſte heiſt **die phyſiſche Teleologie**, und ſie handelt von den göttlichen Zwecken in der Körperwelt. Sie unterſucht die göttlichen Abſichten der Körper, und ihrer Veränderungen ſo wol in einzeln Körpern, als auch in der Körperwelt. Hieher gehört z. E. die Unterſuchung, warum Gott alle Arten der Kräuter, der Pflanzen und der Thiere, erſchaffen hat; aus was für Abſichten die Winde wehen, Donner, Blitz, Regen, Hagel u. ſ. w. in der Welt ſind; aus was für Abſichten uns Gott, ein iedes Glied unſeres Körpers, gegeben u. ſ. w. Der andere Theil der Teleologie wird **die pneumatiſche Teleologie** genent, und ſie unterſucht die göttlichen Abſichten in der Geiſterwelt. Hier wird nicht nur überhaupt unterſucht, um welcher Abſichten willen Gott die Geiſter in der Welt, und inſonderheit die menſch-

lichen Seelen erſchaffen; ſondern es werden auch, die göttlichen Abſichten aller ihrer Erkentniß- und Begehrungskräfte, und aller ihrer Veränderungen unterſucht. Z. E. warum Gott uns Menſchen Verſtand, Gedächtniß u. ſ. w. gegeben, warum er die Sünden zugelaſſen, warum er die Sünden ſtrafe, und was dergleichen mehr iſt. Dieſe Wiſſenſchaft iſt eine von den nützlichſten menſchlichen Wiſſenſchaften, und es wäre zu wünſchen, daß ſie mit mehrerm Fleiſſe angebauet würde, als bisher geſchehen iſt. Einmal lernt man durch dieſelbe, die unermeßliche Tiefe der göttlichen Weisheit, die er durch dieſe Welt offenbart hat, beſſer einſehen. Dieſe Welt iſt nur in ſo ferne ein Mittel des Ruhms Gottes, in ſo ferne alles in derſelben nach höchſter Weisheit eingerichtet iſt. Folglich kan man nicht eher, die höchſte Vollkommenheit der Welt, zum Preiſe des Schöpfers gebührend einſehen, bis man nicht die göttlichen Abſichten erkent, und ſieht, wie vortreflich dieſelben in dieſer Welt erreicht und ausgeführt werden. Zum andern kan man, ohne dieſer Wiſſenſchaft, die geſamte menſchliche Pflicht niemals recht ausüben. Wir können nur rechtmäßig handeln, in ſo ferne wir, bey allen unſern freyen Handlungen, die göttlichen Abſichten zu unſern Abſichten annehmen; und in ſo ferne wir, alle unſere Kräfte, und alle Dinge auſſer uns, zu den Abſichten gebrauchen, um welcher willen ſie uns Gott gegeben, und in dieſer Welt hervorgebracht hat. Wir wollen alſo, die erſten Grundſätze dieſer vortreflichen und höchſt nützlichen Wiſſenſchaft, weitläuftiger unterſuchen.

§. 1004.

Ueberhaupt iſt unleugbar, daß Gott dieſe Welt nicht nur auf eine weiſe Art eingerichtet und erſchaffen habe, ſondern auch auf die allerweiſeſte Art, dergeſtalt, daß es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß noch ein weiſerer Plan könte entworfen werden, als derjenige iſt, den Gott zu dieſer Welt entworfen hat, und daß es eben ſo unmöglich iſt, daß derſelbe noch weiſer und beſſer ausgeführt werden

könte, als es in dieſer Welt geſchehen iſt, und noch geſchieht §. 1001. 993. Es würde allemal ein Mangel der göttlichen Weisheit ſeyn, wenn Gott eine Welt hätte ſchaffen können, welche den Regeln der höchſten Weisheit noch gemäſſer wäre, als die unſrige; und dis würde noch dazu ein ſolcher Mangel ſeyn, den Gott in Ewigkeit nicht wieder gut machen könte, weil auſſer dieſer einzigen Welt keine andere würklich wird. Gott beſitzt, in ſich ſelbſt, die allerhöchſte Weisheit §. 912 = 920. Da nun dieſelbe im höchſten Grade lebendig iſt: §. 920. ſo handelt er allemal nach derſelben, und folglich hat er auch dieſe Welt nach derſelben erſchaffen. Folglich hat Gott, bey der Schöpfung dieſer Welt, nicht nur ſo viele Zwecke zur Abſicht gehabt, ſondern auch ſo groſſe und vortrefliche, als möglich ſind. Er hat dieſelben auf die vollkommenſte Art mit einander verbunden, dergeſtalt, daß immer der eine ein Mittel zu dem andern iſt, bis ſie endlich in einem einzigen Zwecke, als dem höchſten und vortreflichſten, zuſammenflieſſen. Alle dieſe Zwecke erhält er in dieſer Welt, unausbleiblich und gewiß, durch die meiſten und beſten Mittel, welche auf die vollkommenſte Art mit einander verbunden ſind: dergeſtalt, daß eins immer ein Mittel zu dem andern wird, bis ſie ſo viele und groſſe Zwecke auf die beſte Art erreichen, als irgends nur in einer Welt möglich iſt. Damit nun, dieſe vortrefliche Wahrheit, in ein noch gröſſeres Licht geſetzt werde: ſo wollen wir uns, aus der Lehre von der beſten Welt, überzeugen, daß dieſe Welt würklich nach allerhöchſter Weisheit eingerichtet ſey. Und wir wollen daher, folgende Sätze, ausführen.

§. 1005.

Erſtlich, eine iedwede zufällige Vollkommenheit, welche in der Welt und allen Theilen derſelben würklich iſt und wird, und welche Gott den Creaturen nicht anerſchaffen hat, iſt ein Zweck Gottes, weswegen er die Welt erſchaffen hat. Denn eine iedwede dieſer Vollkommenheiten iſt eine Folge und Würkung der Welt, welche Gott ſich von

Ewig=

Ewigkeit her, aufs deutlichſte und lebendigſte, vorgeſtelt hat §. 902. und unendlich geliebt §. 934. Folglich gehört ſie mit zu den Bewegungsgründen, um welcher willen er dieſe Welt würklich gemacht. Es iſt demnach, eine iedwede dieſer Vollkommenheiten etwas, welches ſich Gott als gut vorgeſtelt, und deswegen die Welt würklich gemacht hat, damit daſſelbe zur Würklichkeit komme. Und alſo iſt eine iedwede dieſer Vollkommenheiten ein Zweck, warum Gott die Welt erſchaffen hat. Die anerſchaffenen Vollkommenheiten der Creaturen können keine Zwecke der Welt ſeyn, weil ſie, durch nichts anders in der Welt, erlangt werden. Sondern ſie ſind die erſten Mittel, welche Gott würklich gemacht hat, damit dadurch nach und nach, alle übrigen zufälligen Vollkommenheiten der ganzen Welt und aller Theile derſelben, erhalten werden. Nun ſind alle wahre Nutzen, welche die Subſtanzen in der Welt einander verſchaffen, ſamt allen wahren Nutzen aller Veränderungen, Begebenheiten und Dingen in der Welt, zufällige Vollkommenheiten, welche den Dingen in der Welt nicht anerſchaffen worden §. 259. Folglich ſind, alle würkliche wahre Nutzen der Dinge in der Welt, Abſichten Gottes, warum er die Welt erſchaffen hat. Dieſe Wahrheit iſt ein vortreflicher Grundſatz der Teleologie, indem wir dadurch in den Stand geſetzt werden, die göttlichen Abſichten zu erfinden. Z. E. wenn man wiſſen wolte, warum Gott Schaafe und gewiſſe Kräuter erſchaffen habe: ſo darf man nur durch Verſuche, Erfahrungen und andere Wege, die wahren Nutzen aller dieſer Dinge zu erkennen ſuchen. Man kan z. E. mit Zuverſicht ſagen, Gott habe unter andern deswegen Schaafe erſchaffen, damit ihre Wolle uns zur Kleidung diene; und gewiſſe Kräuter, damit wir dadurch gewiſſe Krankheiten heilen können. So haben Noth und Elend den wahren Nutzen, daß wir uns in der Geduld und andern Tugenden üben können, und darin beſteht auch die Abſicht Gottes, warum er über die Menſchen dergleichen Zufälle verhänget. Nun iſt dieſe Welt die beſte §. 991.

In der beſten Welt ſind viel mehr zufällige Vollkommenheiten, als in irgends einer andern möglichen Welt §. 426. Folglich hätte Gott, bey keiner andern Welt, ſo viele Zwecke zur Abſicht haben und erreichen können, als bey dieſer Welt. Es iſt demnach dieſe Welt deswegen ein Werk der höchſten Weisheit, oder ſie iſt der höchſten Weisheit Gottes gemäß; weil Gott unmöglich mehr Zwecke zur Abſicht haben und erreichen können, als er bey dieſer Welt ſich vorgeſetzt hat, und durch dieſelbe würklich erreicht. Wer iſt im Stande, die göttlichen Zwecke durchzuzehlen? Man müßte ja alle Theile der Welt, alle Geiſter, alle Thiere, alle Sonnenſtäubchen kennen, und alle ihre zufälligen Vollkommenheiten und Nutzen, vom Anfange der Welt an bis in alle Ewigkeit. Und das iſt, uns Menſchen, unmöglich. Wir werden ewig der Weisheit Gottes, die er bey der Schöpfung der Welt erwieſen hat, nachſpüren können, wir werden ewig immer mehr und mehr Zwecke Gottes entdecken können; wir werden aber auch ewig, von der Entdeckung aller Zwecke Gottes, unendlich weit entfernt bleiben müſſen.

§. 1006.

Zum andern: Gott hat die Welt um der allergröſten und beſten Zwecke willen erſchaffen, die irgends nur möglich ſind. Denn erſtlich, weil alle zufällige Vollkommenheiten und Nutzen in dieſer Welt, welche den Creaturen nicht anerſchaffen worden, Zwecke Gottes ſind: §. 1005. ſo ſind es auch die gröſten und beſten. Folglich ſind auch, die allergröſten dieſer Vollkommenheiten und Nutzen, Abſichten Gottes, um welcher willen er die Welt erſchaffen hat. Zum andern, da keine Welt ſo groſſe Vollkommenheiten in ſich enthält, als die beſte §. 426. ſo hätte Gott, bey keiner andern Welt, ſo groſſe und vortrefliche Zwecke zur Abſicht haben können, als bey dieſer. In der beſten Welt hat ein iedwedes Ding eine ſo groſſe Vollkommenheit, als möglich iſt. Folglich hat Gott, bey dieſer Welt, die höchſte Vollkommenheit eines iedweden Theils der Welt zur Abſicht gehabt, die in dem ganzen Zuſammenhange der Welt möglich

lich iſt. Zum dritten, in der göttlichen weiſen Einrichtung dieſer Welt iſt, keine zufällige Vollkommenheit in derſelben, als eine unerhebliche Kleinigkeit anzuſehen §. 898. ſondern eine iedwede iſt von unendlicher Wichtigkeit, und Fruchtbarkeit. Hätte Gott eine andere als die beſte Welt erſchaffen, ſo hätte er unmöglich ſo groſſe und vortrefliche Zwecke zur Abſicht haben und erreichen können, als nunmehr, da er die beſte Welt erſchaffen hat. Es iſt demnach dieſe Welt auch unter andern deswegen eine Würkung der höchſten Weisheit Gottes, weil ſie diejenige iſt, durch welche allein, die allergröſten und beſten Zwecke, erreicht werden können §. 915. Es iſt ſchlechterdings unmöglich, daß Gott durch eine andere Welt eben ſo groſſe und gute Zwecke, oder noch gröſſere und beſſere, hätte erreichen können, als durch dieſe Welt. Eine iedwede beſondere Abſicht Gottes bey einem iedweden Theile dieſer Welt bezieht ſich, in der göttlichen Einrichtung, aufs Ganze, und es iſt uns Menſchen unmöglich, auch in dieſer Abſicht die göttliche Weisheit völlig einzuſehen.

§. 1007.

Zum dritten: ein iedwedes würkliches Ding in der Welt, es mag eine Subſtanz oder ein Accidenz ſeyn, eine Begebenheit in der Geiſterwelt oder in der Körperwelt, es mag die ganze Welt ſeyn, oder ein Theil derſelben, iſt, in ſo ferne es gut iſt, ein Mittel zu den göttlichen Zwecken, und iſt auch deswegen von Gott würklich gemacht worden, weil es ein Mittel zu ſeinen Abſichten iſt. Denn ein iedwedes würkliches Ding auſſer Gott iſt eines Theils gut, und muß in ſo ferne eine oder mehrere gute Folgen haben, welche zufällige Vollkommenheiten ſind, die in der Welt würklich werden §. 444. Da nun, alle dieſe Vollkommenheiten, göttliche Zwecke ſind: §. 1005. ſo iſt, ein iedwedes würkliches Ding in der Welt, ein Mittel zu den göttlichen Abſichten. Da nun Gott dieſes, um ſeiner Allwiſſenheit willen, gewuſt hat, und zwar auf eine lebendige Art §. 902.

ſo iſt dieſes zugleich ein Bewegungsgrund, warum Gott alles, was in der Welt würklich iſt, gewürkt hat, nemlich weil es ein Mittel zu ſeinen Abſichten iſt. Nun iſt dieſe Welt, weil ſie die beſte iſt, zugleich die gröſte §. 430. Folglich enthält ſie mehr würkliche Theile, als eine iedwede andere Welt. Es ſind demnach, in dieſer Welt, mehrere und mannigfaltigere Mittel zu den göttlichen Abſichten, als in irgends einer andern möglichen Welt; und es iſt unmöglich, daß Gott mehrere Mittel zu ſeinen Zwecken hätte würklich machen können, als in dieſer Welt würklich angetroffen werden. Folglich iſt, auch in dieſer Abſicht, die beſte Welt ein Werk der höchſten und unendlichen Weisheit Gottes. Man kan alſo mit Recht ſagen, daß nichts in dieſer Welt angetroffen werde, welches nicht durch die Weisheit Gottes, als ein Mittel zu ſeinen Zwecken, verordnet worden. Denn wenn irgends etwas in der Welt kein Mittel zu den göttlichen Abſichten wäre: ſo müßte es entweder gar nicht gut ſeyn, und das iſt unmöglich; oder es iſt eines Theils gut. Iſt das letzte, ſo hat es entweder gute Folgen, oder nicht. Das letzte iſt unmöglich. Folglich hat alles in der Welt ſeinen Nutzen, und es erreicht alſo göttliche Abſichten §. 1005. Wenn es nun von Gott nicht als ein Mittel zu dieſen Abſichten erwählt worden: ſo müßte Gott entweder nicht wiſſen, daß dadurch ſeine Abſichten erreicht werden, oder er müßte es auf eine blos todte Art erkennen, und das iſt ungereimt. Was für ein Troſt für uns Menſchen! Es mag uns begegnen, was da will: ſo können wir verſichert ſeyn, daß es uns nicht von ohngefehr widerfahre, ſondern daß Gott dadurch, die beſten und heilſamſten Abſichten, zu erreichen ſuche. Freylich kan das Böſe in der Welt, in ſo ferne es böſe iſt, kein Mittel zu den göttlichen Abſichten ſeyn; weil entweder Gottes Abſichten böſe ſeyn müßten, oder es müßte aus dem Böſen was Guts entſtehen können, welches beydes unmöglich iſt. Sondern wir werden künftig ſehen, daß das Böſe in der Welt mit vielem Guten vergeſellſchaftet ſey, und daß das erſte zuge-

laſſen

laſſen werde, damit durch das letzte die göttlichen Abſichten erreicht werden.

§. 1008.

Zum vierten, dieſe ganze Welt, und alles, was in derſelben würklich iſt, iſt, ein iedwedes in ſeiner Art, das beſte Mittel zu den göttlichen Abſichten, und auch deswegen von Gott erwählt und würklich gemacht worden. Denn durch keine Welt kan, ſo viele und groſſe Vollkommenheit, entſtehen, als durch die beſte. Da nun dieſe Welt die beſte iſt, ſo iſt ſie, das fruchtbarſte und wichtigſte Mittel, zu den beſten göttlichen Zwecken. Ueberdis iſt ein iedes Ding in der Welt ſo vollkommen, als möglich iſt. Folglich hat es auch ſo viele und groſſe Nutzen, als irgends nur möglich iſt, und es iſt nichts in der beſten Welt, ohne welchem dieſe Welt die beſte ſeyn könte. Mithin trägt alles in der Welt das Seinige zur höchſten Vollkommenheit, welche auſſer Gott möglich iſt, bey. Und es iſt demnach alles in der Welt nicht nur ein Mittel zu dem beſten Zwecke, ſondern es iſt auch ein iedes in ſeiner Art das allerbeſte Mittel §. 916. Wenn in der beſten Welt irgends etwas überflüßiges wäre, ſo müßte Gott, bey der Einrichtung dieſer Welt, wider ſeine höchſte Weisheit gehandelt haben, und das iſt unmöglich, ja es ſtreitet auch wider den Begrif der beſten Welt. In dieſer Welt iſt alles ſo beſchaffen, daß ohne demſelben dieſe Welt nicht die beſte ſeyn könte. Folglich trägt alles, das Seinige, zur höchſten Vollkommenheit der Welt bey. Alles dieſes hat Gott von Ewigkeit her aufs vollkommenſte und lebendigſte gewuſt, und er hat demnach alles in der Welt, in ſo ferne es gut iſt, erwählt, beſchloſſen und würklich gemacht; weil er erkant, daß alles in ſeiner Art das beſte Mittel zu den beſten Zwecken ſey. Freylich können wir auch dieſes, nicht durch die Erfahrung, einſehen, und unſere kurzſichtigen und mangelhaften Einſichten reitzen uns, ofte zu glauben, daß die Wege Gottes, oder die Mittel, deren ſich Gott bedient, beſſer ſeyn könten, als ſie in der That ſind. Allein man muß, dieſen verwegenen und albernen

nen Gedanken, durch die allgemeine Ueberzeugung von der höchſten Weisheit Gottes, zu unterdrucken ſuchen. Diejenigen, welche nicht annehmen, daß dieſe Welt die beſte ſey, die mögen zuſehen, wie ſie das Tadeln der Wege Gottes, auf eine gründliche Art, verhindern können.

§. 1009.

Endlich, fünftens, ſind auch in dieſer Welt, alle Zwecke und Mittel, auf die beſte und vollkommenſte Art, mit einander verbunden. Denn da dieſe Welt die beſte iſt: ſo iſt auch in ihr der allergröſte und vortreflichſte allgemeine Zuſammenhang unter allen ihren Theilen, der in keiner Welt ſo vollkommen und groß ſeyn kan, und der überhaupt auſſer Gott nicht beſſer und gröſſer möglich iſt §. 440-450. Nun ſind alle Zwecke und Mittel Gottes, die er nach ſeiner höchſten Weisheit von Ewigkeit her aufs vollkommenſte gewuſt, und die er durch die Schöpfung dieſer Welt würklich gemacht, Theile der beſten Welt. Folglich ſtehen ſie auch würklich, unter und mit einander, in der allervollkommenſten allgemeinen Verbindung. Folglich ſind ſie insgeſamt dergeſtalt einander zugeordnet und untergeordnet, wie es die höchſte Vollkommenheit, die auſſer Gott möglich iſt, erfodert. Sie laufen alſo insgeſamt in einen Zweck als den letzten zuſammen, und machen insgeſamt den beſten, gewiſſeſten, untrüglichſten und kürzeſten Weg zu dem allerhöchſten Zwecke aus. Folglich kan man mit Recht ſagen, daß die Schöpfung dieſer Welt eine ſo weiſe That Gottes ſey, daß es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß Gott noch weiſer hätte handeln können. Und folglich hat Gott, die Unendlichkeit ſeiner Weisheit, durch die Schöpfung dieſer Welt in der That erwieſen.

§. 1010

Nachdem wir nun überhaupt die göttlichen Abſichten, um welcher willen er dieſe Welt erſchaffen hat, unterſucht haben: ſo wollen wir verſuchen, ob wir einige dieſer Abſichten inſonderheit beſtimmen, und ausmachen können, welches der letzte Zweck, oder der Endzweck dieſer Welt, ſey. Und

da

da wir uns überzeugen wollen, daß derſelbe, in der Ehre Gottes und in der Religion, beſtehe: ſo müſſen wir erſt, die Begriffe von der Religion, feſtſetzen. Nemlich die Ehre einer Perſon beſteht, in der Erkentniß ihrer gröſſern Vollkommenheiten; oder in dem Urtheile, vermöge deſſen ihr gröſſere Vollkommenheiten zugeſchrieben werden. Wenn iemand ſeine eigenen gröſſern Vollkommenheiten erkent, und dieſelben ſich in ſeinem eigenen Urtheile zuſchreibt, ſo ehrt er ſich ſelbſt. Erkennen aber andere ſeine gröſſern Vollkommenheiten, und ſchreiben ſie ihm in ihrem Urtheile zu, ſo wird er von andern geehrt, und das ſind ſeine **Verehrer.** Es iſt ein bloſſer Wortſtreit und ein Eigenſinn, wenn man ſchlechterdings ſagen wolte, daß niemand ſich ſelbſt ehren könte. Wenn aber iemand von andern geehrt wird, ſo iſt dieſe ſeine Ehre keine Realität und Vollkommenheit, welche in ihm, als der geehrten Perſon, würklich iſt; ſondern ſie iſt in ſeinen Verehrern würklich, und der Gegenſtand dieſer Ehre iſt in der geehrten Perſon würklich. Es behaupten einige, daß man iemanden nur ehre, wenn man ihm moraliſche Vollkommenheiten zuſchreibt. Allein man kan iemanden auch ehren, wenn man ihm Vollkommenheiten zuſchreibt, die nicht moraliſch ſind. So iſt es eine wahre Ehre Gottes, wenn man ihn, als ein allmächtiges und allwiſſendes Weſen, verehrt. So viel aber iſt gewiß, daß es niemals für eine Ehre gehalten wird, wenn man iemanden kleinere Vollkommenheiten zuſchreibt. Wer wird es für eine Ehre halten, wenn man von einem Gelehrten ſagen wolte, er könne gut leſen und ſchreiben? Ein ieder Verehrer ſtelt ſich die Vollkommenheit, um welcher willen er iemanden ehrt, als eine gröſſere Vollkommenheit vor, durch welche derſelbe gleichſam über andere hervorragt, er mag nun in dieſem Stücke irren oder nicht, oder es mag dieſe Vollkommenheit in der That groß ſeyn, oder nicht. Ein höherer Grad der Ehre wird, **der Ruhm**, genent. Wir rühmen und preiſen iemanden, wenn man ihm entweder ſehr groſſe Vollkommenheiten zuſchreibt, oder wenn man wenigſtens

ſeine Vollkommenheiten, als ſehr groſſe und erhabene Vollkommenheiten, ſich vorſtelt. **Der Ruhm Gottes**, oder **die Ehre Gottes**, beſteht demnach in einer vollkommenern Erkentniß ſeiner göttlichen Vollkommenheiten. Und dieſe Ehre iſt von doppelter Art. Einmal die Ehre, wodurch Gott ſich ſelbſt ehrt. Gott erkent ſich ſelbſt, und alle ſeine unendlichen Vollkommenheiten, im höchſten Grade §. 903. Folglich iſt in ihm die allervollkommenſte Verehrung ſeiner ſelbſt, ewig und unveränderlich, würklich. Allein da dieſe Ehre Gottes eine innerliche Vollkommenheit Gottes iſt: ſo kan ſie unmöglich der Zweck ſeyn, um deſſentwillen Gott dieſe Welt erſchaffen hat §. 1002. Folglich kan ſie hier nicht, in Betrachtung, gezogen werden. Wir reden alſo von der andern Ehre Gottes, welche in der Erkentniß der Creaturen beſteht, die ſie von Gott und ſeinen Vollkommenheiten haben, und welche alſo eine Realität iſt, die in der Welt würklich iſt. Es kan ſich ein iedweder leicht überzeugen, daß nur mit Verſtand begabte Creaturen, oder endliche Geiſter, Gott erkennen und ihn verehren können. Folglich verſtehen wir hier, durch die Ehre oder den Ruhm Gottes, eine vollkommenere Erkentniß der höchſten Vollkommenheiten Gottes, welche in den würklichen endlichen Geiſtern angetroffen wird.

§. 1011.

Wenn ein endlicher Geiſt, eine ſolche vollkommene Erkentniß von den göttlichen Vollkommenheiten hat, daß ſie lebendig iſt; folglich daß ſie ihn, und ſeinen freyen Willen, bewegt, das Gute zu begehren und zu thun, und das Böſe zu verabſcheuen und zu unterlaſſen: ſo **verherrlichet er die Ehre Gottes**, oder **ſo dient er Gott**. Die Verherrlichung der Ehre Gottes, und der Dienſt Gottes, beſteht alſo in einem ſolchen freyen und rechtmäßigen Verhalten eines endlichen Geiſtes, welches den Vollkommenheiten Gottes gemäß iſt; oder wozu er die Bewegungsgründe, aus der Ehre Gottes, hernimt: z. E. wenn er nicht ſündiget, weil er erkent, daß Gott alle Sünden um ſeiner

Ge-

Gerechtigkeit willen ſtrafe, und wenn er rechtmäßig handelt, weil er erkent, daß GOtt, um ſeiner Gerechtigkeit willen, alle rechtmäßige Handlungen belohne. Wenn alſo vernünftige Creaturen GOtt dienen: ſo hat GOtt davon keinen Vortheil zu erwarten, als wenn er durch dieſen Dienſt innerlich vollkommener werden könte. Und alſo iſt es lächerlich, wenn manche Religionsſpötter deswegen über die Religion lachen, weil ſie denken, man behaupte, daß Gott durch den Dienſt, den ihm die Creaturen leiſten, vollkommener werde. Wer dieſes glaubt, der denkt freylich ungereimt. Allein kein vernünftiger Kenner der Religion macht ſich, einen ſolchen falſchen Begrif, von dem Gottesdienſte. Und wenn eine vernünftige Creatur, nach unſerm Begriffe, Gott dient: ſo ſind, ihre freye Handlungen, die unmittelbaren Würkungen ihrer Begriffe von den göttlichen Vollkommenheiten. Und da nun die Würkungen, die Erkentnißmittel ihrer Urſachen, ſind: ſo ſchimmern alsdenn, die Vorſtellungen der göttlichen Vollkommenheiten, aus den Handlungen einer vernünftigen Creatur hervor, und ſie ſetzen dieſelben alſo in ein gröſſeres Licht und verherrlichen ſie. Dieſe Ehre Gottes, mit dem Dienſte Gottes zuſammengenommen, machen die Religion aus. Die Ehre Gottes iſt der theoretiſche Theil der Religion, und in einer iedweden Religion liegt, eine Lehre von Gott, zum Grunde. Der Dienſt Gottes iſt der practiſche Theil der Religion. Und das ganze Weſen der Religion beſteht, in einer ſolchen vollkommenen Erkentniß der göttlichen Vollkommenheiten, welche lebendig iſt. Die weitere Unterſuchung dieſes Begrifs gehört, in die Sittenlehre.

§. 1012.

Die Religion iſt verſchiedener Grade der Vollkommenheit fähig, welche, nach folgenden Regeln, beurtheilt werden müſſen. 1) Je mehrere endliche Geiſter Gott ehren und ihm dienen, deſto gröſſer iſt die Ehre Gottes, der Dienſt Gottes, und die Religion; folglich, ie mehr Verehrer und Diener Gott hat. Wenn alſo ſo viele endliche

Geiſter auſſer Gott würklich ſind, als möglich, und wenn ſo viele derſelben ſeine Verehrer und Diener ſind, als möglich: ſo hat in dieſer Abſicht die Religion, den allerhöchſten Grad, erreicht. 2) Je gröſſere und vollkommenere endliche Geiſter Gott ehren und ihm dienen, deſto vollkommener iſt die Religion. Die Ehre, die man von einem unverſtändigen Menſchen empfängt, iſt warlich eine ſchlechte Ehre. Wenn alſo die allergröſten höchſten und glückſeligſten Geiſter würklich ſind, die möglich ſind, und wenn dieſelben Gott ehren und ihm dienen: ſo iſt auch in dieſer Abſicht die Religion die gröſte, welche möglich iſt. 3) Je weitläuftiger die Ehre und der Dienſt Gottes iſt, deſto gröſſer iſt die Religion; folglich ie mehrere göttliche Vollkommenheiten, und ie mehr von einer iedweden, die endlichen Geiſter erkennen, ie mehrere freye Handlungen ſie um Gottes willen thun, ie mehr Bewegungsgründe ſie zu ihrem Verhalten aus der Erkentniß Gottes hernehmen, und ie öfter ſie dieſes thun: deſto vollkommener iſt die Religion. In dieſer Abſicht iſt alſo die Religion die gröſte, wenn ein endlicher Geiſt alles von Gott erkent, was er zu erkennen im Stande iſt, und wenn er alle ſeine freye Handlungen um Gottes willen thut, und noch dazu zu einer iedweden derſelben ſo viele Bewegungsgründe aus Gott hernimt, als möglich iſt. 4) Je gröſſere und erhabenere Begriffe ſich die endlichen Geiſter von Gott machen, ie wichtiger die Bewegungsgründe ſind, welche ſie aus denſelben hernehmen, und ie gröſſer die Handlungen ſind, welche ſie um derſelben willen thun: deſto gröſſer iſt die Religion. Die allervollkommenſte Religion eines endlichen Geiſtes beſteht alſo darin, wenn er ſich, die allergröſten und Gott anſtändigſten Begriffe, von den göttlichen Vollkommenheiten macht, die ihm möglich ſind, wenn er um derſelben willen die alleredelſten und vortreflichſten Handlungen thut, und wenn die Ehre Gottes ſein vornehmſter und ſtärkſter Bewegungsgrund, und der lezte Zweck aller ſeiner Handlungen iſt. 5) Je vollkommener die Erkentniß der göttlichen Vollkommenheiten,

ten, und der aus derſelben hergeleiteten Bewegungsgründe iſt, deſto gröſſer iſt die Religion; folglich ie klärer, richtiger, gewiſſer und lebendiger dieſe Erkentniß iſt. Es beſteht demnach, die gröſte und vollkommenſte Religion eines endlichen Geiſtes, darin: wenn ſeine theologiſche Erkentniß nicht klärer, richtiger, gewiſſer und lebendiger in ihm ſeyn könte, als ſie würklich iſt; und wenn ſeine Bewegungsgründe, die er aus der Ehre Gottes zu ſeinem rechtmäßigen Verhalten hernimt, eben in einem ſo hohen Grade klar, richtig, gewiß und lebendig ſind §. 1010. 1011.

§. 1013.

Nunmehr iſt leicht zu erweiſen, daß Gottes Abſicht bey der Schöpfung dieſer Welt nicht nur dahin gegangen, die Religion in der Welt zu befördern, ſondern auch den allerhöchſten Grad derſelben, der möglich geweſen. Denn die Ehre Gottes, der Dienſt Gottes und die Religion, ſind unleugbar zufällige Vollkommenheiten vernünftiger Creaturen. Die Ehre Gottes iſt eine vollkommenere Erkentniß des allervollkommenſten und würdigſten Gegenſtandes unſerer Erkentniß. Und kan wol dieſelbe, eine Unvollkommenheit, ſeyn? Der Dienſt Gottes beſteht in rechtmäßigen Handlungen, die um der beſten Bewegungsgründe, oder um der Ehre Gottes willen, vorgenommen werden. Und kan das wol was Böſes ſeyn? Es iſt ſo weit entfernt, daß die Religion etwas Böſes ſeyn könte, daß man vielmehr in der Sittenlehre leicht erweiſen kan, daß die höchſte Vollkommenheit und Glückſeligkeit einer vernünftigen Creatur darin beſteht, wenn ſie Gott in dem höchſten Grade, der ihr möglich iſt, ehrt, und ihm dient. Da nun alle zufällige Vollkommenheiten in der Welt, welche Gott den Creaturen nicht anerſchaffen hat, Zwecke ſind, um welcher willen Gott dieſe Welt erſchaffen hat §. 1005. ſo iſt auch die Ehre und der Dienſt Gottes, oder mit einem Worte die Religion, ein göttlicher Zweck dieſer Welt. Und da Gott dieſe Welt, um des allerbeſten Zwecks willen, erſchaffen hat §. 1004. ſo iſt auch, der göttliche Zweck dieſer Welt, der

allerhöchſte Grad der Religion, der auſſer Gott möglich iſt. Laßt uns ſehen, wie Gott dieſe Welt zu dieſer Abſicht eingerichtet habe! Und da kan man ſich leicht überzeugen, daß, da dieſe Welt die beſte iſt, keine Welt möglich ſey, in welcher und durch welche die Religion, in einem eben ſo hohen oder noch höhern Grade, erlangt werden könte, als in dieſer Welt. Denn 1) ſind in der beſten Welt mehrere und mannigfaltigere vernünftige Creaturen, als in irgends einer andern Welt angetroffen werden §. 430. Folglich hat Gott würklich mehr Geiſter erſchaffen, als er würde haben thun können, wenn er eine iedwede andere Welt zur Würklichkeit gebracht hätte. Nun kan niemand Gott verehren und ihm dienen, als wenn er ein endlicher Geiſt iſt. Folglich iſt es unmöglich, daß auſſer Gott, mehrere Verehrer und Diener Gottes, würklich ſeyn könten, als in der That vorhanden ſind. Dieſe Betrachtung kan man dadurch ungemein beſtätigen, wenn man nicht nur ohngefehr überzählt, wie viele Millionen Menſchen auf dem Erdboden würklich geweſen, noch würklich ſind, und noch täglich geboren werden; ſondern wenn man ſich auch überzeugt, daß alle Planeten, und deren gibt es um alle Fixſterne, welche unzählbar ſind, mit vernünftigen Einwohnern angefüllt ſind. Dahin kan man auch rechnen, was die heilige Schrift, von der unzähligen Menge der Engel, ſagt. 2) In der beſten Welt ſind auch die gröſten beſten und glückſeligſten endlichen Geiſter würklich, ſo daß keine gröſſern und vollkomnern Geiſter auſſer Gott würklich ſeyn können, als auſſer ihm ietzo würklich vorhanden ſind §. 430. Gott hat alſo würklich in dieſer Welt, ſo viele und groſſe endliche Geiſter, erſchaffen, als einzeln und zuſammengenommen, den höchſten Grad der Religion, der nur irgends möglich iſt, auf einmal oder nach und nach in alle Ewigkeit würklich machen. 3) Gott hat alle Dinge in der Welt ſo eingerichtet, daß ein iedwedes in ſeiner Art das beſte Mittel iſt, durch welches die vernünftigen Creaturen, zur beſten Erkentniß der göttlichen Vollkommenheiten, gelangen kön-

nen

nen. Denn alles in der Welt, in ſo ferne es gut iſt, iſt eine Würkung Gottes, und folglich ein Erkentnißmittel der göttlichen Vollkommenheiten § 257. Selbſt das Böſe in der Welt iſt ein Erkentnißmittel Gottes und ſeiner Vollkommenheiten; weil es, wie aus dem Folgenden erhellen wird, von Gott aufs gütigſte und weiſeſte zugelaſſen worden. Ja, da dieſe Welt die beſte iſt, ſo iſt alles in derſelben in ſeiner Art ſo gut als möglich, und folglich das allerbeſte Erkentnißmittel der göttlichen Vollkommenheiten; ſo daß aus keiner andern Welt, die Vollkommenheiten Gottes, auf eine ſo vortrefliche Art hervorſtralen, als aus dieſer Welt. Alle Dinge in dieſer Welt auſſer den vernünftigen Creaturen, die unvernünftigen Thiere, die Pflanzen, die Kräuter, die Geſtirne, und wie ſie alle Namen haben mögen, ſind entferntere Mittel der Ehre Gottes, indem ſie irgends auf eine Art, den Geiſtern in dieſer Welt, zu der Religion behülflich ſind. Und die vernünftigen Creaturen ſind die nächſten Mittel der Religion, oder die eigentlichen Verehrer und Diener Gottes. Indem nun Gott dieſe ganze Welt, und alles, was drinnen iſt, dergeſtalt eingerichtet, daß daraus ſeine Vollkommenheiten viel beſſer erkant werden können, als aus irgends einer andern Welt, ja ſo gut als nur möglich iſt; und indem er, ſo viele und vortrefliche Verehrer ſeiner Vollkommenheiten, erſchaffen hat, daß keine mehrern und beſſern auſſer ihm würklich ſeyn können: ſo iſt nicht nur die Religion überhaupt ein Zweck Gottes, um deſſentwillen er dieſe Welt erſchaffen hat, ſondern dieſer Zweck Gottes beſteht auch würklich in dem allerhöchſten Grade der Religion, welcher auſſer Gott möglich iſt.

§. 1014.

Noch leichter kan erwieſen werden, daß Gott zu dem Ende dieſe Welt erſchaffen habe, damit die endlichen Geiſter nicht nur glückſelig werden mögen; ſondern damit ſie auch eine ſo groſſe Glückſeligkeit erlangen mögen, als in der beſten Welt möglich iſt, oder als ohne Nachtheil der Regeln der allerhöchſten Güte und Weisheit geſchehen kan. Denn

alle zufälligen Vollkommenheiten der Creaturen, welche ihnen nicht anerſchaffen worden, ſind Abſichten Gottes, um welcher willen er die Welt erſchaffen hat §. 1005. Nun iſt, die höchſte Glückſeligkeit Wohlfarth und Seligkeit der endlichen Geiſter in der Welt, eine zufällige Vollkommenheit in dieſer Welt §. 768. welche ihnen nicht anerſchaffen werden können, weil dieſer höchſte Grad nur nach und nach erlangt werden kan. Folglich iſt, die Glückſeligkeit der vernünftigen Creaturen, ein göttlicher Zweck der Schöpfung, und zwar iſt es der höchſte Grad derſelben; weil Gott bey der Schöpfung dieſer Welt, die möglichſte Vollkommenheit aller Creaturen, zur Abſicht gehabt hat §. 1006. Und auch dieſe Abſicht hat Gott dadurch aufs vollkommenſte ausgeführt, indem er die beſte Welt erſchaffen hat. In keiner andern Welt kan es Geiſter geben, die eben ſo glückſelig oder noch glückſeliger ſeyn könten, als die Geiſter in der beſten Welt. Dieſe zweyte Abſicht iſt um der erſten willen, oder um der Ehre Gottes willen, nothwendig. Denn nur Geiſter können Gott unmittelbar verehren, und ſeine Ehre verherrlichen, und zwar nur in ſo ferne ſie glückſelig ſind. Die ganze Religion iſt ein Stück der Seligkeit, und der Glückſeligkeit eines Geiſtes §. 1011. 768. Folglich ie glückſeliger ein Geiſt iſt, deſto geſchickter iſt er, die Ehre Gottes und ſeinen Dienſt zu befördern. Folglich kan die höchſte Religion, ohne der höchſten Glückſeligkeit der Geiſter, in dieſer Welt nicht befördert werden; und weil alſo Gott jene zur Abſicht gehabt hat, ſo hat er auch dieſe zum Zwecke gehabt. Man würde ſehr ſeichte denken, wenn man hieraus ſchlieſſen wolte, daß alſo in dieſer Welt kein Menſch, oder irgends eine andere vernünftige Creatur, unglückſelig ſeyn könte, weder in der Zeit noch in alle Ewigkeit. Denn, einmal, kan man, durch die bisherigen Entdeckungen der Weltweisheit, nicht deutlich und mit Gewisheit entſcheiden: ob es der höchſten Vollkommenheit der beſten Welt gemäß oder zuwider ſey, daß einige vernünftige Creaturen in alle Ewigkeit unglückſelig werden. Zum andern

dern kan eine vernünftige Creatur zu einer Zeit unglückſelig, und zu einer andern glückſelig ſeyn, und demohnerachtet, alles in allen gerechnet, in einem ſo hohen Grade glückſelig ſeyn, als es in der beſten Welt möglich iſt. Folglich können wir nichts weiter behaupten, als daß Gott die beſte Welt unter andern Abſichten auch deswegen erſchaffen habe: damit alle vernünftige Creaturen, einzeln und zuſammengenommen, glückſeliger ſeyn und werden mögen, als ſie in irgends einer andern Welt würden geworden ſeyn, und daß ſie einen ſo hohen Grad der Glückſeligkeit erreichen, als es nach den Regeln der allerhöchſten Güte und Weisheit möglich iſt.

§. 1015.

Nun müſſen wir noch beſtimmen, welches die letzte Abſicht der Welt ſey, oder welche unter allen göttlichen Abſichten, um derentwillen er die Welt erſchaffen hat, der Endzweck ſey §. 270. Dieſer letzte Zweck beſteht, in dem höchſten Grade der Vollkommenheit der beſten Welt. Denn alle übrige Vollkommenheiten der Welt tragen das ihrige, zu dieſem höchſten Grade, bey. Da ſie alſo Mittel deſſelben ſind, ſo ſind alle zufällige Vollkommenheiten der Welt, auſſer der höchſten, Mittel derſelben; und folglich iſt ſie derjenige Zweck Gottes, zu welchem ſich alle übrige als Mittel verhalten, und ſie iſt demnach der letzte Zweck Gottes. Gott kan nur wahre Vollkommenheiten, zu ſeinen Abſichten, machen §. 917. und ie gröſſer eine Vollkommenheit der Welt iſt, zu einer deſto entferntern und höhern Abſicht nimt ſie Gott an §. 915. Folglich iſt ſein letzter Zweck die höchſte Vollkommenheit der beſten Welt, oder der höchſte Grad der Vollkommenheit der beſten Welt. Nun beſteht, die höchſte Vollkommenheit eines Dinges, in der Zuſammenſtimmung aller Theile deſſelben zu einem Zwecke §. 97. Derjenige Zweck alſo, zu welchem alles in der Welt zuſammenſtimt, iſt die höchſte Vollkommenheit, und alſo der letzte Zweck der beſten Welt. Nun iſt alles in der beſten Welt ein Mittel zu dem höchſten Grade der Religion,

welcher auſſer Gott möglich iſt §. 1013. Folglich iſt, der letzte Zweck der beſten Welt, dieſer höchſte Grad der Ehre und des Dienſtes Gottes, oder, mit einem Worte, der Religion. Weil nun die Geiſter die vollkommenſten Theile der Welt ſind: ſo iſt ihre übrige Glückſeligkeit, nach der Religion, der nächſte Mittelzweck, um deſſentwillen Gott die beſte Welt erſchaffen hat. Gemeiniglich ſagt man: daß der letzte Zweck Gottes ſeine Ehre, und der nächſte nach dieſem, die Glückſeligkeit der Menſchen und anderer vernünftigen Creaturen, ſey. Allein es ſteckt in dieſem Gedanken etwas Falſches, als wenn die Ehre Gottes und die Religion eine Vollkommenheit ſey, welche von der Glückſeligkeit der vernünftigen Creaturen unterſchieden iſt, da doch in derſelben der höchſte Grad dieſer Glückſeligkeit beſteht. Man denkt viel richtiger, wenn man ſagt: daß der letzte und höchſte Zweck Gottes, warum er die beſte Welt erſchaffen, der allerhöchſte Grad der Glückſeligkeit der vernünftigen Geſchöpfe ſey, und daß der nächſtkleinere Grad ihrer Glückſeligkeit derjenige Mittelzweck ſey, welcher nach der Religion der gröſte iſt. Es iſt demnach abermals klar, daß Gott die Welt, blos aus Liebe zu den Creaturen, geſchaffen habe.

Der

Der andere Abſchnitt.

Die Vorſehung Gottes.

Die erſte Abtheilung.

Von der Vorſehung Gottes überhaupt.

§. 1016.

Wir kommen nunmehr zu der andern Hauptart der Thaten, und der Handlungen Gottes, durch welche er in andere Dinge, die auſſer ihm würklich ſind, würkt, und die werden in der Vorſehung Gottes zuſammengefaßt. Die Schöpfung iſt diejenige Handlung Gottes, aus welcher begreiflich iſt, warum die Welt, und alles, was ſie in ſich enthält, würklich iſt; und die Vorſehung begreift alle Handlungen und Einflüſſe Gottes in die Welt in ſich, welche ſie als ein fortdaurendes Ding vorausſetzen. Die Schöpfung würkt die Welt als eine Würkung Gottes, und die Vorſehung bearbeitet ſie als eine Würkung Gottes, die ſchon da iſt. Jene iſt eine Handlung Gottes in die Welt, welche ihre Würklichkeit nicht vorausſetzt; die Vorſehung Gottes aber iſt eine ſolche Handlung in die Welt, welche ihre Würklichkeit vorausſetzt. Man kan alſo die **göttliche Vorſehung** überhaupt, durch diejenige Handlung Gottes in die Welt, erklären, durch welche er nach und nach, einer iedweden erſchaffenen Sache, ſo viele zufällige Vollkommenheiten verurſacht, als nach höchſter Güte und Weisheit möglich iſt. Wenn wir alle Handlungen Gottes, welche zu der Vorſehung gehören, nach und nach werden durchgegangen haben: ſo werden wir, von der Richtigkeit und Fruchtbarkeit dieſer Erklärung, völlig überzeugt werden. Man kan ſich dieſe Erklärung, durch ein Gleichniß, erläutern. Wenn ſich iemand ein Haus bauet, oder einen Garten anlegt: ſo iſt das gleichſam eine Schöpfung. Wenn

er aber, als ein guter Wirth, ſein gebauetes Haus, und ſeinen angelegten Garten, beſorgt: ſo übt er eine Vorſehung über dieſelben aus. Man kan die göttliche Vorſehung auch ſo erklären, daß ſie in der Handlung Gottes beſtehe, durch welche er nach und nach alle Zwecke, um welcher willen er die Welt erſchaffen hat, durch dieſelbe und ihre Theile zu erlangen ſucht, und würklich erlangt.

§. 1017.

Daß nun GOtt die Welt nicht nur erſchaffen habe, ſondern daß er auch über dieſelbe, ſo lange ſie fortdaurt, und alſo von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit, eine Vorſehung ausübe: das kan, folgendergeſtalt, erwieſen werden. Die beſte Welt iſt ein fortdaurendes Ding, und wird in Ewigkeit fortdauren. Nun iſt es unmöglich, daß die ganze Welt, und ein ieder Theil derſelben, alle zufällige Vollkommenheiten, die ſie nach den Regeln der höchſten Güte haben müſſen, auf einmal haben ſolten; und daß alle Zwecke, warum Gott die beſte Welt erſchaffen hat, auf einmal ſolten erhalten werden. Es iſt kein Zeitpunct der ganzen Fortdauer der beſten Welt möglich, in welchem die Welt die ganze beſte Welt wäre, alle ihre Vollkommenheiten auf einmal hätte, und alle ihre Zwecke auf einmal erreichte. Und eben ſo verhält es ſich auch, mit allen Theilen der beſten Welt. Folglich werden, in der beſten Welt, nur nach und nach bis in alle Ewigkeit, alle zufällige Vollkommenheiten, und folglich auch alle Zwecke Gottes §. 1005. die zur beſten Welt nöthig ſind, und deren Würklichkeit die höchſte Güte und Weisheit erfodert, würklich. Nun kan dieſes nicht ohne Einfluß Gottes in die Welt, und auf eine von Gott unabhängige Art, geſchehen §. 982. Eine iedwede zufällige Vollkommenheit, welche während der Fortdauer der Welt würklich wird, iſt eine Würkung der thätigen und geſchäftigen Güte und Weisheit Gottes §. 1005. 948. Folglich nimt Gott, während der Fortdauer der Welt, eine ſolche Handlung vor, wodurch er nach und nach die beſte Welt würkt, wodurch er nach und nach alle

Abſichten der Schöpfung ausführt, und wodurch er nach und nach, allen erſchaffenen Dingen, ſo viele zufällige Vollkommenheiten verſchaft, als die höchſte Güte und Weisheit erfodert. Es hat alſo Gott nicht nur die Welt erſchaffen, ſondern er übt auch eine Vorſehung über dieſelbe aus. §. 1016.

§. 1018.

Die Vorſehung, welche Gott über die ganze Welt ausübt, kan auch mit Recht, die Sorge Gottes für die Welt, genent werden; oder indem Gott die Vorſehung ausübt, ſo ſorget er zugleich für die Welt. Denn man ſorget für eine Sache, wenn man nicht nur die Mittel ihrer Vollkommenheit ausſindig macht, ſondern auch würklich gebraucht, um ſie vollkommener zu machen. Nun hat Gott von Ewigkeit her, aufs vollkommenſte, und nach höchſter Weisheit, die beſten Mittel erkant und erwählt, durch welche alle Dinge in der Welt nach und nach ihre möglichſte Vollkommenheit erlangen, und dieſe Mittel macht er nach und nach durch ſeine Vorſehung würklich §. 1016. Folglich ſorget Gott durch ſeine Vorſehung für die ganze Welt, und für alle Dinge, die in derſelben würklich ſind. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß man von der Sorge, die Gott für dieſe Welt trägt, alles Aengſtliche, Ausſchweifende und Unvollkommene abſondern muß, was mit den menſchlichen Sorgen nur gar zu häufig verbunden zu ſeyn pflegt. Man muß vielmehr ſagen, daß Gott aufs vollkommenſte für die Welt ſorge, und daß er die allerhöchſte Vorſehung über dieſe Welt ausübe. Denn 1) für ie mehrere und gröſſere Dinge geſorgt wird, deſto gröſſer iſt die Sorge und die Vorſehung. Nun ſorgt Gott für alle Dinge in dieſer Welt, indem kein würkliches endliches Ding einen Augenblick, ohne Gottes Vorſehung und Vorſorge, fortdauren, und vollkommen werden kan §. 1017. Folglich vergiſt Gott, in ſeiner Vorſehung, keine Creatur. Er ſorgt ſo wol für die gröſten, als auch für die kleinſten, und zwar für die letztern nicht blos vor ſich betrachtet als für Kleinigkeiten,

keiten, ſondern in ihrer Beziehung aufs Ganze. Was für ein Troſt für uns Menſchen! Ein Menſch mag immerhin andern Menſchen noch ſo gering, ungeachtet und vergeſſen zu ſeyn ſcheinen: er kan allemal verſichert ſeyn, daß Gott für ihn eben ſo wohl ſorge, als für die gröſten und vornehmſten Perſonen. Die kleinſten Vorfälle unſeres Lebens ſtehen, eben ſo wohl als die gröſten, unter der Vorſehung Gottes. Und da in dieſer Welt, als in der beſten, viel mehrere und gröſſere Dinge und Veränderungen würklich ſind, als in irgends einer andern Welt: ſo hat Gott würklich ſo viel zu beſorgen, und er beſorgt auch in der That durch ſeine Vorſehung ſo viel, als möglich iſt, dergeſtalt, daß keine Vorſehung möglich iſt, welche ſich noch über mehrere und gröſſere Dinge erſtrecken könte, als die Vorſehung Gottes über die beſte Welt, und die göttliche Vorſehung iſt alſo in dieſer Abſicht in der That die allergröſte. Man bewundert es mit Recht an einem General, wenn er für alles in ſeiner Armee ſorgt, und nichts vergiſt. Allein wie wenig iſt das nicht gegen dasjenige, was Gott beſorgt, indem ihm, vermöge ſeiner Allwiſſenheit, nichts unbekant iſt, was in dieſer Welt würklich iſt, oder geſchieht. 2) Je beſtändiger, ununterbrochener und dauerhafter die Vorſehung iſt, deſto gröſſer und vollkommener iſt ſie. Gottes Vorſehung daurt, von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit, ununterbrochen und unausgeſetzt fort, und iſt alſo auch in dieſer Abſicht die gröſte und vollkommenſte. Gott wird nie müde für die Creaturen zu ſorgen, er unterläſt ſeine Sorge für die Welt niemals, er ſorgt Tag und Nacht unausgeſetzt für alles. Und wenn weder wir ſelbſt, noch andere Menſchen, zu gewiſſen Zeiten und in gewiſſen Umſtänden, für uns ſorgen, oder ſorgen können: ſo können wir doch verſichert ſeyn, daß alsdenn Gott für uns alle mögliche Sorge trägt. 3) Je weiſer, gütiger und gerechter die Sorge und Vorſehung iſt, oder ie vollkommener dadurch der Gegenſtand gemacht wird, deſto vollkommener und gröſſer iſt ſie. Gott ſorget aufs allerweiſeſte, gütigſte und ge-

gerechteſte für die Welt, und alle Creaturen, und ſeine Vorſehung iſt eine Handlung ſeiner höchſten Weisheit, Gütigkeit und Gerechtigkeit §. 1016. 913. 948 952. Folglich iſt, die Vorſehung Gottes, die allervollkommenſte. Und dieſes flieſt auch, aus der Lehre von der beſten Welt. Folglich wird eine iedwede Creatur in dieſer Welt, durch die Vorſehung Gottes, nach und nach ſo vollkommen, als möglich iſt. Und folglich kan keine Creatur, von der Vorſehung Gottes, eine gröſſere Vollkommenheit fodern und erwarten, als ſie würklich von derſelben empfängt.

§ 1019.

Es gibt Leute, welche weder die Würklichkeit Gottes leugnen, noch daß die Welt von Gott geſchaffen worden, und ſie geben alſo zu, daß ſie ohne Gott nicht habe würklich werden können. Allein ſie leugnen die Vorſehung Gottes, und behaupten, daß Gott, nachdem er die Welt geſchaffen, ſich weiter um dieſelbe nicht bekümmere, nicht für dieſelbe ſorge, und auf keinerley Weiſe ſich, nach der Schöpfung, mit ihr beſchäftige, oder in dieſelbe würke. Man nent dieſen Irrthum den Epicureiſchen Irrthum, weil Epicur nach ſeinem Lehrgebäude denſelben behauptet hat. Diejenigen, welche dieſen Irrthum annehmen, machen ſonderlich folgende Einwürfe wider die göttliche Vorſehung. 1) Es ſey ganz unnöthig, daß Gott, nachdem er die Welt geſchaffen, in dieſelbe zu würken fortfahre, und für ſie ſorge; weil die Welt, nachdem ſie von Gott erſchaffen worden, ohne ſeine fernere Vorſorge fortdauren könne. Gleichwie ein Uhrmacher, wenn er eine vortrefliche Uhr verfertiget hat, nicht weiter nöthig hat, in dieſelbe zu würken, indem ſie ohne ſeinen Einfluß richtig fortgeht, bis etwas daran verdorben wird. Allein an der Welt, als an dem beſten Werke des vortreflichſten Baumeiſters, könne nichts verdorben werden. Folglich ſey die Vorſehung Gottes ganz unnöthig, und Gott könne nichts Unnöthiges thun. Dieſer ganze Einwurf iſt, ſchon in dem Vorhergehenden, völlig widerlegt worden §. 982. Es iſt unmöglich, daß die

die Welt in ihrer Fortdauer von Gott unabhängig seyn ſolte, und es iſt eine chimäriſche Vortreflichkeit der Welt, wenn man ſich dieſelbe dergeſtalt vorſtelt, daß ſie ohne beſtändige Vorſorge Gottes, nach ihrer Schöpfung von Gott, fortdauren könte. Und folglich iſt dieſes nur eine Scheinvortreflichkeit der Welt, welche der beſten Welt nicht hat können anerſchaffen werden. Wir werden von der Richtigkeit dieſer Antwort, noch beſſer überzeugt werden, wenn wir in dem Folgenden alle diejenigen Handlungen Gottes in die Welt unterſuchen werden, ohne welchen die Welt nicht fortdauren kan, und welche zuſammengenommen die Vorſehung Gottes ausmachen. Das Gleichniß von einem Uhrmacher, oder von einem andern Künſtler, iſt ſehr ſchlecht angebracht. Die ſubſtantiellen Theile eines ſolchen Werks der menſchlichen Kunſt hangen ja nicht, von dem menſchlichen Künſtler, ab; ſondern nur einige Accidenzien derſelben, welche in dieſen Theilen freylich fortdauren können, ohne daß ſich der Künſtler weiter um dieſelben bekümmere. Allein bey der Welt verhält es ſich ganz anders, indem auch die Subſtanzen, aus denen ſie, als aus ihren erſten Theilen, beſteht, von Gott gewürkt werden und von ihm abhangen. 2) Es ſtreite wider die höchſte Glückſeligkeit Gottes, daß er beſtändig für die Welt ſorgen müſſe. Man ſolle nur bedenken: wie viele Mühe, Verdruß, Arbeit, ſchlafloſe Nächte es koſte, wenn ein Hausvater nur für eine Familie ſorgen müſſe. Und was ſey, eine Familie, gegen die ganze Welt? Epicur hat, dieſen Einwurf, ſonderlich ſehr ſtark getrieben. Er nahm an, daß das höchſte Gut in dem Vergnügen beſtehe, und daß Gott alſo beſtändig, in dem Genuſſe des allerhöchſten Vergnügens, ſtehen müſſe. Folglich könne er ſich, um die Welt, nicht bekümmern. Allein dieſer ganze Einwurf rührt, aus dem Anthropomorphiſmus, her §. 873. 874. wenn man ſich Gott, als einen ſchwachen Menſchen, vorſtelt. Aller quälender Verdruß, und alle beſchwerliche Mühe, welche die Sorgen verurſachen, rühren entweder daher, wenn man nicht alles vorher

her weis, was ſich mit dem Gegenſtande zutragen kan, und ofte unerwartet ein Strich durch unſere Projecte gemacht wird; oder, wenn man Abſichten hat, die nicht ausgeführt werden können; oder, wenn man nicht Macht genug hat, dasjenige auszuführen, was man will; oder, daß nicht alles nach unſerm Willen geht; oder, daß unſere eingeſchrenkten Kräfte ermüdet werden; oder, daß man zu ausſchweifend ſorgt: kurz, ſie rühren allemal, aus einer Unvollkommenheit, her. Allein, dem allwiſſenden allerweiſeſten und allmächtigen Gotte, kan die Vorſehung gar keinen quälenden Verdruß, und keine beſchwerliche Mühe, machen. Sie verurſacht ihm vielmehr ein unendliches Vergnügen, weil ſie in der allervollkommenſten Geſchäftigkeit ſeiner höchſten Vollkommenheiten beſteht.

§. 1020.

3) Wenn die Vorſehung Gottes ſich über alles in der Welt erſtreckte, und wenn Gott für alles in der Welt ſorgte: ſo müßte er auch für alle Kleinigkeiten und Lappalien ſorgen, und das ſey der höchſten Vollkommenheit Gottes unanſtändig. Wäre es nicht lächerlich zu ſagen, daß Gottes Vorſorge ſich, auf eine iedwede Mücke und Käſemülbe, erſtrecke, daß er ſie ofte aus Todesgefahren errette, daß ſie ohne ſeinen Willen keinen Fuß verletzen könne? Ich antworte, einmal: wir haben dieſem Einwurfe in dem Vorhergehenden ſchon völlig vorgebauet, indem wir erwieſen haben, daß Nichts in dieſer Welt, in der Erkentniß Gottes, eine nichtswürdige und verachtungswerthe Kleinigkeit ſey §. 898. Wenn auch nur das geringſte in der Welt anders wäre, als es würklich iſt: ſo wäre dieſe Welt, und alſo auch die beſte Welt, nicht würklich. Folglich erlangen, alle Dinge in dieſer Welt, in dem Urtheile Gottes, welcher alles aufs deutlichſte erkent, und alſo einſieht, wie viel ein iedwedes derſelben zur höchſten Vollkommenheit der Welt beyträgt, und daß ohne demſelben dieſe Welt nicht die beſte ſeyn könte, einen hinlänglichen Werth, wodurch auch diejenigen Dinge, welche in unſern Augen die gröſten Kleinigkeiten

keiten zu ſeyn ſcheinen, der Vorſorge Gottes würdig werden. Zum andern, wenn eine Mücke, oder eine andere dergleichen Creatur, der Vorſehung Gottes nicht werth wäre, ſo wäre ſie auch der Schöpfung nicht würdig. Und wo ſolte, eine ſolche Creatur, hergekommen ſeyn? Folglich iſt nichts in dieſer Welt, für die Vorſehung Gottes, zu ſchlecht und zu gering. Die heilige Schrift ſtimt damit vollkommen überein, indem ſie verſichert, daß kein Sperling vom Dache falle ohne Gottes Willen, und daß Gott alle Thiere des Feldes ernähre. Und was iſt, in unſern Augen, der Tod eines Sperlings? 4) Wenn es eine höchſt weiſe und gütige Vorſehung Gottes gäbe: ſo würde es nicht ſo unordentlich und verwirt in der Welt hergehen. Betrachtet man nun das Reich der Natur, was für Unordnung entdeckt ſich daſelbſt! Eine paradieſiſche Gegend wird von einem Ungewitter verheert, und kan eine weiſe Vorſehung ihre eigenen Anordnungen zerſtöhren? Betrachtet man die moraliſche Welt, ſo ſieht es daſelbſt noch wunderlicher aus. Den Tugendhaften geht es ſehr ſchlecht, und den Laſterhaften wohl. Der Narr erlangt ſeine Abſichten, und der Weiſe nicht. Und wenn man Luſt hat, ſo kan man dieſen Einwurf mit groſſer Beredſamkeit ausſchmücken. Ich antworte zweyerley. Einmal werde ich in dem Folgenden, bey der Unterſuchung der göttlichen Zulaſſung des Böſen in der Welt, dieſen Einwurf aus dem Wege räumen. Und zum andern folgt daraus nur ſo viel, daß wir, die Veranſtaltungen der göttlichen Vorſehung, nicht erforſchen können. Wir verſtehen die allerwenigſten Regeln der höchſten Weisheit, und Güte. Folglich kan in dieſer Welt unendlich viel geſchehen, wovon wir weder erfahren, noch ſonſt völlig einſehen können, daß es der höchſten Weisheit und Güte Gottes gemäß ſey. Allein es iſt eine elende Art zu denken, wenn wir, den Mangel unſerer Einſichten, als einen Grund anſehen, dasjenige zu leugnen, was wir nicht völlig einzuſehen im Stande ſind.

Die

Die andere Abtheilung.

Von der Vorſehung Gottes inſonderheit.

§. 1021.

Nachdem wir, die Vorſehung Gottes, überhaupt betrachtet haben: ſo müſſen wir nun, die verſchiedenen Theile derſelben, in Erwegung ziehn. Die Vorſehung Gottes iſt nicht etwa eine einfache Handlung, die in allen Fällen einerley iſt, wie etwa die Schöpfung. Gott mag eine Subſtanz ſchaffen, welche er will: die Handlung, die er deshalb vornimt, iſt in allen Fällen, was ihr Weſen und ihre innerliche Beſchaffenheit betrift, einerley. Allein die Vorſehung Gottes iſt eine ſehr zuſammengeſetzte Handlung Gottes, welche nicht nur aus vielen, ſondern auch aus mannigfaltigen, Handlungen Gottes in die Welt beſteht. Und wenn wir, alle dieſe mannigfaltigen Handlungen Gottes, werden unterſucht haben: ſo werden wir nicht nur die göttliche Vorſehung beſſer verſtehen, ſondern wir werden auch von ihrer Würklichkeit, noch ausführlicher und deutlicher, überzeugt werden.

Die Erhaltung der Welt.

§. 1022.

Die Erhaltung einer Sache iſt die Handlung, wodurch ihre Fortdauer gewürkt wird; und wer eine Sache erhält, der iſt **der Erhalter** derſelben. So ſagen wir, daß wir einen Menſchen erhalten, wenn wir ihm Eſſen und Trinken verſchaffen, oder wenn wir ihn, wenn er ins Waſſer geſtürzt, aus demſelben herausziehn; indem wir eben dadurch Handlungen vornehmen, wodurch wir die Fortdauer des Lebens eines Menſchen würken. Nun lehrt uns die Erfahrung, daß dieſe Welt ſeit ihrer Schöpfung fortdaurt. Sie kan aber, in keinem Augenblicke ihrer Fortdauer, auf eine von Gott unabhängige Art würklich ſeyn

und fortdauren §. 982. Sondern ſie iſt, in einem iedweden Augenblicke ihrer Dauer, ein zufälliges Ding, welches nicht anders als eine Würkung der göttlichen Kraft, und einer göttlichen Handlung, würklich ſeyn kan §. 821. Folglich würkt, die auſſer der Welt befindliche Subſtanz, oder Gott, durch eine Handlung, beſtändig und ununterbrochen die Fortdauer der Welt, in einem iedweden Augenblicke derſelben. Und es iſt demnach unwiderſprechlich klar, daß Gott nicht nur der Schöpfer, ſondern auch der Erhalter dieſer Welt ſey. Es iſt eine nichtige Ausflucht, die wir ſchon aus dem Wege geräumt haben, wenn man ſagen wolte: Gott habe die Subſtanzen dieſer Welt nur erſchaffen dürfen, ſo daurten ſie vor ſich fort, indem eine iedwede Subſtanz vor ſich würklich ſeyn, und alſo auch fortdauren könne. Allein man verwechſelt hier, zweyerley, mit einander. Ein anders iſt es, wenn man ſagt: eine Subſtanz daure vor ſich fort; und ein anderes iſt es, wenn man ſagt: ſie daure auf eine ſelbſtſtändige und unabhängige Art fort. Das erſte will ſo viel ſagen: eine Subſtanz daurt dergeſtalt fort, daß ſie, in keinem Augenblicke ihrer Dauer, in einem andern Dinge als in ihrem Subjecte fortdauret. Und ſo dauren die Subſtanzen dieſer Welt fort, indem ſie auſſer Gott, durch die ganze Zeit ihrer Dauer, würklich ſind §. 850. Das letzte aber will ſo viel ſagen: daß die Welt dergeſtalt fortdaure, daß es Augenblicke ihrer Dauer gebe, in welchen ihre Würklichkeit gar keinen hinreichenden Grund in einer Handlung Gottes habe, und das iſt unmöglich §. 982. Und eben hieraus folgt, daß die Welt nur, durch die Erhaltung Gottes, fortdauren könne, und würklich fortdaure. Die Erhaltung der Welt iſt unleugbar, ein Theil der göttlichen Vorſehung. Denn es iſt unmöglich, daß dieſe Welt, oder irgends ein Theil derſelben, nach und nach die möglichſte Vollkommenheit erlangen ſolte, wenn ſie nicht fortdauren; indem nicht nur die Fortdauer ſelbſt eine gröſſere Vollkommenheit iſt, ſondern auch eine Bedingung, ohne welcher unmöglich nach und nach,

immer

immer mehrere und mehrere Vollkommenheiten, in einem endlichen Dinge würklich werden können. Folglich gehört, die Erhaltung der Welt, zu den Handlungen Gottes, wodurch er nach und nach ſo viel Vollkommenheiten in den erſchaffenen Dingen würklich macht, als nach den Regeln der höchſten Güte und Weisheit möglich iſt. Und es gehört demnach die Erhaltung der Welt zu der göttlichen Vorſehung, und Vorſorge für alle erſchaffene Dinge §. 1016.

§. 1023.

Wenn man ſich, von der göttlichen Erhaltung dieſer Welt, einen rechten Begrif machen will: ſo muß man vielerley von derſelben bemerken. Einmal, ſie iſt ein Einfluß Gottes in die Welt: denn ſie iſt eine Handlung Gottes, wodurch er in die Welt würkt §. 1022. Nun iſt Gott eine Subſtanz, welche auſſer der Welt würklich iſt §. 849. Folglich würkt er in ein Ding auſſer ſich, indem er die Welt erhält; und eine iedwede Handlung, durch welche eine Subſtanz in ein anderes Ding auſſer ſich würkt, wird ein Einfluß genent §. 166. Zum andern iſt, die göttliche Erhaltung der Welt, ein reeller Einfluß Gottes in die Welt. Denn die Welt iſt ein endliches und zufälliges Ding, und kan alſo, den hinreichenden Grund ſeiner Würklichkeit und Fortdauer, nicht in ſich ſelbſt haben; oder kein endliches Ding kan, durch ſeine eigene Kraft, ſeine Würklichkeit und Fortdauer würken §. 239. Es kan zwar, indem es fortdaurt, durch ſeine eigenen Handlungen in ſich ſelbſt, verſchiedene Accidenzien, würken, welche zu ſeiner Würklichkeit und Fortdauer gehören; allein es iſt unmöglich, daß es, durch ſeine eigene Handlung, die ſubſtantielle Fortdauer ſeiner ſelbſt würken ſolte. Folglich verhält ſich die Welt, bey ihrer Erhaltung von Gott, blos leidentlich, und indem alſo Gott die Welt erhält, ſo thut er dieſes durch einen reellen Einfluß §. 167. Zum dritten iſt die Erhaltung ein beſtändiger unausgeſetzter und ununterbrochener Einfluß Gottes in die Welt, von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit; weil die Welt, in keinem Augenblicke ihres Daſeyns, fortdau-

ren kan, ohne von Gott erhalten zu werden §. 1022. Wenn Gott ſeine Hand von der Welt abzöge, und auch nur einen Augenblick dieſen ſeinen Einfluß in die Welt unterlaſſen wolte: ſo würde ſie blos dadurch vernichtet werden, und vergehen. Zum vierten iſt, die göttliche Erhaltung der Welt, eine freye Handlung Gottes; weil ſie zu denenjenigen göttlichen Handlungen gehört, wodurch Gott in andere Dinge auſſer ſich würkt §. 939. 940. 941. Er entſchlieſt ſich alſo, zu der Erhaltung dieſer Welt, durch die allervollkommenſten Bewegungsgründe; oder weil er aufs vollkommenſte weis, daß dieſe Welt die beſte iſt. Da nun die Schöpfung der Welt ebenfals, ein reeller und freyer Einfluß Gottes in die Welt, iſt §. 972. 977. ſo iſt, die Erhaltung der Welt, nichts anders, als eine fortgeſetzte Schöpfung; oder indem Gott die Welt erhält, ſetzt er die Handlung in die Welt fort, wodurch er ſie erſchaffen hat. Es haben einige, aus einer übertriebenen Liebe zum Paradoxen, dieſes ſo verſtanden, als wenn die Welt alle Augenblicke vernichtet, und wiederum aus Nichts von Gott hervorgebracht würde. Allein es iſt nicht der Mühe werth, die Ungereimtheit dieſes Einfalles weitläuftig zu erweiſen.

§. 1024.

Wenn man ſich, die Erhaltung der Welt, dergeſtalt vorſtellen will, daß man nicht etwa auf den Irrthum gerathe, als thue Gott zu wenig, indem er die Welt erhält: ſo muß man, die verſchiedenen Arten der Erhaltung einer Sache, wohl von einander unterſcheiden. Es gibt nemlich ſonderlich eine vierfache Art, wie eine Sache erhalten werden kan. 1) Eine unmittelbare Erhaltung, welche in einer Handlung beſteht, die den nächſten zureichenden Grund der Fortdauer einer Sache enthält. Oder der Erhalter einer Sache erhält ſie auf eine unmittelbare Art, wenn er in der That in dieſelbe würkt, und dadurch ihre Fortdauer verurſacht. So kan man ſagen, daß eine Arzeney unſer Leben erhalte, und ſo iſt Eſſen und Trinken ein Erhaltungsmittel unſeres Lebens, und unſerer Geſundheit.

Aus dem geführten Beweiſe erhellet, daß Gott auf dieſe Art die Welt erhalte §. 1022. 1023. 2) Eine mittelbare Erhaltung, welche wiederum auf eine doppelte Art erklärt werden kan. Einmal, wer die Hinderniſſe der Fortdauer einer Sache aus dem Wege räumt, der erhält ſie auf eine mittelbare Art. So ſagen wir, daß wir das Leben eines Menſchen erhalten, wenn wir ihn aus dem Waſſer ziehn, oder aus einer andern Lebensgefahr erretten. Es iſt offenbar, daß wir alsdenn nichts weiter thun, als daß wir, die Hinderniſſe der Fortdauer des Lebens, aus dem Wege räumen. Nun kan man, von der Welt im Ganzen betrachtet, nicht ſagen, daß ſie von Gott auf eine ſolche Art erhalten werde: denn es iſt gar kein Hinderniß ihrer Fortdauer möglich und würklich, welches Gott wegſchaffen könte, um ihre Fortdauer zu erhalten. Allein was die einzeln Theile der Welt betrift, Menſchen, Thiere und andere Dinge: ſo gerathen ſie, mitten in der Welt, ofte in ſolche Umſtände, daß ſich ihrer längern Fortdauer Hinderniſſe in den Weg legen. Wenn nun dieſelben aus dem Wege geräumt werden, wie doch unzählig ofte geſchieht: ſo iſt dieſes eine würkliche Begebenheit in der Welt, welche von Gott abhanget. Und folglich erhält Gott, die einzelnen Theile dieſer Welt, ofte dergeſtalt mittelbarer Weiſe, daß er die Hinderniſſe ihrer längern Fortdauer aus dem Wege räumt. Nur muß man nicht denken, daß in dieſen Fällen Gott, zur Erhaltung dieſer Dinge, nichts weiter thue, und daß er ſie nicht auch zugleich unmittelbar erhalte. Z. E. wenn Gott einen Menſchen aus einer Lebensgefahr errettet: ſo erhält er das Leben deſſelben nicht nur auf eine mittelbare Art, ſondern auch zugleich auf eine unmittelbare Art. Zum andern kan man ſagen, daß man eine Sache mittelbarer Weiſe erhalte, wenn man ihr die Mittel ihrer Fortdauer verſchaft. So erhalten wir das Leben eines Menſchen, wenn wir ihm Eſſen und Trinken geben. Auch auf dieſe Art erhält Gott die Dinge in der Welt, indem er einem iedweden die Mittel ſeiner Fortdauer verſchaft: den Pflanzen Regen und Sonnenſchein,

den Thieren ihre Nahrungsmittel u. ſ. w. Auch hier wäre es zu wenig geſagt, wenn man behaupten wolte, daß Gott nur auf dieſe Art manche Dinge erhalte, er muß ſie auſſerdem allemal auch zugleich unmittelbar erhalten. So könte ein Menſch unmöglich länger fortdauren, wenn er auch Eſſen und Trinken genung hätte, wenn Gott nicht zugleich ſeine Würklichkeit, in einem iedweden Augenblicke ſeiner Fortdauer, unmittelbar würckte. 3) Eine Erhaltung im verneinenden Verſtande, wenn die Handlung unterlaſſen wird, wodurch der Untergang einer Sache gewürkt werden würde. So erhalten wir z. E. ein Kleid, ein Glas und dergleichen Dinge, indem wir durch keinen Einfluß in dieſelben ihre Würklichkeit, und die Fortſetzung derſelben, würken; ſondern indem wir ſie ſchonen, und die Handlungen unterlaſſen, wodurch ſie könten verdorben und zerbrochen werden, oder durch welche ihr Untergang gewürkt oder beſchleuniget werden würde. Nun iſt offenbar, daß Gott durch ſeine Allmacht eine Handlung thun könte, wodurch ſo gar die ganze Welt würde vernichtet werden. Indem alſo Gott der Erhalter dieſer Welt iſt: ſo erhält er ſie freylich verneinender Weiſe, indem er diejenige Handlung unterläſt, wodurch die Welt vernichtet werden würde. Allein das iſt zu wenig geſagt. Wenn Gott, bey der Erhaltung der Welt, nichts weiters thäte: ſo würde in der That die Welt, auf eine von Gott unabhängige Art, fortdauren. Da nun dieſes unmöglich iſt §. 982. ſo iſt die göttliche Erhaltung dieſer Welt 4) eine Erhaltung im bejahenden Verſtande; indem Gott beſtändig in der That eine reelle Handlung, durch ſeine allmächtige Kraft, würkt, wodurch er die Fortdauer der Welt verurſacht.

§. 1025.

Wir müſſen noch den Gegenſtand der göttlichen Erhaltung dieſer Welt betrachten, und die Frage genauer unterſuchen: was Gott, durch ſeinen erhaltenden Einfluß in die Welt, eigentlich unmittelbar würkt? Und das iſt, mit einem Worte, dasjenige, was bey der Fortdauer der Subſtanzen

ſtanzen in der Welt, bey allen ihren Veränderungen, die ſie durch ihre eigene Kräfte würcken, zum Grunde liegt. Denn was Gott erſchaffen hat, und was nicht anders würklich ſeyn kan, als durch die Schöpfung, das muß Gott auch erhalten, und das kan nicht anders fortdauren, als durch die göttliche Erhaltung. Denn die Erhaltung iſt nicht nur, die Fortſetzung der Schöpfung §. 1023. ſondern da Gott auch keinem Dinge, eine unabhängige Dauer, anerſchaffen können §. 982. ſo kan kein erſchaffenes Ding, ohne göttliche Erhaltung, fortdauren. Folglich ſind, die Gegenſtände der Schöpfung, auch die Gegenſtände der Erhaltung. Folglich erhält Gott alle Subſtanzen der Welt, alle Seelen, alle Geiſter, kurz alle ſubſtantiellen Theile dieſer Welt, in einem iedweden Augenblicke ihrer Fortdauer §. 979. Und zwar würkt Gott, durch die unmittelbare und bejahende Erhaltung, dasjenige in der Würklichkeit der Subſtanzen dieſer Welt, was dieſelben durch ihre eigene Kraft nicht würken können; und was als würklich vorausgeſetzet werden und zum Grunde liegen muß, wenn ſie durch ihre eigene Kraft handeln, und dadurch allerley würkliche Veränderungen in ſich ſelbſt hervorbringen ſollen. Die übrigen Accidenzien, welche zur Würklichkeit und Fortdauer der Subſtanzen dieſer Welt gehören, und welche ſie durch ihre eigene Kraft würken, die ſind nicht blos ein Gegenſtand der unmittelbaren Erhaltung Gottes, indem ſie zugleich von den Creaturen ſelbſt gewürkt werden.

§. 1026.

Im Gegentheil iſt auch leicht zu beſtimmen, was in dieſer Welt von Gott nicht erhalten wird, und was alſo nicht mit, zu dem Gegenſtande der göttlichen Erhaltung dieſer Welt, gerechnet werden muß. Nemlich, weil die Erhaltung nichts anders iſt, als die Fortſetzung der Schöpfung §. 1023. ſo iſt unleugbar, daß dasjenige von Gott nicht erhalten werde, was er nicht erſchaffen hat. Nun hat Gott die Weſen der Dinge, und alles, was eine innerliche Möglichkeit derſelben iſt, nicht erſchaffen, folglich auch

nicht das metaphyſiſche Uebel der Dinge in dieſer Welt §. 983. Desgleichen auch nicht das Formale der zufälligen, und moraliſchen Uebel §. 984. Folglich erhält Gott auch nicht, weder die Weſen der Dinge in der Welt, noch ihre metaphyſiſchen Uebel oder ihre ſchlechterdings nothwendigen Unvollkommenheiten, noch ihre phyſiſchen und moraliſchen Uebel, Unvollkommenheiten und Sünden, in ſo ferne ſie formaliter oder als Verneinungen betrachtet werden. Wenn Gott irgends ein würkliches Uebel in der Welt, als ein Uebel betrachtet, erhielte: ſo würde er der Urheber deſſelben ſeyn; weil die Erhaltung eine freye Handlung Gottes iſt §. 1023. 977. Nun aber iſt das lezte unmöglich §. 985. folglich auch das erſte. Nun könte man aber einwenden und ſagen, durch was für eine Kraft dieſe angeführten Dinge fortdaurten? Wenn ſie von Gott nicht erhalten werden, ſo muß in den Creaturen ſelbſt der hinreichende Grund ihrer Fortdauer liegen, und folglich könten die Creaturen, auf eine von Gott unabhängige Art, etwas würken. Allein ich antworte, erſtlich: die Weſen der Dinge, und alles, was eine innerliche Möglichkeit derſelben iſt, haben keine Würklichkeit, und alſo auch keine Fortdauer §. 229. Oder die innerliche Möglichkeit iſt nichts Würkliches, und Fortdaurendes. Da nun die Erhaltung eine Handlung iſt, wodurch die Fortdauer gewürkt wird §. 1022. ſo iſt es widerſprechend zu ſagen, daß die Weſen und innerlichen Möglichkeiten der Dinge von Gott erhalten werden: denn ſie bedürfen gar keiner Erhaltung, und ſind derſelben gar nicht fähig. Zum andern, ein iedwedes Uebel, in ſo ferne es ein Uebel iſt, iſt eine bloſſe Verneinung, und nichts Reelles §. 137. Die Würklichkeit iſt etwas Reelles §. 65. Folglich kan kein Uebel, in ſo ferne es ein Uebel iſt, eine Würklichkeit haben. Sondern es beſteht daſſelbe allemal, in einer Abweſenheit einer gröſſern Würklichkeit einer Realität. Z. E. wenn die Erkentniß in einem höhern Grade würklich ſeyn könte, als ſie iſt, ſo ſagt man, daß eine Unwiſſenheit vorhanden ſey. Indem alſo Gott, durch ſeinen

erhal-

erhaltenden Einfluß, die würklichen und eingeſchrenkten Realitäten der Creaturen erhält: ſo ſind die Verneinungen vorhanden, ohne daß ſie von Gott gewürkt und erhalten werden. Ob nun daraus folge, daß Gott Schuld an der Sünde der Creaturen habe oder nicht, das wird ſich in dem Folgenden erörtern laſſen. Hier iſt es genung, wenn wir uns überzeugen, daß kein Uebel, keine Sünde, in ſo ferne dieſe Dinge Verneinungen ſind, und formaliter betrachtet werden, der göttlichen Erhaltung bedürfe und fähig ſey.

Die Mitwürkung Gottes.

§. 1027.

Aus den bisherigen Betrachtungen kan man ſich ſchon, einen groſſen Begrif von der ungemeinen Abhänglichkeit aller Subſtanzen in der Welt von Gott, machen; indem wir durch dieſelben überzeugt ſind, daß keine derſelben daſeyn könte, wenn ſie nicht von Gott erſchaffen wäre, und daß keine derſelben auch nur einen Augenblick fortdauren könte, wenn ſie nicht von Gott erhalten würde. Allein, das iſt noch nicht genung. Sondern wir wollen uns auch überzeugen, daß keine endliche Subſtanz, ohne Hülfe und Mitwürkung Gottes, auch nur die allergeringſte Handlung thun könte; und daß ſich, in der ganzen weiten Welt, keine Veränderung und Begebenheit zutrage, wobey Gott nicht mit im Spiele ſeyn ſolte, wie man zu reden pflegt. Nemlich, wenn man von einer Subſtanz ſagt, daß ſie mitwürke: ſo muß eine andere Subſtanz ſeyn, welche als eine würkende Urſach, durch eine Handlung, eine Veränderung würkt, und die erſte Subſtanz muß auch zugleich, eine Miturſach dieſer Veränderung, ſeyn §. 240. Nun mögen die Subſtanzen dieſer Welt würken, was und ſo oft ſie wollen: ſo ſind ſie doch ſelbſt Würkungen Gottes, vermöge der Schöpfung und Erhaltung §. 979. 1025. Folglich ſind ſie insgeſamt Zwiſchenurſachen aller ihrer Würkungen, welche dem höchſten Weſen untergeordnet ſind §. 241. Es iſt demnach Gott ſchlechterdings die allererſte Urſach aller

Veränderungen in der Welt, weil er auſſer ſich keine Urſach ſeiner ſelbſt hat §. 880. und alle endliche Subſtanzen ſind nur Zwiſchenurſachen ihrer eigenen Würkungen. Folglich iſt Gott eine Miturſach aller Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt werden, und man muß alſo ſagen, daß er bey allen dieſen Veränderungen mitwürke §. 240. Man ſetze eine endliche Subſtanz, welche man will; man ſetze, daß ſie eben im Begriffe ſteht, durch ihre Kraft eine Handlung zu thun, und dadurch in ſich ſelbſt, oder in andern Dingen, eine Veränderung hervorzubringen: ſo muß, in dieſem Augenblicke, ihre Kraft würklich ſeyn und fortdauren. Nun iſt dieſes nicht anders möglich, als durch die Erhaltung Gottes §. 1022. Folglich iſt die Kraft der Creaturen, in aller ihrer Würkſamkeit, eine Würkung Gottes. Und wenn Gott in demſelben Augenblicke, da eine Creatur handeln will, ſeine Hand von derſelben abzöge: ſo würde ſie vernichtet werden, und könte ſie alsdenn wol die Handlung verrichten? Folglich liegt, in dem Einfluſſe Gottes in alle endliche Subſtanzen, zugleich einer derer Gründe, ohne welchen, keine einzige Handlung und Veränderung in der Welt, würklich werden könte. Und es iſt demnach unleugbar, daß Gott, bey allen Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der endlichen Subſtanzen gewürkt werden, mitwürke. Bey dieſer Mitwürkung Gottes, wenn man ſich von derſelben richtig überzeugen will, muß man zwey Abwege vermeiden. Einmal muß man den endlichen Subſtanzen nicht zu wenig zuſchreiben, und gar ſo weit gehen, daß man annehmen wolte, Gott würke alle Veränderungen in der Welt allein. Alsdenn würden die Creaturen, keine eigene Thätigkeit und würkſame Kraft, behalten. Sie würden keine Subſtanzen bleiben, ſondern bloſſe Accidenzien werden. Die carteſianiſche Weltweisheit hat ſich in dieſen Abweg verirret, und man kan daher ſagen, daß ſie den Saamen des ſpinoſiſtiſchen Lehrgebäudes enthalte. Zum andern muß man den Creaturen, auch nicht zu viel in ihrer Würkſamkeit, zuſchreiben,

und annehmen, daß ſie irgends eine Handlung, ohne Gottes Beyhülfe und Mitwürkung, verrichten könten. Denn das hieſſe eben ſo viel, als ſagen: daß eine Creatur, in einer gewiſſen Abſicht, von Gott unabhängig ſeyn könte, und das iſt ſchlechterdings unmöglich.

§. 1028.

Man kan behaupten, daß Gott, bey einer iedweden Veränderung in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt wird, auf eine doppelte Art mitwürke, nemlich mittelbarer Weiſe ſo wol, als auch unmittelbarer Weiſe. Denn alle Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt werden, ſind erſtlich Handlungen, in Abſicht dererjenigen Creaturen, durch deren Kräfte ſie gewürkt werden §. 164. Zum andern geſchehen, alle dieſe Veränderungen, in gewiſſen Subſtanzen. Weil nun alle Subſtanzen dieſer Welt, auf eine allgemeine Art, in einander würken, und einen Einfluß in einander haben §. 442. ſo kan, eine iedwede Veränderung der Subſtanzen dieſer Welt, als eine Würkung anderer endlichen Subſtanzen auſſer ihr, und alſo als ein Leiden, angeſehen werden §. 164. Wenn man nun, eine iedwede natürliche Veränderung in der Welt, als ein Leiden betrachtet: ſo hat ſie den Grund ihrer Würklichkeit, auſſer den Subſtanzen, in welchen ſie würklich iſt, in andern endlichen Subſtanzen, und den Kräften derſelben. Dieſe Kräfte ſind, in ihrer Würkſamkeit, Würkungen Gottes §. 1027. Folglich iſt Gott, in dieſer Abſicht, die entferntere würkende Urſach aller natürlichen Veränderungen in der Welt, und er würkt bey denenſelben, in ſo ferne ſie Leiden ſind, auf eine mittelbare Art mit §. 245. Wenn man aber, die natürlichen Veränderungen in der Welt, als Handlungen der Creaturen betrachtet: ſo ſind ſie eine Würkſamkeit und Thätigkeit endlicher Subſtanzen, welche von Gott in dem Augenblicke ihrer Thätigkeit erhalten werden müſſen §. 1027. Folglich kan man in dieſer letzten Abſicht behaupten, daß Gott bey denenſelben unmittelbar mitwürke, §. 245. Dieſes

ſes letzte kan leicht zu weit ausgedehnt werden. Denn wenn man ſagt, daß eine iedwede Handlung einer ieden endlichen Subſtanz ein Stück ihrer Würklichkeit ſey; und daß, weil Gott durch einen unmittelbaren Einfluß alle Augenblick die Würklichkeit der Creaturen erhalte, er auch durch einen unmittelbaren Einfluß alle Handlungen der Creaturen würke: ſo ſteckt, in dieſem Gedanken, ein doppelter Irrthum. Einmal ſetzt man ohne Beweis voraus, daß Gott, durch ſeine Erhaltung, alle einzelne Theile der Würklichkeit der Creaturen unmittelbar würke. Allein ich habe §. 1025. den Gegenſtand der göttlichen Erhaltung, anders beſtimt, und zwar, wie ich hoffe, nach Maaßgebung tüchtiger Gründe. Zum andern würde daraus folgen, daß die Creaturen ſelbſt gar nicht handelten. Denn wenn Gott, nach dieſer Erklärung, alle Veränderungen der Creaturen unmittelbar würkt: ſo bleibt in keiner Veränderung, die ſich in der Welt natürlicher Weiſe zuträgt, etwas übrig, welches durch die Kräfte der Creaturen ſelbſt gewürkt werden könte. Wenn alſo, die Handlungen der Creaturen, wahre Handlungen derſelben bleiben ſollen, ſo kan man die unmittelbaren Mitwürkungen Gottes bey denſelben nicht anders annehmen, als daß ſie in derjenigen Handlung Gottes beſtehen, durch welche er in dem Augenblicke, da eine Creatur handelt, ſie ſelbſt und ihre Kraft würkt oder erhält.

§. 1029.

Gott kan durch ſeine Allmacht, nur Realitäten, würken §. 864. Da nun, die Mitwürkung Gottes, eine Handlung ſeiner allmächtigen Kraft iſt §. 1027. 861. ſo würkt er, bey allen Veränderungen in der Welt, mit, in ſo ferne ſie reel gut und vollkommen ſind, nicht aber in ſo ferne ſie Verneinungen ſind. Alle Veränderungen in der Welt, welche durch die Kräfte der Creaturen gewürkt werden, ſind, wie alle endliche Dinge, gut und böſe zugleich §. 199. In ſo ferne ſie gut ſind, ſind ihre würkende Urſachen, die Creaturen, dem höchſten Weſen auf eine weſentliche Art untergeordnet; in ſo ferne ſie aber böſe ſind, in ſo ferne ſind

die

die Creaturen, dem höchſten Weſen, auf eine zufällige Art untergeordnet § 242. Folglich kan auch Gott nicht die Urſach des Böſen in der Welt ſeyn, ob er gleich bey allem Böſen, welches in der Welt würklich geſchieht, mitwürkt §. 243. Alles Böſe in der Welt, welches würklich geſchieht, alles Unglück, alle Sünde, alles moraliſche Uebel, kurz alles zufällige Uebel, iſt zugleich was Guts §. 131. Gott würkt alſo bey demſelben mit, in ſo ferne es gut iſt, oder in ſo ferne es materialiter betrachtet wird; nicht aber in ſo ferne es böſe iſt, oder in ſo ferne es formaliter betrachtet wird §. 960. Ja, da die Mitwürkung Gottes eine Handlung deſſelben in die Welt iſt, ſo iſt ſie eine freye Handlung §. 939. 940. 941. Wenn Gott alſo, bey einer natürlich oder moraliſch böſen Handlung in der Welt, in ſo ferne ſie formaliter betrachtet wird, mitwürkte: ſo würde er der Urheber des Böſen §. 977. und das iſt ſchlechterdings unmöglich §. 985. Wir müſſen freylich behaupten, daß keine Sünde und keine Schandthat in der Welt, ohne Gottes Beyhülfe und Mitwürkung, geſchehen und vollbracht werden kan. Denn wenn z. E. Gott nicht in dem Augenblicke, da ein Dieb ſtiehlt, ſeine Kraft erhielte; wie wolte er fremdes Gut begehren, und nach demſelben ſeine Hand ausſtrecken können? Jedoch, indem man Sünden und Schandthaten nent: ſo denkt man allein oder vornemlich das Sündliche in denſelben, und man bedenkt nicht, daß in denſelben viel natürlich Gutes angetroffen wird, dem die Sünde, oder die Abweichung von dem Geſetze, anklebt. Folglich ſcheint es daher manchen Leuten eine Gotteslästerung zu ſeyn, wenn man ſagt, daß Gott bey allen Sünden in der Welt mitwürke. Allein bey ſolchen wichtigen Unterſuchungen muß man, nach dem erſten Anſcheine der Sachen, ſich nicht richten.

§. 1030.

Die Mitwürkung Gottes, bey allen natürlichen Veränderungen in der Welt, iſt unleugbar ein Stück ſeiner allervollkommenſten Vorſehung. Denn, zu der Vollkommen-

menheit einer Subſtanz, gehört auch ihre Thätigkeit und Geſchäftigkeit, und ſie erlangt nach und nach, ihre verſchiedenen natürlichen Vollkommenheiten, theils durch ihre eigenen Handlungen, theils durch die Veränderungen, die ſie durch den Einfluß anderer endlichen Subſtanzen leidet. Indem alſo Gott, bey allen Veränderungen der Creaturen, mitwürkt, und zwar in ſo ferne ſie reel und gut ſind, und in ſo ferne ſie Realitäten und Vollkommenheiten in der Welt verurſachen: §. 1029. ſo nimt er eine Handlung vor, durch welche er nach und nach den Creaturen, ſo viele und groſſe Vollkommenheiten, verſchaft, als in der beſten Welt möglich iſt. Folglich gehört, dieſe Mitwürkung Gottes, zu der Geſchäftigkeit ſeiner Vorſehung über die Welt, und iſt ein Theil derſelben §. 1016. Und die Gottesgelehrten unterſcheiden mit Recht, eine dreyfache Art der Mitwürkung Gottes von einander. Die erſte wird **die natürliche oder phyſiſche Mitwürkung Gottes** genent, und ſie beſteht in derjenigen Handlung Gottes, wodurch er in dem Augenblicke, da eine endliche Subſtanz würkt, ihre Kraft würkt und erhält. Durch dieſe Mitwürkung verſchaft Gott allen Creaturen, zu allen ihren Handlungen, die würkliche reelle Kraft; und es kan demnach keine Subſtanz in der Welt, ohne dieſer Mitwürkung Gottes, irgends etwas thun, unternehmen und ausrichten. Es iſt aus dem Vorhergehenden ungezweifelt gewiß §. 1027. daß Gott, bey allen Veränderungen der Creaturen, auf dieſe Art mitwürke, und man nent dieſe Mitwürkung Gottes eine natürliche oder phyſiſche, zum Unterſchiede von der moraliſchen, von welcher wir gleich in dem Folgenden handeln werden. Sie wird auch **die allgemeine Mitwürkung Gottes**, genent: erſtlich, weil ſie ſich über alle endliche Subſtanzen in der Welt erſtreckt, es mögen Geiſter oder andere Subſtanzen ſeyn. Kein Thier, keine Pflanze, kein Körper, kein Sonnenſtäubchen iſt, von dieſer Mitwürkung Gottes, ausgeſchloſſen. Kein Vogel fliegt durch die Luft, ohne Hülfe Gottes. Keine Pflanze zieht den Nahrungsſaft an ſich, ohne Mitwürkung

Gottes.

Gottes. Kein Planet bewegt ſich am Himmel, ohne derſelben. Kein Geiſt denkt, ohne Hülfe Gottes. Kurz, alles in der Welt regt und bewegt ſich, mit Hülfe der Mitwürkung Gottes; und man kan zu einer ieden Creatur und einer iedweden Subſtanz, mit Recht ſagen: ohne Gott könt ihr nichts thun. Iſt es nicht ein thörichter Hochmuth, wenn ein Menſch irgends etwas Guts, welches er gethan hat, allein auf ſeine eigene Rechnung ſchreibt, und es als ein Verdienſt betrachtet, an welchem Niemand auſſer ihm irgends einen Anſpruch machen kan. Zum andern wird, dieſe Mitwürkung Gottes, eine allgemeine genent, weil ſie ſich über alle Veränderungen und Handlungen, welche in der Welt geſchehen ſind, noch geſchehen, und künftig geſchehen werden, erſtreckt; ſie mögen nun Gedanken oder Bewegungen ſeyn, ſie mögen freye Handlungen ſeyn oder nicht, ſie mögen Sünden oder rechtmäßige Handlungen ſeyn, ſie mögen zur Geiſterwelt gehören oder zur Körperwelt, ſie mögen beſchaffen ſeyn, wie ſie wollen. So wenig, ohne der natürlichen Mitwürkung Gottes, der Menſch from ſeyn, oder andere Tugenden ausüben kan; eben ſo wenig kan er auch, ohne derſelben, ſündigen.

§. 1031.

Die andere Art der göttlichen Mitwürkung iſt **die moraliſche Mitwürkung Gottes**, wodurch er die moraliſche Urſach im engern Verſtande, von einigen freyen Handlungen vernünftiger Creaturen, wird. Nemlich die moraliſche Urſach im engern Verſtande nimt eine freye Handlung vor, wodurch ſie den freyen Willen eines andern vernünftigen Weſens beſtimt, eine gewiſſe freye Handlung zu thun §. 982. Nun kan der freye Wille nicht anders beſtimt werden, als durch Bewegungsgründe. Folglich würkt, die moraliſche Urſach im engern Verſtande, auf eine freye Art, in einem andern vernünftigen Weſen Bewegungsgründe zu freyen Handlungen. Da ſie nun eben dadurch eine Miturſache dieſer freyen Handlungen wird, indem dieſelben nicht geſchehen würden, wenn die Bewegungsgründe nicht

da wären: ſo würkt ſie bey dieſen freyen Handlungen mit §. 240. und zwar auf eine moraliſche Art, weil alles dabey dergeſtalt vorgeht, wie es der Natur des freyen Willens gemäß iſt. Nun kan ſehr leicht erwieſen werden, daß Gott, bey allen rechtmäßigen freyen Handlungen aller vernünftigen Creaturen in der Welt, auf eine moraliſche Art mitwürke. Denn Gott belohnt, alle rechtmäßigen Handlungen aller vernünftigen Creaturen §. 955. 956. Dieſe Belohnungen ſind die Bewegungsgründe, wodurch vernünftige Creaturen bewogen werden, dieſe Handlungen zu thun. Eben dieſe Belohnungen machen die höchſte Glückſeligkeit der vernünftigen Creaturen aus, welche Gott zum höchſten Zwecke aller Dinge in der beſten Welt gemacht hat §. 1015. Da nun die Zwecke Gottes die Bewegungsgründe für die vernünftigen Creaturen ſind, um rechtmäßig zu handeln: ſo iſt ohne Widerrede klar, daß Gott, allen vernünftigen Creaturen, die allervollkommenſten Bewegungsgründe, zu allen rechtmäßigen Handlungen, an die Hand gegeben. Wenn nun ein Menſch, oder eine andere vernünftige Creatur, würklich durch dieſe Bewegungsgründe ſich entſchlieſt, rechtmäſſig zu handeln: ſo kan ſie weder dieſelben gehörig erkennen, noch nach Maaßgebung derſelben wollen und handeln, ohne Mitwürkung Gottes §. 1027. Folglich iſt Gott, die moraliſche Urſach im engern Verſtande, von allen rechtmäßigen Handlungen aller vernünftigen Creaturen; oder er würkt, bey allen dieſen Handlungen, auf eine moraliſche Art mit. Er gibt demnach allen vernünftigen Creaturen, zu allen ihren rechtmäßigen Handlungen, das Wollen und das Vollbringen, und zwar nach ſeinem Wohlgefallen; weil auch dieſe moraliſche Mitwürkung Gottes eine freye Handlung Gottes iſt.

§. 1032.

Die moraliſche Mitwürkung Gottes, in ſo ferne ſie zu der natürlichen hinzukomt, und mit derſelben vergeſellſchaftet wird, heißt die **beſondere Mitwürkung Gottes**, zum Unterſchiede von der allgemeinen. Nemlich wenn eine vernünftige Creatur, auf eine rechtmäßige Art handelt: ſo

würkt Gott auf eine doppelte Art mit. Einmal auf eine natürliche Art, indem er, wie bey allen übrigen Handlungen und Verängerungen in der Welt, die Kraft einer vernünftigen Creatur in dem Augenblicke würkt und erhält, in welchem ſie alle diejenigen Veränderungen würklich macht, welche zuſammen genommen die freye rechtmäßige Handlung ausmachen §. 1030. Und, zum andern, zugleich auf eine moraliſche Art §. 1031. Und dieſe doppelte Mitwürkung Gottes zuſammen genommen wird, die beſondere göttliche Mitwürkung, genent: erſtlich, weil ſie ſich nicht über alle endliche Subſtanzen erſtreckt, ſondern nur über die endlichen Geiſter, oder vernünftigen Creaturen in der Welt. Es wäre ungereimt zu ſagen, daß Gott, bey der Handlung eines unvernünftigen Thiers, auf eine moraliſche und beſondere Art mitwürke. Zum andern, weil ſich dieſe Mitwürkung Gottes nicht, mit allen Handlungen der endlichen Geiſter, ſondern nur mit freyen Handlungen beſchäftiget. Wir Menſchen und andere vernünftige Creaturen nehmen viele Handlungen vor, die nicht frey ſind, und die ſind zwar ein Gegenſtand der phyſiſchen und allgemeinen, nicht aber der moraliſchen und beſondern Mitwürkung Gottes. Und zum dritten, weil ſie ſich nicht mit allen freyen Handlungen der Creaturen beſchäftiget, ſondern nur mit den rechtmäßigen, in ſo ferne ſie rechtmäßig ſind. Und, in dieſer beſondern Mitwürkung Gottes, beſteht die **herzenslenkende Kraft Gottes.** Die Lenkung der Herzen kan nichts anders ſeyn, als die Beſtimmung des Willens, zu gewiſſen Entſchlüſſen und Handlungen, durch Bewegungsgründe. Da nun Gott, durch dieſe ſeine Mitwürkung, den freyen Willen aller Menſchen, und aller vernünftigen Creaturen, zu allem Guten beſtimt, was ſie thun: ſo muß es der herzenslenkenden Kraft Gottes zugeſchrieben werden, wenn ein Laſterhafter ſich bekehrt, wenn ein Menſch ſich einer Witwe und Wayſe erbarmt, wenn kriegführende Mächte ſich zum Frieden entſchlieſſen u. ſ. w.

§. 1033.

Da Gott kein Verſucher zum Böſen, und zu irgends einer Sünde, ſeyn kan: ſo iſt es unmöglich, daß er die moraliſche Urſach im engern Verſtande von irgends einer Sünde ſeyn könne §. 987. Nun kan nur iemand bey einer freyen Handlung moraliſch mitwürken, wenn er die moraliſche Urſach im engern Verſtande von derſelben wird §. 1032. Folglich iſt es unmöglich, daß Gott auf eine moraliſche und beſondere Art mitwürken ſolte, wenn die Menſchen, oder andere vernünftige Creaturen, ſündigen und moraliſch böſe Handlungen thun, in ſo ferne ſie formaliter betrachtet werden. Die Bewegungsgründe zur Sünde, in ſo ferne ſie formaliter oder als Sünde betrachtet wird, ſind ein bloſſes Blendwerk, welches aus Unwiſſenheit und Irrthum zuſammengeſetzt iſt, und es iſt alſo eine bloſſe Verneinung. Kan Gott Verneinungen würken? Folglich muß man behaupten, daß Gott bey allen Sünden, die in der Welt geſchehen, bey allen moraliſch böſen Handlungen der vernünftigen Creaturen, zwar mitwürke, aber nur auf eine natürliche und allgemeine Art, nicht aber zugleich auf eine moraliſche und beſondere Weiſe. Man kan alſo ſagen, daß Gott mit einem iedweden Menſchen auf eine beſondere Art ſey, wenn, ſo lange, und in ſo ferne er rechtmäßig handelt; daß er ihn aber den Augenblick verlaſſe, ſo bald er ſündiget. Und auf dieſe Art wird Gott ofte, in der heiligen Schrift, vorgeſtelt.

§. 1034.

Die dritte Art der göttlichen Mitwürkung wird, die **allerbeſonderſte Mitwürkung Gottes**, genent, und ſie beſteht in derjenigen Handlung Gottes, wodurch er, die übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke, in der Welt würkt. Nemlich in der beſten Welt haben, alle Handlungen und Veränderungen der Creaturen, die Abſicht, die höchſte Vollkommenheit der beſten Welt, folglich die höchſte Religion und Glückſeligkeit der Geiſter zu befördern §. 1015. Nun thut Gott, in der beſten Welt, nicht

eher

eher etwas übernatürlich und durch ein Wunderwerk, bis die höchſte Vollkommenheit derſelben nicht mehr natürlicher Weiſe erhalten werden kan §. 460. So ofte alſo Gott eine übernatürliche Begebenheit und ein Wunderwerk würklich macht, ſo ofte wird er eine Miturſach aller Creaturen, welche ihnen dadurch behülflich wird, die höchſte Vollkommenheit der beſten Welt, und alſo den höchſten Zweck, um deſſentwillen Gott die Welt erſchaffen hat, zu erreichen. Folglich iſt die Handlung Gottes, wodurch er übernatürliche Begebenheiten und Wunderwerke in dieſer Welt würkt, in der That eine Mitwürkung Gottes. Und ſie wird, die allerbeſonderſte göttliche Mitwürkung, genent; weil ſie ſich nur, über die allerbeſonderſten Fälle in der Welt, erſtreckt. Ob nun Gott in der That auf dieſe dritte Art mitwürke, das kan aus der bloſſen Weltweisheit nicht entſchieden werden. So viel iſt gewiß, er kan auf dieſe Art vermöge ſeiner Allmacht mitwürken §. 864. Allein, ob ſeine höchſte Weisheit und Güte, desgleichen ob die höchſte Vollkommenheit der beſten Welt, dieſe Mitwürkung Gottes manchmal erfordern, oder ob ſie dieſelbe niemals verſtatten: das kan, durch die bloſſen Grundſätze der geſunden Vernunft, nicht entſchieden werden.

Die Allgegenwart Gottes.

§. 1035.

Nachdem wir die Mitwürkung Gottes unterſucht haben, ſo ſind wir im Stande, von der Allgegenwart Gottes zu handeln: denn ſie beſteht in dieſer allgemeinen Mitwürkung Gottes. Nemlich da eine Subſtanz der andern gegenwärtig iſt, in ſo ferne ſie in dieſelbe auf eine nähere Art, oder wol gar zunächſt und unmittelbar, würkt §. 177. Gott aber, indem er alle Subſtanzen der Welt erhält, und bey allen ihren Handlungen und Veränderungen mitwürkt, in eine iedwede derſelben unmittelbar würkt §. 1023. 1028. ſo iſt er nicht nur allen Subſtanzen dieſer Welt gegenwärtig, ſondern er iſt ihnen auch unmittelbar und zunächſt ge-

genwärtig. Es würde ein ſehr unbequemer und Gott unanſtändiger Ausdruck ſeyn, wenn man ſagen wolte, er berühre alle Subſtanzen dieſer Welt. Denn, wenn eine Subſtanz die andere berühren ſoll: ſo muß nicht nur die erſte in die andere würken, ſondern die andere muß auch in die erſte würken §. 177. Nun kan, keine Subſtanz dieſer Welt, in Gott würken §. 881. Folglich kan man auch nicht ſagen, daß Gott, indem er allen Subſtanzen dieſer Welt unmittelbar zugegen und gegenwärtig iſt, dieſelben berühre. Es iſt auch zu dieſer Gegenwart Gottes noch nicht genung, wenn man ſagt, daß er mit allen Subſtanzen dieſer Welt, in einem iedweden gegenwärtigen Augenblicke der Zeit, zugleich würklich ſey; ſondern es wird zu derſelben erfodert, daß er in alle Subſtanzen der Welt beſtändig unmittelbar würke, und das iſt bisher erwieſen worden. Dieſe Gegenwart Gottes iſt alſo eine Würkung ſeiner Allmacht, und beſteht in der beſtändigen Geſchäftigkeit derſelben, und in ihrer ununterbrochenen Beſchäftigung mit allen Dingen auſſer Gott. Von dieſer Gegenwart Gottes bey allen würklichen Subſtanzen muß die Redensart unterſchieden werden, wenn man ſagt: daß alle Dinge, alle vergangene, gegenwärtige und zukünftige Dinge, vor ſeinen Augen, oder in ſeiner Allwiſſenheit, gegenwärtig ſind. So ſagen wir ofte zu einem Freunde, von dem wir wegreiſen: daß wir mit den Gedanken, oder mit unſerm Gemüthe, bey ihm bleiben wollen. Allein, man würde in der That die Allgegenwart Gottes leugnen, wenn man nichts anders darunter verſtehen wolte, als daß Gott in ſeinen Gedanken bey allen Dingen ſey. Gott hat freylich, ewig und unveränderlich, gegenwärtige Gedanken von allen möglichen Dingen, und alſo auch von allen würklichen Dingen in dieſer Welt; indem er ſich beſtändig derſelben aufs vollkommenſte bewuſt iſt, und an ſie ohne Aufhören und Abänderung denkt. Allein, wenn man nicht mit dem Worte ſpielen will: ſo muß man behaupten, daß die Gegenwart Gottes darin beſtehe, daß er in alle Subſtanzen

dieſer Welt beſtändig und unmittelbar durch ſeine Allmacht würke.

§. 1036.

Da Gott, allen Subſtanzen dieſer Welt, unmittelbar gegenwärtig iſt: §. 1035. ſo iſt er auch allen Körpern in der Welt gegenwärtig, und zwar iſt er ihnen ebenfals zunächſt und unmittelbar gegenwärtig, und zwar innerlich oder aufs innigſte. Nemlich wenn ein Ding allen Subſtanzen, woraus ein Körper, als aus ſeinen Theilen, zuſammengeſetzt iſt, unmittelbar gegenwärtig iſt: ſo ſagt man, daß es **dem Körper aufs innigſte gegenwärtig** ſey. Denn einige der Subſtanzen, woraus ein Körper beſteht, ſind inwendig in ihm, in ſeinem Mittelpuncte, und nicht weit von demſelben entfernt, andere ſind in ſeiner Oberfläche befindlich. Wenn nun ein Ding allen Subſtanzen, woraus ein Körper beſteht, unmittelbar gegenwärtig iſt: ſo iſt es nicht nur äuſſerlich demſelben gegenwärtig, ſondern auch inwendig in ſeinen innerſten und verborgenſten Theilen. Nun iſt Gott allen Subſtanzen, woraus die Körper dieſer Welt beſtehen, unmittelbar gegenwärtig §. 1035. Folglich iſt er, allen Körpern dieſer Welt, aufs innigſte gegenwärtig. Man nehme, unſern Erdboden, zum Beyſpiel an. Man reiſe in Gedanken auf der Oberfläche deſſelben in alle Länder herum, in alle Städte, Flecken, Inſeln. Es iſt kein Platz auf der Oberfläche deſſelben, wo Gott nicht unmittelbar gegenwärtig wäre. Man gehe bis auf den Grund des Meers, auch daſelbſt iſt Gott. Man ſteige in die tiefſten Klüfte der Erden hinunter, in alle unterirdiſche Gänge, bis in den Mittelpunct des Erdbodens: auch daſelbſt iſt die Gottheit unmittelbar gegenwärtig. Folglich iſt Gott, dem Erdboden, aufs innigſte gegenwärtig. Und da dieſes von allen übrigen groſſen Weltkörpern, und von allen kleinern Körpern auf denſelben, gilt: ſo kan man ſagen, daß er mit ſeiner Gegenwart Himmel und Erde erfülle. Wie die Luft durch alle Körper geht, und ſie ausfült: ſo durchdringen, die Ausflüſſe der göttlichen Kraft, alle Kör-

per durch und durch, und füllen ſie aus. Wenn eine Subſtanz nicht, aus vielen Subſtanzen, zuſammengeſetzt iſt: ſo wäre es eine Redensart, die gar nichts bedeutete, wenn man ſagen wolte, daß Gott derſelben aufs innigſte gegenwärtig wäre. Aus dieſer Wahrheit iſt der paradoxe Satz entſtanden: Gott iſt auſſer allen Dingen, aber nicht ausgeſchloſſen, und er iſt innerhalb aller Dinge, und doch nicht eingeſchloſſen. Gott iſt nemlich ſeiner Subſtanz nach, von allen würklichen Subſtanzen und Körpern, dergeſtalt abgeſondert, daß er ſeine eigene Würklichkeit hat und behält, und daß ſeine Würklichkeit mit der Würklichkeit keines Dinges in der Welt vermiſcht wird, und in eins zuſammenflieſt. Allein er iſt deswegen nicht ausgeſchloſſen, das iſt, er kan demohnerachtet in alle auſſer ihm befindliche Dinge, und in die innerſten Theile der Körper, unmittelbar würken. Gott iſt in allen Dingen. Das muß blos von den Körpern verſtanden werden, und zwar nur von der innigſten Gegenwart Gottes. Er iſt aber nicht eingeſchloſſen in irgends einen Körper, als wenn ſeine Subſtanz, dem Orte nach, mitten in dem Umfange irgends eines Körpers eingeſchloſſen wäre, als wir etwa in einem Hauſe eingeſchloſſen ſind; und als wenn er nicht zugleich, allen übrigen Dingen auſſer demſelben Körper, unmittelbar gegenwärtig wäre. Wer dieſen paradoxen Satz anders erklärt, der mag ſelbſt dafür ſorgen, wie er ſeine Erklärung rettet.

§. 1037.

Gott iſt dieſer Welt, im allerhöchſten und vollkommenſten Grade, gegenwärtig. 1) Weil er allen Subſtanzen der Welt, allen Elementen der Körper, allen Seelen, allen Geiſtern gegenwärtig iſt, und allen Körpern aufs innigſte. Kan eine gröſſere Gegenwart erdacht werden, als welche ſich über alle Subſtanzen in der Welt erſtreckt? Nun iſt dieſe Welt die beſte und gröſte §. 991. 430. Folglich enthält ſie mehr Subſtanzen in ſich, als irgends eine andere mögliche Welt. Hätte nun Gott eine andere Welt erſchaffen: ſo könte er unmöglich ſo vielen Dingen gegenwärtig

ſeyn,

ſeyn, als nunmehr, da er die beſte Welt zur Würklichkeit gebracht hat. Folglich iſt nur die beſte Welt diejenige, in welcher Gott ſeine Gegenwart im höchſten Grade beweiſen und offenbaren kan. 2) Weil er allen Subſtanzen dieſer Welt beſtändig, in allen Augenblicken ihrer Dauer, von der Schöpfung an bis in alle Ewigkeit, gegenwärtig iſt; indem keine einzige derſelben einen Augenblick, ohne unmittelbaren Einfluß Gottes, fortdauren kan. 3) Weil er allen Subſtanzen der Welt, in Abſicht aller ihrer Veränderungen und Handlungen, gegenwärtig iſt §. 1035. Die Creaturen leben in der Gegenwart Gottes, und durch dieſelbe, wie die Fiſche im Waſſer und durch daſſelbe. Die Allgegenwart iſt der vollkommenſte und höchſte Grad der Gegenwart. Folglich iſt Gott allgegenwärtig. Nun iſt kein Ort in der Welt, wo nicht eine endliche Subſtanz ſeyn, und eine Veränderung alle Augenblicke geſchehen ſolte. Es iſt demnach Gott an allen Orten der Welt, in dem ganzen unermeßlichen Weltraume, unmittelbar gegenwärtig. Er iſt alſo allerwegen, und allenthalben; daher man auch die Allgegenwart Gottes eine Allenthalbenheit deſſelben nennen kan. Aus unſern bisherigen Beweiſen folgt gar noch nicht, daß die göttliche Subſtanz, dem Orte nach, allerwegen würklich vorhanden ſey. Sondern wir behaupten bis jetzt nichts weiter, als daß die unmittelbaren Einflüſſe der allmächtigen Kraft Gottes, an allen Orten der Welt, im Himmel und auf Erden, auf allen Planeten, kurz, überall anzutreffen ſind. Oder es iſt kein Ort in der ganzen Welt ausfindig zu machen, an welchen Gott nicht in die daſelbſt befindlichen Subſtanzen beſtändig und unmittelbar würken ſolte. Der Würkungskreis der göttlichen Kraft iſt die ganze Welt, und es iſt kein Winkel in derſelben anzutreffen, welcher nicht mit Einflüſſen der Allmacht angefült ſeyn ſolte. Wer dieſes leugnen will, der muß erweiſen, daß irgends eine Subſtanz in dieſer Welt, ohne göttliche Erhaltung fortdauren, und ohne Mitwürkung Gottes handeln könne.

§. 1038.

Obgleich Gott, allen Subſtanzen der Welt, beſtändig unmittelbar gegenwärtig iſt: ſo muß man doch behaupten, daß er einer Subſtanz gegenwärtiger ſeyn kan, als einer andern, und daß er einer und eben derſelben Subſtanz zu einer Zeit gegenwärtiger ſeyn kan, als zu einer andern. Denn ſeine Gegenwart beſteht in ſeiner Mitwürkung §. 1035. Wenn alſo in einer Subſtanz mehrere und gröſſere Veränderungen würklich ſind, als in einer andern: ſo würkt auch Gott bey der erſten öfter, und in einem höhern Grade, mit, als bey der andern; folglich iſt er auch jener in einem höhern Grade gegenwärtig, als dieſer. Eben ſo kan, eine und eben dieſelbe Subſtanz, zu einer Zeit, in einem höhern Grade verändert werden und geſchäftig ſeyn, als zu einer andern, und Gott iſt ihr alſo in der erſten Zeit gegenwärtiger, als in der andern. Folglich ie mehrere und mannigfaltigere Handlungen eine Subſtanz thut, ie gröſſer, zuſammengeſetzter, reeller und beſſer dieſe Handlungen ſind; deſto gröſſer iſt in Abſicht auf ſie die Gegenwart Gottes, und es hat ſich alſo dieſelbe Subſtanz, der Allgegenwart Gottes, in einem deſto höhern Grade zu erfreuen. Auch hierin ſteckt, eine vortrefliche Aufmunterung, zum beſtändigen gröſten Fleiſſe in der Tugend und allem Guten; weil ein Menſch alsdenn verſichert ſeyn kan, daß er allemal alsdenn, wenn er viel Gutes thut, unter einem reichen Einfluſſe Gottes, ſeiner Weisheit, Güte und aller Vollkommenheiten, ſteht, welche ſich bey ſeinen Handlungen in die Creaturen geſchäftig erweiſen. Die Allgegenwart Gottes begreift ſonderlich, eine dreyfache Art der göttlichen Gegenwart, in ſich. 1) Die allgemeine und natürliche Gegenwart, welche in der natürlichen und allgemeinen Mitwürkung Gottes beſteht §. 1030. Durch dieſe Gegenwart iſt er allen Subſtanzen, Körpern, Geiſtern und Seelen gegenwärtig, den Frommen ſo wol als auch den Sündern, den Seeligen nicht mehr als den Verdamten. Ohne dieſer Gegenwart Gottes kan keine Creatur fortdauren,

ten, und auch nur die geringſte und ſchlechteſte Handlung verrichten. 2) Die beſondere Gegenwart Gottes, welche auch die Gnadengegenwart Gottes im philoſophiſchen Verſtande genent werden kan, und ſie beſteht in der beſondern Mitwürkung Gottes §. 1032. Durch dieſe Gegenwart iſt Gott, nur den vernünftigen Creaturen, gegenwärtig, und zwar nur, in ſo ferne ſie rechtmäßig und tugendhaft handeln. Keiner andern Creatur iſt Gott auf dieſe Art gegenwärtig, und eben ſo wenig einem Sünder, in ſo ferne er ſündiget. Wenn ein Menſch rechtmäßig handelt, ſo nahet ſich Gott zu ihm; ſündiget er aber, ſo entfernt er ſich von ihm. Folglich je tugendhafter und frömmer ein Menſch wird, deſto mehr nähert er ſich Gott, weil ihm Gott nach ſeiner Gnadengegenwart immer gegenwärtiger wird. 3) Die übernatürliche Gegenwart Gottes beſteht, in ſeiner allerbeſonderſten Mitwürkung §. 1034. Folglich iſt Gott nur alsdenn und daſelbſt auf dieſe Art gegenwärtig, wenn und wo er Wunderwerke thut, und übernatürliche Begebenheiten würklich macht. Ein Weltweiſer kan alſo nicht entſcheiden, ob Gott irgends an einem Orte der Welt, und irgends zu einer Zeit, auf dieſe Art gegenwärtig ſey oder geweſen ſey. Und die Gottesgelehrten können, vielleicht auf dieſe Art, die übernatürliche Gegenwart der Menſchheit Chriſti am beſten behaupten.

§. 1039.

Die Allgegenwart Gottes iſt eine von denenjenigen göttlichen Vollkommenheiten, welche den gröſten Mißdeutungen unterworfen iſt, und von denen ſich viele einen höchſt widerſinniſchen Begrif machen. Es iſt demnach unentbehrlich nothwendig, daß wir die vornehmſten dieſer falſchen Begriffe prüfen, um ſie ſorgfältig in unſerer Erkentniß zu verhüten. Erſtlich iſt es offenbar falſch, wenn man glaubt, daß die Allgegenwart Gottes darin beſtehe, daß ſein Weſen und ſeine Subſtanz, auf eine zertheilte Art, durch die ganze Welt ausgebreitet ſey, dergeſtalt, daß man allerwegen einen Theil der Gottheit anträfe, und auf die Art ſagen könne,

ne, Gott ſey allerwegen. So iſt z. E. die Luft auf unſerm Erdboden allgegenwärtig, denn man trift überall Luft an. Allein es iſt offenbar, daß der Theil der Luft, welcher an einem Orte würklich iſt, nicht diejenige Luft iſt, welche an einem andern Orte iſt, und daß alſo nur eine Materie auf dieſe Art gleichſam allgegenwärtig ſeyn kan. Gott aber iſt ein einfaches, unkörperliches und unzertheiltes Ding §. 867. 868. Folglich kan kein Theil von ihm an einem, und ein anderer an einem andern Orte würklich und gegenwärtig ſeyn; weil er gar keine ſolchen Theile hat, welche von einander abgeſondert, und auſſer einander würklich ſeyn könten. Wo Gott iſt, da iſt er ganz und unzertheilt, nach ſeinem Weſen und nach ſeiner Subſtanz. Folglich iſt Gott, einer iedweden Subſtanz dieſer Welt, ganz und auf eine unzertheilte Art unmittelbar gegenwärtig. Es iſt demnach auch, ein falſcher Begrif von der Allgegenwart Gottes, wenn man ſich dieſelbe, als eine Ausdehnung der göttlichen Subſtanz durch den ganzen Weltraum, vorſtellen wolte: denn die Subſtanz Gottes hat gar keine Ausdehnung §. 869. Folglich ſind es metaphoriſche Vorſtellungen, die uns leicht zu einem Irrthume verleiten können, wenn man ſagt: die Allgegenwart Gottes ſey der Raum der Welt; wir ſchwimmen in der Allgegenwart Gottes, als die Fiſche im Waſſer; Gott ſey ein Circul, deſſen Umfang nirgends und deſſen Mittelpunct allerwegen ſey; daß wir in der göttlichen Subſtanz, als in unſerm Subjecte, leben und weben, und was dergleichen ſinliche Vorſtellungen mehr ſind. Man kan ſie, in ſo ferne ſie nicht offenbar widerſprechend ſind, als poetiſche Vorſtellungen brauchen, und mit der Schrift ſagen, daß Gott Himmel und Erde erfülle. Allein man muß ſich hüten, daß man deshalb der Subſtanz Gottes keine Ausdehnung zuſchreibe.

§. 1040.

Man hat angenommen, daß kein Ding in ein anders unmittelbar würken könne, welches von ihm entfernt iſt. Da nun Gott, in alle Subſtanzen dieſer Welt, beſtändig un-

unmittelbar würkt: ſo müſſe er ſeiner Subſtanz nach, einer ieden Subſtanz dieſer Welt, ſo nahe ſeyn, daß zwiſchen keiner derſelben und der göttlichen Subſtanz etwas Reelles würklich ſeyn könne. Folglich ſey Gott, nicht nur ſeiner Würkſamkeit nach, an allen Orten der Welt unmittelbar gegenwärtig, ſondern auch ſeiner Subſtanz nach. Und dieſer Gedanke macht alle Schwierigkeit, wenn man ſich die Allgegenwart Gottes dergeſtalt vorſtelt. Allein es ſteckt, in demſelben, viel Falſches. Denn erſtlich iſt unleugbar, und kan, mit der Unendlichkeit und höchſten Vollkommenheit der Subſtanz Gottes, völlig beſtehen, daß die göttliche Subſtanz auſſer und neben allen würklichen endlichen Subſtanzen, und alſo an einem gewiſſen Orte würklich vorhanden ſey §. 869. Da nun keine einfache Subſtanz, an mehrern von einander entfernten Orten, zugleich ihrer Subſtantialität nach würklich ſeyn kan; weil ſie widrigenfals mehrmal, auſſer ſich ſelbſt, würklich ſeyn müßte: ſo iſt es unmöglich, daß die göttliche Subſtanz, ihrer Subſtantialität nach, auf dem Erdboden und in den übrigen Planeten, und allen Orten der Welt würklich ſeyn, oder ſubſiſtiren ſolte. Zum andern iſt es ja ſchlechterdings unmöglich, daß zwey auſſer einander befindliche Subſtanzen, an einem und eben demſelben Orte, ſubſiſtiren oder würklich ſeyn ſolten §. 218. Folglich iſt es unmöglich, daß die Subſtanz Gottes ſelbſt an allen den Orten würklich ſeyn ſolte, in welchen die endlichen Subſtanzen vorhanden ſind. Widrigenfals müßten, alle endliche Subſtanzen, in der göttlichen als in ihrem Subjecte vorhanden ſeyn, und das iſt die verdamte Lehre des Spinoza. Und drittens, wenn man nun ſagt, daß auf dieſe Art, die Subſtanz Gottes, von vielen Subſtanzen dieſer Welt, ſehr weit entfernt ſeyn würde, und daß ſie alſo in dieſelben nicht unmittelbar würken könte: ſo habe ich dieſem Einwurfe ſchon §. 220. vorgebeuget. Ich habe daſelbſt erwieſen, daß man es ohne tüchtigen Beweis annimt, als könne keine Subſtanz in die andere unmittelbar würken, wenn ſie nicht dichte und zunächſt neben der

andern würklich wäre. Folglich iſt Gott, ſeinem reellen und würkſamen Einfluſſe nach, nicht ferne von irgends einer endlichen Subſtanz in der Welt; und er iſt alſo in Abſicht auf dieſen Einfluß, allen Subſtanzen der Welt, an allen Orten, unmittelbar gegenwärtig. Allein ſeine unendliche und unumſchrenkte allervollkommenſte Subſtanz iſt an einem Orte würklich, welcher von den Oertern, wo die endlichen Subſtanzen würklich ſind, insgeſamt auf eine reelle Art unterſchieden iſt. Es gibt freylich Gelehrte genung, welche nicht im Stande ſind, einen Ort ohne Einſchrenkung zu denken; allein, das Unvermögen zu denken mancher Leute, iſt kein Einwurf wider eine deutliche Wahrheit.

Die göttliche Regierung der Welt.

§. 1041.

Die Regierung der Welt, wovon wir ietzo handeln wollen, muß, mit der Ausübung der Oberherrſchaft Gottes über die Welt, nicht verwechſelt werden. Es iſt wahr, aus der Oberherrſchaft Gottes über die Welt flieſt zugleich das Recht Gottes, die Welt nach ſeinem allerhöchſten eigenen Belieben zu regieren; und, die göttliche Regierung der Welt, iſt auch in der That ein Stück der Verwaltung der Oberherrſchaft Gottes über die Welt. Allein wir wollen hier dieſe Regierung betrachten, ohne auf das Recht zu ſehen, durch welches Gott dazu berechtiget wird. Und ſo pflegen wir auch ofte, die Regierung eines Hausweſens, zu betrachten, ohne auf das Recht der Oberherrſchaft zu ſehen, wodurch der Verwalter eines Landguts berechtiget wird, daſſelbige zu regieren. Nemlich die Regierung beſteht in derjenigen Handlung, wodurch nach und nach, immer mehrere Mittel zu entferntern Zwecken, würklich gemacht werden. Ein Kind, und ein Wahnwitziger, können weder ſich ſelbſt noch ihr äuſſerliches Vermögen regieren; ſondern ſie müſſen Vormünder haben, weil ſie nicht aufs Zukünftige ſehen, und ſchon von weiten Anſtalten auf entferntere Zwecke machen können. Und um eben der Urſache willen

len kan auch niemand, im heftigen Zorne, und andern ſehr ſtarken ſinlichen Leidenſchaften, ſich ſelbſt regieren. Ein Hausvater aber regiert ſein Hausweſen: wenn er die Verſorgung und Ausſtattung ſeiner noch kleinen Töchter zur Abſicht hat, wenn er im Frühjahre auf die Bedürfniſſe des künftigen Winters, und im Winter auf die künftige Erndte ſein Augenmerk richtet. Wenn er Bäume pflanzt, um nach vielen Jahren das Obſt zu erndten. Kurz, wenn er nach und nach, auch ſchon von weitem, alle nöthige Anſtalten zu allen künftigen Bedürfniſſen macht. Eben ſo wird ein Land regiert, wenn man Kriegesheere errichtet, die Zeughäuſer anfült, Feſtungen anlegt, Fabricken errichtet, Geld ſamlet, um der künftigen Bedürfniſſe des Staats willen. Kurz, die Regierung einer Sache iſt nichts anders, als die würkliche Ausführung, der Entwürfe der Weisheit und Klugheit, in Abſicht auf dieſelbe Sache. Folglich iſt eine iedwede Regierung um ſo viel vollkommener, ie weiſer und klüger derjenige Entwurf iſt, welcher durch dieſelbe würklich ausgeführt wird. Folglich 1) ie mehrere entferntere Zwecke durch die Regierung erhalten werden, deſto vollkommener iſt ſie. Es iſt eine ſehr ſchlechte Regierung, bey welcher man nur etwa einen einzigen Zweck vor Augen hat. Die vollkommenſte Regierung eines Fürſten muß, alle Abſichten des Staats, vor Augen haben. 2) Je wichtiger und beſſer alle Zwecke ſind, die eine Regierung vor Augen hat, deſto vollkommener iſt ſie. 3) Je beſſer alle dieſe Zwecke mit einander verbunden werden, dergeſtalt, daß keiner den andern in der Ausführung verhindert; ſondern daß immer einer den andern befördert, bis ſie ſämtlich auf einen allerhöchſten und vollkommenſten Zweck hinauslaufen: deſto vollkommener iſt ſie. 4) Je beſſer und zuſammenhängender die Mittel ſind, welche die Regierung nach und nach würklich macht, deſto vollkommener iſt ſie. Folglich ie fruchtbarer, ſicherer und gewiſſer, kürzer, mannigfaltiger, und überhaupt ie vollkommener dieſe Mittel ſind, deſto gröſſer und beſſer iſt die Regierung. Und 5) ie mehrere, man-

nigfal-

nigfaltigere und gröſſere Dinge regiert werden, deſto gröſſer iſt ſie. Die Regierung eines kleinen Hausweſens iſt nicht ſo groß, als die Regierung eines groſſen Königreichs; weil die leztere viel mehrere, und mannigfaltigere, und wichtigere Geſchäfte zu beſorgen hat, als die erſte.

§. 1042.

Nun iſt es unleugbar, daß Gott dieſe Welt würklich regiere. Denn er hat dieſe Welt, nach höchſter Weisheit, erſchaffen §. 1001. Nun iſt es unmöglich, daß, alle göttliche Abſichten der Welt, auf einmal und in kurzer Zeit erreicht werden ſolten; ſondern es gibt Abſichten Gottes, die in alle Ewigkeit erreicht werden müſſen. Folglich hat Gott, bey der Schöpfung dieſer Welt, die allerentfernteſten Zwecke zur Abſicht gehabt. Und indem er alle Dinge in der Welt erhält, und mit denenſelben unabläßig mitwürkt: ſo nimt er beſtändig und unabläßig Handlungen vor, wodurch nach und nach immer mehr und mehr Mittel in der Welt zu ihren entfernten Abſichten, ja zu den allerentfernteſten, würklich werden. Folglich regiert Gott dieſe Welt würklich §. 1041. und es iſt, dieſe göttliche Regierung der Welt, ein Stück ſeiner Vorſehung über die Welt §. 1016. Es iſt ja ohne Widerrede klar, daß bey dieſer Welt, der allerweiſeſte und klügſte Entwurf zu einem Syſtem endlicher Dinge, zum Grunde liegt. Wenn nun Gott dieſen Entwurf nicht würklich nach und nach, durch ſeine Vorſehung, ausführte: ſo müßte er entweder dazu die Macht nicht beſitzen, und das iſt unmöglich; oder es müßte ihm an guten Willen fehlen, und auch das iſt ungereimt zu ſagen. Folglich iſt Gott nicht nur der Regierer der Welt, ſondern ſeine Regierung iſt auch die allergröſte und vollkommenſte, welche möglich iſt, und zwar erhellet dieſes daher, weil dieſe Welt die beſte iſt. Denn 1) iſt die beſte Welt die gröſte, und enthält alſo viel mal mehrere und gröſſere Dinge zu regieren, als irgends eine andere mögliche Welt. Hätte Gott nicht die beſte Welt erſchaffen: ſo würde er es ſich ſelbſt unmöglich gemacht haben, eine Probe der aller-

höchſten Regierung abzulegen. So aber kan nichts Mehreres, Gröſſeres und Wichtigeres zu regieren gedacht werden, als der Umfang der ganzen beſten Welt. Er regiert die Geiſterwelt ſo wohl, als auch die Körperwelt; er regiert die Begebenheiten des Erdbodens ſo wohl, als auch aller andern Weltkörper; er regiert alles in dieſer Welt dergeſtalt, daß es unmöglich iſt, daß er noch mehrere und gröſſere und mannigfaltigere Dinge ſolte regieren können, als er würklich regiert. 2) In der beſten oder in dieſer Welt erreicht Gott, durch ſeine Vorſehung, die allermeiſten Zwecke, viel mehrere und mannigfaltigere Zwecke, als er würde haben erreichen können, wenn er eine andere Welt erſchaffen hätte §. 1004. 1005. Folglich iſt, die göttliche Regierung dieſer Welt, die gröſte und vollkommenſte, indem er ſo viele Zwecke dabey zur Abſicht hat, als möglich iſt, und zwar die allerentfernteſten; denn auch diejenigen zufälligen Vollkommenheiten der Creaturen, welche einmal in der unendlichen Ewigkeit, nach Millionen der Millionen Jahrhunderte, werden würklich werden, ſind Abſichten Gottes, zu denen er nach und nach die nöthigen Anſtalten macht. 3) In dieſer als der beſten Welt erreicht Gott, durch ſeine Vorſehung, die allerbeſten und gröſten Zwecke; indem er die allerhöchſte Vollkommenheit einer iedweden Creatur, die in der beſten Welt möglich iſt, durch ſeine Veranſtaltungen und Einrichtungen, zu erlangen trachtet, und auch würklich erlangt §. 1006. Folglich iſt, die göttliche Regierung der beſten Welt, die vollkommenſte, indem er nach und nach, die Mittel zu den allerbeſten Zwecken, würklich macht. 4) In dieſer als der beſten Welt erreicht Gott, durch ſeine Vorſehung, alle ſeine unendlich vielen allerbeſten Zwecke, in ihrer allerbeſten Verbindung, dergeſtalt, daß ſie alle insgeſamt, die höchſte Religion und Ehre Gottes, würklich befördern §. 1009. 1015. Folglich beſteht die allerhöchſte und vollkommenſte göttliche Regierung dieſer Welt darin, daß er durch alles ſeine Ehre befördert, und nach und nach alles dergeſtalt würklich macht, daß endlich der höchſte Grad

der

der Religion daher entſteht. Und 6) regiert Gott dieſe Welt aufs vollkommenſte und im höchſten Grade; weil in ihr, als in der beſten Welt, die meiſten und allerbeſten Mittel in der allervollkommenſten Verbindung, das ganze Syſtem der göttlichen Zwecke, durch die Mitwürkung Gottes aufs vollkommenſte erreichen §. 1007. 1008. 1009. Es iſt demnach ein wahrer Unſinn eines Menſchen, wenn er die göttliche Regierung der Welt tadelt. Es iſt wahr, wir können nicht allemal in der gegenwärtigen Zeit erfahren, daß Gott die Dinge in der Welt aufs beſte regiere. Allein es iſt eine wahre Narrheit, wenn ein Menſch alles mit Augen ſehen, und mit Händen greifen will, was er für wahr halten ſoll. Unterdeſſen können wir doch, wenn wir den Ausgang einer Begebenheit erwarten, von hinten her ofte, mit Vergnügen, und mit Bewunderung der göttlichen Regierungskunſt, erfahren, wie gut Gott dieſelbe regiert habe, und zwar beſſer, als wir ſelbſt würden haben thun können. Solche Betrachtungen über die Vorfälle des menſchlichen Lebens, wenn ſie vergangen ſind, und ihren Ausgang gewonnen haben, befeſtigen uns in der Ueberzeugung, daß Gott dieſe Welt, und alles, was drinnen iſt, aufs weiſeſte, gütigſte und gerechteſte regiere. Und wir Menſchen ſolten demnach fleißig, ſolche Betrachtungen, anſtellen.

§. 1043.

Die göttliche Regierung dieſer Welt faßt ſonderlich, zwey merkwürdige Handlungen Gottes, in ſich, die man mit eigenen und beſondern Namen zu benennen pflegt. 1) **Die Beſtimmung der Dinge in der Welt**, oder diejenige Handlung der göttlichen Regierung, wodurch den Kräften, Handlungen, Veränderungen und Zuſtänden der erſchaffenen Dinge, gewiſſe Grenzen geſetzt werden; oder wodurch, allen würklichen Dingen, Maaß und Ziel geſetzt wird. Die Erfahrung lehret ja unleugbar, daß das Leben der Menſchen ein gewiſſes Ziel hat, daß alle Noth eine gewiſſe Zeit daurt, daß alle Kriege in der Welt eine gewiſſe

Länge haben: kurz, daß alles in der Welt, ſeine gewiſſen Grenzen, habe. Nun hanget alles, in ſo ferne es würklich iſt, von Gottes Erhaltung, Mitwürkung und Regierung ab §. 1027. 1041. Folglich kan kein Ding gröſſer ſeyn, als es die göttliche Regierung zuläſt, und alſo hat Gott ſchon von Ewigkeit her alles beſtimt, wie groß es ſeyn ſoll, wie weit es ſich erſtrecken ſoll, wie lange es dauren ſoll, wie bey dem Meere, zu welchem Gott geſagt hat: bis hieher ſolſt du kommen und weiter nicht, und hier ſollen ſich legen deine ſtolzen Wellen. Es iſt ja unleugbar, daß ein iedes Ding in der Welt, eine iedwede Kraft, Handlung, Begebenheit, Veränderung, kurz, ein ieder Theil in der Welt, eben ſo, wie er würklich iſt, zur beſten Welt gehöre. Wäre er nun gröſſer oder kleiner als er iſt: ſo wäre dieſe Welt nicht dieſe Welt, und alſo auch nicht die beſte. Da nun, die Schranken und Grenzen der Theile der Welt, ihre wahre Gröſſe ausmachen §. 190. ſo wäre dieſe Welt nicht die beſte, wenn nicht alle Theile derſelben, eben dieſe und keine andern zufälligen Grenzen, hätten. Folglich würden, die Theile der Welt, die göttlichen Abſichten nicht aufs beſte erreichen, wenn ſie nicht eben ſo und nicht anders eingeſchrenkt wären, als ſie in der That ſind. Nun hanget, die ganze beſte Welt, von dem Rathſchluſſe und der Regierung Gottes ab §. 1042. 990. Folglich hat Gott, die zufälligen Schranken aller Dinge in der Welt, nicht nur von Ewigkeit her beſchloſſen; ſondern, durch ſeine Regierung und ganze Vorſehung, kan auch nichts in der Welt kleiner oder gröſſer ſeyn, als es dieſem Rathſchluſſe gemäß iſt. Und es iſt demnach nicht nur, alles in der Welt, ſchon von Ewigkeit her beſtimt worden, ſondern es erfolget auch, dieſer Beſtimmung gemäß, aufs genaueſte. So kan z. E. kein Menſch länger leben, als das von Gott beſtimte Ziel ſeines Lebens zuläſt. Und hieraus folgt, ein unendlicher Troſt, in allen Widerwärtigkeiten des Lebens. Gott hat das Maaß aller Noth abgewogen, und zwar nach den gütigſten und weiſeſten Maaßregeln. Ein Menſch kan alſo

nicht eher von der Noth befreyet werden, bis dieſes Maaß erfült iſt und wenn es erfült iſt, ſo kan ihm weiter kein Haar gekrümt werden. Und wenn unſere Feinde noch ſo ſehr wider uns erbittert ſind, und wer weis, wie viel Böſes wider uns im Sinne haben, ſie können uns doch nicht mehr Böſes würklich zufügen, als der weiſeſte und gütigſte Gott beſtimt hat. 2) **Die göttliche Lenkung aller Handlungen der Creaturen**, oder diejenige Handlung Gottes, wodurch er die Handlung einer Creatur zu Mitteln ſeiner Zwecke macht, ob ſie gleich von der Creatur ſelbſt nicht zu dieſem Ende vorgenommen wird. Es iſt unleugbar, daß Gott, alles in der Welt, entweder zu einem Mittel ſeiner beſten Zwecke macht, oder doch ſo einrichtet, daß es dieſelben nicht hindert §. 1007. 1008. und dieſes thut er, vermittelſt ſeiner allervollkommenſten Regierung der Welt §. 1042. Nun iſt erſtlich offenbar, daß es in dieſer Welt unendlich viel würkſame Dinge gibt, Körper und unvernünftige Thiere, welche ihrer Natur nach ſich der göttlichen Abſichten nicht bewuſt ſeyn, und alſo um derſelben willen ihre Handlungen nicht vornehmen können. Alle Handlungen und Veränderungen dieſer Dinge werden von Gott gelenkt, indem er durch dieſelben aufs beſte ſeine Abſichten erreicht. Zum andern ſind, die allermeiſten Zwecke Gottes, den vernünftigen Creaturen ganz unbekant. Wenn alſo dieſe Creaturen, in ihrer Art, auch noch ſo weiſe, vernünftig und rechtmäßig handeln: ſo ſind ſie doch nicht im Stande, um ſolcher Zwecke Gottes willen zu handeln, die ihnen unbekant ſind. Folglich lenkt Gott, auch dieſe Handlungen der vernünftigen Creaturen, auf ſeine Zwecke. Zum dritten können die vernünftigen Creaturen ofte ſolche Zwecke zur Abſicht haben, welche den göttlichen Abſichten Gottes zuwider ſind, indem ſie entweder böſe und ſündliche Zwecke ſich vorſetzen, oder ſolche an ſich gute Zwecke, welche nicht mit in den Plan der göttlichen Weisheit gehören. Wenn nun Gott dieſen Creaturen völlig ihren Willen laſſen wolte: ſo würden die göttlichen Abſichten nicht erreicht werden.

Folglich lenkt Gott, dieſe Handlungen der vernünftigen Creaturen, dergeſtalt, daß ſie entweder ihre Abſichten gar nicht erreichen, oder anders als ſie gewolt, oder daß ſie, ohne und wider ihren Willen, die göttlichen Abſichten befördern müſſen. Der Menſch denkts, Gott lenkts. Der Menſch meints ofte böſe, Gott aber lenkts zum Guten. So hat Gott, die Verfolgungen des Chriſtenthums, aufs herrlichſte zur Beförderung deſſelben, wider die Meinung der Verfolger, gelenkt; und, das feindſelige Verhalten der Brüder Joſephs, hatte einen ganz unerwarteten vortreflichen Ausgang.

§. 1044.

Dieſe Materie iſt eine ſo fruchtbare, vortrefliche, tröſtliche und erbauliche Materie, daß ſie beſtändig überlegt zu werden verdient, damit man nach und nach, durch die Erfahrung, ſie immer beſſer einſehen lerne. Wir wollen daher noch, ein Paar wichtige Betrachtungen, hinzufügen. 1) Die göttliche allervollkommenſte Regierung der Welt äuſſert ſich, auf eine recht merkliche und bewundernswürdige Art, bey den Glücks- und Unglücksfällen in der Welt. Weil wir Menſchen, die natürlichen Urſachen und Entſtehungsarten dieſer Vorfälle, nicht einſehen: §. 961. ſo wäre es freylich ein abergläubiſches Vorurtheil, wenn man ſie für Wunderwerke halten und glauben wolte, als wenn Gott bey ihnen unmittelbarer beſchäftiget wäre, als bey andern natürlichen Begebenheiten in der Welt. Die Heyden ſind vermuthlich durch dieſes Vorurtheil verleitet worden, eine eigene Glücksgöttin zu erdichten. Allein, ſo viel iſt gewiß, daß alle glückliche und unglückliche Zufälle in der Welt, wie alles übrige in der Welt, von dem göttlichen Rathſchluſſe, von der Mitwürkung und Regierung Gottes, abhangen; und daß er dieſelben braucht, um ſeine Abſichten zu befördern, und alle Abſichten der vernünftigen Creaturen dadurch zu hindern, welche ſeinem weiſeſten Plane, den er zu dieſer Welt entworfen hat, zuwider ſind. So erfahren wir ofte in der Welt, daß manche menſchliche Unternehmungen in

ihrem Anfange ſchwach, und andern lächerlich zu ſeyn ſcheinen, ſo daß kein Menſch vermuthet, daß ſie gelingen können. Allein ſie werden mit ſo vielem unerwarteten Glück begünſtiget, daß ſie zum Erſtaunen der Welt ausgeführt werden. Wer hätte denken ſollen, daß ein ſo ſchlechter Mönch, als Luther war, ein ſo groſſes Werk ſolte ausführen können? Die Reformationsgeſchichte aber lehrt, daß es geſchehen, und zwar durch Hülfe ſolcher unerwarteten Vorfälle, die kein Menſch vermuthen können. Eben ſo werden, manche menſchliche Unternehmungen, aufs beſte eingefädelt. Jederman erwartet, mit Zuverſicht, den vorgeſetzten Ausgang. Und ſiehe da! Ehe man ſichs verſieht, trägt ſich ein Unglück zu, welches alles zernichtet, und einen Strich durch die ganze menſchliche Rechnung macht. Aus dieſem Geſichtspuncte ſolte man, die glücklichen und unglücklichen Zufälle in der Welt, betrachten: ſo würde man in ihnen und durch ſie den Finger Gottes beſſer erkennen, und mit einem Gott geheiligten Gemüthe dieſe Vorfälle in der Welt ſo annehmen und anwenden, wie es Gott haben will. 2) Auf eine ähnliche Art äuſſert ſich, die göttliche allervollkommenſte Regierung der Welt, durch das Gute, und durch die Vollkommenheiten, welche er in die Naturen aller erſchaffenen Dinge gelegt hat. Dieſe zufälligen Vollkommenheiten rühren ebenfals, wie alles zufällige Gute, von Gott her, und werden durch ſeine Regierung der Welt, zu Mitteln ſeiner Zwecke, gemacht §. 1042. Folglich muß man ſagen, daß Gott durch dieſelben, einen iedweden Menſchen, und eine iedwede Creatur, zu denenjenigen guten Handlungen und Lebensarten berufen, verordnet und ausgerüſtet habe, wozu ſie durch dieſelben geſchickt und aufgelegt ſind. Folglich kan man dieſe Naturgaben, als einen göttlichen Beruf, und als eine göttliche Beſtimmung anſehen, und wer dieſer Stimme ſeiner Natur folgt und gehorcht, der folgt und gehorcht der Stimme Gottes. Es iſt demnach ein bewundernswürdiges Stück der göttlichen Regierung der Welt, daß er z. E. die Naturgaben unter

den Menſchen ſo mannigfaltig ausgetheilt hat, daß man zu allen nützlichen Künſten, Wiſſenſchaften und Lebensarten, welche zur möglichſten Glückſeligkeit des menſchlichen Geſchlechts erfodert werden, unter den Menſchen Leute findet, welche zu einer iedweden derſelben vorzüglich vor vielen andern, mit den gehörigen Naturgaben, ausgerüſtet ſind.

Die Zulaſſung des Böſen in der Welt.

§. 1045.

Alle diejenigen, welche ſich einen richtigen Begrif von Gott machen, ſtellen ſich denſelben allemal als ein höchſt gütiges, heiliges uud weiſes Weſen vor, von welchem nichts anders, als was Gut iſt, herrühren kan, und welches alles Böſe verabſcheuet. Wenn man nun dieſe ganze Welt als ein Werk Gottes betrachtet, und man ſtelt ſich dieſelbe von der guten Seite vor: ſo findet man nicht die allergeringſte Schwierigkeit, zu ſagen, daß ſie eine Würkung Gottes ſey, und von ſeiner Schöpfung und Vorſehung herrühre. Allein, da nun in dieſer Welt, auſſer dem Guten, ſo viel Böſes angetroffen wird, und da in derſelben ſo viel Sünden, Unglücksfälle, Jammer, Noth und Elend angetroffen wird: woher rührt alles dieſes Böſe? Komt es von Gott her? Hat er ein Wohlgefallen an demſelben? Kan ers nicht hindern? Iſt es vielleicht, in Abſicht auf Gott, nichts Böſes? Iſt etwa eine böſe und feindſelige Gottheit vorhanden, welche, unter die guten Würkungen des guten Gottes, das Böſe miſcht? Bekümmert ſich Gott etwa nicht weiter um die Welt, nachdem er ſie erſchaffen hat? Oder was ſoll man ſonſt, für eine Urſach davon, angeben? Dieſe Sache iſt von ie her ein Stein des Anſtoſſes, unter nachdenkenden Köpfen, geweſen. So viel iſt unleugbar: 1) daß, das ſchlechterdings nothwendige Uebel in der Welt, keine erhebliche Schwierigkeit machen kan. Es beſteht in den weſentlichen Einſchrenkungen der endlichen Dinge, und ohne denſelben wären ſie Gottheiten. Wenn man alſo verlangen wolte, Gott hätte die Welt ohne dieſem

ſem Uebel erſchaffen ſollen: ſo hätte Gott lauter Götter ſchaffen müſſen, und das iſt höchſt ungereimt. 2) Keine Sünde, und kein anderes zufälliges Uebel, in ſo ferne es formaliter betrachtet wird, kan von irgends einer Handlung Gottes herrühren. Denn es iſt in ſo ferne nichts anders als eine Verneinung, und keine Handlung Gottes kan der Grund einer Verneinung ſeyn §. 864. Folglich fragt ſichs, woher es in der Welt rührt; und wie es, ohne Verletzung der höchſten Güte und Weisheit Gottes, in der Welt ſeyn kan? Es ſchrenken einige dieſe Frage blos, auf die Zulaſſung der Sünde in der Welt, ein. Es iſt wahr, es macht dieſe Zulaſſung den vornehmſten Theil dieſer Frage aus. Allein die übrigen zufälligen Uebel in dieſer Welt, welche keine Sünden ſind, machen ebenfals eine Schwierigkeit, weil ohne Gottes Willen nichts in dieſer Welt würklich ſeyn und werden kan. Wir wollen alſo überhaupt unterſuchen, wie alles zufällige Uebel in dieſer Welt, mit den Grundregeln der höchſten Güte und Weisheit Gottes, zuſammengereimt werden könne?

§. 1046.

Alle zufälligen Uebel, und die zufälligen Unvollkommenheiten in der Welt, ſind von doppelter Art. Zu der erſten gehören alle Unvollkommenheiten, welche nicht auf eine nähere Art von dem freyen Willen der Creaturen abhangen. Und zu der letzten gehören die moraliſchen Unvollkommenheiten, welche auf eine nähere Art von dem freyen Willen der Creaturen abhangen; wohin nicht nur die Sünden, oder die moraliſchböſen und unrechtmäßigen Handlungen der Creaturen gehören, ſondern auch die Strafen der Sünden, alle böſen moraliſchen Zuſtände, die Unſeligkeit, die Verdamniß, die Unglückſeligkeit mancher vernünftigen Geſchöpfe, und wie die moraliſchen Uebel insgeſamt Namen haben mögen §. 766. 767. 768. Nun wird die erſte Sünde allemal ein Sündenfall, oder ein Fall ſchlechtweg, genent. So würde die allererſte Sünde, welche in dieſer ganzen Welt dergeſtalt geſchehen, daß vor ihr noch

gar keine Sünde in dieſer Welt würklich geweſen, im ſtrengſten Verſtande der Sündenfall können genent werden. Die erſte Sünde unſerer erſten Eltern nennen wir ihren Sündenfall, und auch den Sündenfall des menſchlichen Geſchlechts, weil vor derſelben keine andere menſchliche Sünde vorhergegangen iſt. Und auf eine ähnliche Art ſagen wir, daß, wenn ein Menſch eine Sünde von einer gewiſſen Art zum allererſtenmal begeht, er falle oder zu Falle komme. Es iſt eine gewöhnliche Vorſtellung, wenn man ſich einen Menſchen, in ſo ferne er rechtmäßig handelt, als einen Menſchen vorſtelt, welcher auf dem Wege der Tugend aufrecht ſteht und wandelt. Es iſt alſo ganz natürlich, daß man dieſe Allegorie fortſetzt, und ſagt, daß ein Menſch falle, wenn er zu ſündigen anfängt. Wenn nun ein Menſch, oder ein anderer endlicher Geiſt ſündiget: ſo muß es ihm möglich ſeyn zu ſündigen §. 61. und dieſe Möglichkeit iſt **das Vermögen zu ſündigen oder zu fallen**, und es iſt entweder ein unbedingtes oder ein bedingtes Vermögen zu ſündigen §. 170. **Das unbedingte Vermögen zu ſündigen** iſt die innerliche Möglichkeit zu ſündigen; wenn es einem Geiſte an und vor ſich betrachtet, ſeinem Weſen nach, möglich iſt, zu ſündigen, und ich werde alſobald erweiſen, daß alle endliche Geiſter dieſes Vermögen zu ſündigen beſitzen. **Das bedingte Vermögen zu ſündigen** iſt die bedingte Möglichkeit zu ſündigen, wenn es einem Geiſte, auch unter gewiſſen Umſtänden, und in gewiſſen Verbindungen mit andern Dingen auſſer ihm, möglich iſt, zu ſündigen. Das Gegentheil deſſelben, oder die bedingte Unmöglichkeit zu ſündigen, wenn ein Geiſt unter gewiſſen Umſtänden nicht ſündigen kan, ob es gleich an und vor ſich ſelbſt möglich wäre, wird **die Beſtätigung im Guten** genent. Z. E. wenn ein endlicher Geiſt, mit der Zeit, eine ſehr groſſe Fertigkeit erlangt, die Tugend zu begehren uud auszuüben, und das Laſter zu verabſcheuen und zu unterlaſſen: ſo kan es endlich um dieſes Grades ſeiner Fertigkeit willen unmöglich werden, daß er ſündige, und

alsdenn iſt er im Guten beſtätiget. So ſagen die Gottesgelehrten, daß Adam, wenn er die Verſuchung glücklich würde überſtanden haben, von Gott im Guten würde ſeyn beſtätiget worden; das iſt, es würde in allen folgenden Zeiten auf eine bedingte Art unmöglich geworden ſeyn, daß er bey irgends einer Gelegenheit geſündiget hätte.

§. 1047.

Das unbedingte Vermögen zu ſündigen und zu fallen iſt, eine innerliche Möglichkeit der Sünde §. 1046. und gehört zum Weſen eines endlichen Geiſtes. Denn vermöge dieſes Weſens iſt, ein iedweder endlicher Geiſt, ſeinem Verſtande nach eingeſchrenkt §. 792. Folglich iſt es unmöglich, daß ein endlicher Geiſt alle Dinge aufs deutlichſte erkenne. Er hat demnach ein Vermögen, verſchiedene Dinge mit einander zu verwechſeln, und alſo zu irren §. 577. Aus der Möglichkeit zu irren folgt die Möglichkeit, daß ein endlicher Geiſt das Gute für böſe, und das Böſe für gut halten könne. Da nun alle Sünden darin beſtehen, wenn man das Gute frey verabſcheuet, weil man es für böſe hält, und wenn man das Böſe frey begehrt, weil man es für gut hält: ſo folgt, aus der Einſchrenkung des Weſens aller endlichen Geiſter, das unbedingte Vermögen zu ſündigen ſchlechterdings nothwendig. Folglich iſt daſſelbe, in einem iedweden endlichen Geiſte, auf eine ſchlechterdings nothwendige Art anzutreffen §. 108. Und da es unleugbar eine Unvollkommenheit iſt, ſo gehört es zum metaphyſiſchen Uebel der endlichen Geiſter §. 100. welches von keinem endlichen Geiſte getrent, und abgeſondert werden kan. Da nun Gott die Weſen der Dinge, und das metaphyſiſche Uebel, nicht erſchaffen hat §. 983. ja da er nichts ſchlechterdings Unmögliches ſchaffen kan §. 865. ſo iſt es, erſtlich, ungereimt zu ſagen, daß Gott dem Menſchen, und andern endlichen Geiſtern, das unbedingte Vermögen zu ſündigen anerſchaffen, oder durch die Schöpfung gegeben habe. Gott kan, von dieſem Vermögen, auf keinerley Weiſe die Urſach, oder der Urheber, ſeyn. Und, zum andern, iſt es ſchlechter-

terdings unmöglich, daß Gott hätte Menſchen, oder andere vernünftige Creaturen, ſchaffen können, die ſchlechterdings nicht hätten ſündigen können. Ein Geiſt, welcher ſchlechterdings nicht ſoll ſündigen können, muß ſeinem Verſtande und ſeinem Willen nach unendlich heilig, und alſo eine wahre Gottheit, ſeyn. Die unbedingte Unmöglichkeit zu ſündigen iſt eine göttliche Vollkommenheit, welche keiner Creatur anerſchaffen werden kan. Wie ſeltſam denken nicht diejenigen, welche Gott deswegen für den Urheber der Sünde halten, weil er unſere erſten Eltern durch die Schöpfung nicht dergeſtalt eingerichtet, daß ſie ſchlechterdings nicht hätten ſündigen können. Ueberhaupt muß man ſagen, daß keine endliche Subſtanz möglich ſey, welche eine Handlung thun könne, die nicht eines Theils böſe iſt. Denn das Weſen und die Kraft einer iedweden endlichen Subſtanz iſt eingeſchrenkt, und mit Unvollkommenheiten untermengt. Alle Handlungen endlicher Subſtanzen flieſſen alſo allemal, eines Theils, aus den Unvollkommenheiten des Weſens, und der Kraft derſelben, und müſſen alſo in ſo ferne böſe ſeyn §. 133. 134. Folglich haben alle endliche Subſtanzen, auf eine ſchlechterdings nothwendige Art, dieſe weſentliche Unvollkommenheit, oder das unbedingte Vermögen, böſe und unvollkommen zu handeln, oder durch ihre Handlungen was Böſes, Verneinendes und Unvollkommenes zu würken. Indem Gott die endlichen Subſtanzen erſchaffen, ſo hat er nichts anders als eingeſchrenkte Realitäten ſchaffen können, und es ſind demnach zwar die eingeſchrenkten Realitäten erſchaffen, aber nicht ihre Einſchrenkungen, und alſo auch nicht das unbedingte Vermögen, böſe zu handeln, oder Böſes zu thun.

§. 1048.

Ein iedweder Sündenfall iſt, wie eine iedwede Sünde, eine freye Handlung; gleichwie, eine iedwede zufällige Unvollkommenheit in der Welt, eine Veränderung der Creaturen iſt §. 1046. Nun würkt Gott, bey allen Veränderungen der Creaturen, mit §. 1030. Folglich könte keine

Creatur böſe und unvollkommene Handlungen thun, und keine vernünftige Creatur könte ſündigen und fallen, ohne Gottes Mitwürkung und Beyſtand. Allein da er dadurch nur die Miturſach des Materiellen, oder des Reellen in den böſen Handlungen und Sünden, ſeyn kan, nicht aber von dem Formale derſelben §. 1029. 1033. ſo iſt er weder der Urheber, noch im eigentlichen Verſtande die moraliſche Urſach, eines Sündenfalls oder einer Sünde, oder irgends eines zufälligen Uebels in der Welt §. 985. 986. 987. Kurz, das Verneinende der zufälligen Uebel und der Sünden in dieſer Welt, dasjenige, weswegen ſie was Böſes ſind, kan unmöglich in gerader Linie von Gott abſtammen. Gott hat, durch ſeine Handlungen auſſer ſich, eingeſchrenkte Realitäten erſchaffen, und er hat keine andere ſchaffen können. Dieſe eingeſchrenkten Realitäten der Kräfte der Creaturen erhält er nur, bey ſeiner Mitwürkung, und durch dieſelbe. Wenn nun eine endliche Subſtanz handelt, ſo kan ſie nur eine eingeſchrenkte Realität oder reelle Kraft brauchen, um die Handlung zu verrichten, und folglich kan ſie keine unendlich reelle und gute Handlung verrichten. Dieſe Abweſenheit der Realitäten in den Handlungen der Creaturen, in ſo ferne ſie zufällig iſt, iſt das zufällige Uebel aller böſen Handlungen und Sünden. Dieſes flieſt aus der Abweſenheit einer gröſſern Realität der Kräfte der Creaturen, und dieſe iſt eine Folge des metaphyſiſchen Uebels. Folglich iſt, dieſes Uebel, die erſte Quelle alles zufälligen Uebels, und aller Sünden, in der Welt. Und wenn man nun weiter fragt, aus was für einer Quelle das metaphyſiſche Uebel flieſt: ſo hüte man ſich, daß man nicht etwa ſtillſchweigend vorausſetze, als müſſe es einen reellen Grund haben, denn das iſt ſchlechterdings unmöglich. Sondern indem der göttliche Verſtand gleichſam, die Weſen aller endlichen Dinge, erfunden: ſo hat er in dem einen dieſe, und in dem andern andere Realitäten zuſammenfaſſen müſſen, in keinem aber alle im höchſten Grade: denn das iſt das göttliche Weſen §. 832. Indem alſo Gott, in einem ied-

weden

weden Weſen eines iedweden endlichen Dinges, nur einige Realitäten zuſammengefaßt hat: ſo macht der Mangel der übrigen das metaphyſiſche Uebel aus, aus welchem alles übrige Uebel herflieſt. Folglich kan Gott keine einzige Handlung vornehmen, wovon das metaphyſiſche Uebel der endlichen Dinge eine Folge wäre.

§. 1049.

Alle zufällige würkliche Uebel in dieſer Welt ſind eben deswegen, weil ſie zufällig ſind, ſo beſchaffen, daß ihr Gegentheil möglich iſt. §. 105. Dieſes Gegentheil iſt ein Hinderniß derſelben, und wenn daſſelbe würklich wäre, ſo würden ſie nicht würklich ſeyn werden, oder bleiben §. 174. Folglich können, alle zufällige Uebel in dieſer Welt, verhindert werden, wenn man nemlich blos auf dasjenige ſieht, was an und vor ſich ſelbſt betrachtet möglich iſt. Nun kan Gott, durch ſeine Allmacht, alles würklich machen, was an ſich möglich iſt §. 862. Folglich kan Gott, alle zufälligen Uebel in dieſer Welt, verhindern. Gott hätte ja, vermöge dieſer Allmacht, dieſe Welt gar nicht würklich machen können, ſondern eine andere mögliche Welt. Und wenn er dieſes gethan hätte, ſo würden eben die zufälligen Uebel, die ietzo würklich ſind, nicht würklich geworden ſeyn. Alle Sünden und alle Sündenfälle ſind freye Handlungen §. 1046. Folglich ſind ſie zufällige Uebel, und Unvollkommenheiten §. 709. Folglich kan Gott, durch ſeine Allmacht, alle Sünden, und einen iedweden Sündenfall verhindern. Das macht eben die ganze Schwierigkeit, in der Frage von der Zulaſſung des Böſen. Weil Gott alles zufällige Böſe und alle Sünden hätte hindern können, er es aber gleichwol nicht gethan hat: ſo ſcheint er der Urheber der Sünden zu ſeyn, und wider die höchſte Güte und Weisheit gehandelt zu haben. Wolte man ſagen, Gott hätte ſchlechterdings, das zufällige Uebel und die Sünden in dieſer Welt, nicht hindern können: ſo müßte es ſchlechterdings unmöglich ſeyn, ſie zu hindern, und ſie müßten alſo ſchlechterdings nothwendig ſeyn. Es gäbe alſo in der That gar keine Sünden,

und

und man müßte ſagen, daß alles Uebel in der Welt durch ein blindes und unwidertreibliches Schickſal in derſelben angetroffen würde: und das iſt, der Zufälligkeit der Welt, zuwider. Es iſt wahr, es kan keine Welt würklich ſeyn, in welcher gar keine zufälligen Uebel vorhanden wären §. 198. Allein es iſt eine Welt möglich, in welcher gar keine Sünden geſchehen. Folglich hätte Gott dieſe Welt ſchaffen können, und er hätte alſo alle Sünden ohne Ausnahme verhindern können. Ob er nun gleich keine Welt ſchaffen können, in welcher gar keine zufälligen Uebel würklich ſind: ſo hätte er doch eine Welt würklich machen können, in welcher diejenigen zufälligen Uebel nicht würklich geweſen ſeyn würden, die in dieſer Welt würklich ſind. Und er hätte alſo allerdings alle zufälligen Uebel verhindern können, welche in dieſer Welt angetroffen werden.

§. 1050.

Man kan eine freye Handlung, auf eine doppelte Art, verhindern. Einmal auf eine moraliſche, und zum andern auf eine phyſiſche Art. **Die moraliſche Verhinderung** beſteht darin, wenn man Bewegungsgründe zum Gegentheil einer freyen Handlung würklich macht. Wenn iemand eine freye Handlung thun will, und man bringt ihm irgends auf eine Art Bewegungsgründe bey, ſie zu unterlaſſen: ſo hindert man, die Ausübung oder Verrichtung dieſer Handlung, auf eine moraliſche Art. Eben ſo, wenn iemand eine freye Handlung unterlaſſen will, und man bringt ihm irgends auf eine Art Bewegungsgründe bey, ſie zu thun: ſo hindert man ihn, auf eine moraliſche Art, an der Unterlaſſung der Handlung. Folglich ſo ofte man durch Zureden, durch Anrathen und Abrathen, durch Befehle, Rathſchläge, Geſetze, Drohungen, durch unſer Beyſpiel, durch Verheiſſungen, Ermahnungen u. ſ. w. den freyen Willen eines andern beſtimt, anders zu handeln, als es ſonſt würde geſchehen ſeyn: ſo ofte wird, ein gewiſſes freyes Verhalten, moraliſch gehindert. Folglich ſind alle Verbote, und alle Verbindungen zum rechtmäßi-

gen

gen Verhalten, moraliſche Verhinderungen der Sünden. Geſetzt, daß ein Menſch im Zorn einen andern ſchlagen will, geſetzt, man redet ihm ſo einnehmend und nachdrücklich zu, daß er dieſe Handlung ſelbſt unterläſt: ſo hindert man ihn, an dieſem Ausbruche ſeines Zorns, auf eine moraliſche Art. Nun hat Gott, in der beſten Welt, allen Geiſtern die gröſten Bewegungsgründe zu ihrer höchſten Glückſeligkeit gegeben, indem er dieſelbe, zum letzten und vornehmſten Zwecke der ganzen Welt, gemacht hat §. 1015. 1031. 1032. Eine iedwede Sünde iſt das Gegentheil der Glückſeligkeit, und befördert die Unglückſeligkeit der endlichen Geiſter §. 767. 768. Folglich hat Gott, allen endlichen Geiſtern, Bewegungsgründe zum Gegentheil aller Sünden gegeben, und er verhindert demnach alle Sünden in dieſer Welt auf eine moraliſche Art, und alſo auch allen Sündenfall §. 1046. Dieſes wird, durch die practiſche Weltweisheit, ganz ausführlich auſſer allen Zweifel geſetzt. Sie erklärt und erweiſt die Naturgeſetze, welche göttliche Geſetze ſind. Nun ſind alle Sünden durch das Naturgeſetz verboten, und alſo auf dieſe Art von Gott auf eine moraliſche Art verhindert worden. Desgleichen verbinden uns die Naturgeſetze, keine andere als rechtmäßige Handlungen zu thun. Da nun dieſelben, das Gegentheil der Sünden, ſind: ſo hat Gott alle endliche Geiſter, durch das Naturgeſetz, zum Gegentheil aller Sünden verpflichtet; und es iſt alſo unwiderſprechlich klar, daß er alle Sünden auf eine moraliſche Art in dieſer Welt verhindert hat.

§. 1051.

Die phyſiſche Verhinderung einer freyen Handlung beſteht in einer iedweden Verhinderung derſelben, die nicht moraliſch iſt, oder welche nicht durch Bewegungsgründe zum Gegentheil geſchieht. Geſetzt, daß iemand einen andern im Zorne ſchlagen wolte, geſetzt, man läuft ihm entgegen, und hält ihn feſt, bis der Zorn verraucht, oder bis der andere entlaufen iſt: ſo hindert man ihn, an dieſer Handlung, auf eine phyſiſche Art. Nun ſind alle Sün-

den, und alle Sündenfälle, freye Handlungen §. 1046. folglich ſind ſie auch frey in der Ausübung, und ſolche Handlungen, die phyſiſch zufällig ſind §. 700. Alſo iſt ihr Gegentheil phyſiſch möglich, welches, wenn es würklich gemacht wird, eine phyſiſche Verhinderung der Sünde iſt. Nun kan Gott, durch ſeine Allmacht, alles Mögliche würklich machen §. 862. Folglich kan Gott, alle Sünden in der Welt, auf eine phyſiſche Art verhindern. Die Erfahrung lehrt auch zur Gnüge, daß Gott würklich viele Sünden auf dieſe Art verhindert. Wenn alle Sünder alle ihre Sünden zur Würklichkeit bringen könten, ſo würde die Welt untergehen müſſen. So aber müſſen ſie ofte wider ihren Willen ihre Sünden unterlaſſen, weil ihnen die Gelegenheit fehlt, oder weil ſich ein unglücklicher Zufall zuträgt, der ihnen hinderlich fält, oder weil irgends auf eine Art die Sachen und Umſtände einen ſolchen Lauf nehmen, daß es ihnen unmöglich fält, die Sünde zu vollziehen. Da nun alles dieſes von der göttlichen Vorſehung herrührt: ſo iſt aus der Erfahrung offenbar, daß Gott würklich viele Sünden auf eine phyſiſche Art in dieſer Welt verhindere. Es haben einige, um die Unſchuld Gottes bey dem Sündenfalle Adams zu retten, angenommen, daß Gott denſelben nicht anders habe verhindern können, als er hätte entweder den Adam vernichten, oder ihm ſeine Freyheit nehmen, und ihn in der That in ein unvernünftiges Thier verwandeln müſſen. Da nun beydes ſchlimmer für das menſchliche Geſchlecht geweſen wäre, als die Zulaſſung des Sündenfalls: ſo ſey es beſſer, und alſo der Weisheit und Güte Gottes anſtändiger geweſen, daß er den Sündenfall zugelaſſen. Es iſt wahr, wenn Gott eines unter beyden gethan, und den Adam entweder vernichtet, oder ihm den Gebrauch ſeines freyen Willens genommen hätte: ſo wäre der Sündenfall auf eine phyſiſche Art verhindert worden. Allein es iſt nicht eins unter beyden nöthig geweſen, ſondern Adam hat können würklich bleiben, und den vollen Gebrauch ſeiner Freyheit behalten können, und

die Sünde hätte doch können phyſiſch verhindert werden z. E. Gott hätte nur den Adam niemals dürfen verſuchen laſſen, oder er hätte nur in der Verſuchungsſtunde die Bewegungsgründe zur Sünde ſchwächen, oder die gegenſeitigen Bewegungsgründe ſtärken dürfen, wie ers noch ofte bey den Gläubigen macht: ſo würde Adam nicht geſündiget haben. Kurz, Gott hätte auf verſchiedne Art, alle Sünden in dieſer Welt, auf eine phyſiſche Art verhindern können.

§. 1052.

Die Zulaſſung der Sünde beſteht, in der Unterlaſſung der Verhinderung derſelben. Wenn man eine Sünde irgends auf eine Art verhindern könte, man thut es aber nicht, ſo läſt und gibt man zu, daß ſie geſchehe. Wer eine Sünde nicht hindert, weil es ihm unmöglich iſt, ſie zu hindern, von dem kan man nicht ſagen, daß er ſie zulaſſe. Wer alſo eine Sünde zuläſt, der muß Kräfte und Mittel in Händen haben, ſie zu verhindern. Nachdem alſo die mögliche Verhinderung der Sünde beſchaffen iſt, nachdem iſt ihre Zulaſſung von verſchiedener Beſchaffenheit. Es gibt alſo erſtlich eine **moraliſche Zulaſſung der Sünde**, wenn man die moraliſche Verhinderung derſelben unterläſt, und alsdenn erlaubt man die Sünde. Nun hat Gott, alle Sünden ohne Ausnahme, moraliſch verhindert §. 1050. Folglich hat er dieſe Verhinderung in keinem Falle unterlaſſen, und es iſt alſo unwiderſprechlich gewiß, daß Gott keine Sünde und keinen Sündenfall erlaubt, oder moraliſch zuläſt. Widrigenfals müßte er einige Sünden nicht verboten, und den endlichen Geiſtern keine Bewegungsgründe gegeben haben, ſie zu unterlaſſen, und er müßte alſo einige Sünden nicht ſtrafen, welches doch ſeiner höchſten Gerechtigkeit zuwider iſt §. 958. Zum andern gibt es eine **phyſiſche Zulaſſung der Sünde**, welche in der Unterlaſſung der phyſiſchen Hinderung derſelben beſteht. Wenn man eine Sünde auf eine phyſiſche Art verhindern könte, man thut es aber nicht: ſo läſt man ſie auf eine phyſiſche Art zu. Nun geſchehen würklich, viele Sünden, in dieſer

Welt.

Welt. Gott hat endliche Geiſter geſchaffen, von denen er aufs gewiſſeſte vorhergeſehen hat, daß ſie nicht nur Sünden thun werden, ſondern auch, wie ofte ſie ſündigen werden, was für Sünden ſie thun werden, und wie groß ihre Sünden in allen Abſichten ſeyn werden. Er hätte, alle dieſe Sünden ohne Ausnahme, phyſiſch verhindern können §. 1051. Folglich geſchehen alle dieſe Sünden, weil ſie von Gott nicht phyſiſch verhindert werden, das iſt, Gott läſt alle dieſe Sünden auf eine phyſiſche Art zu. Ohne Gottes Zulaſſung könte, keine Sünde, geſchehen. Wir nehmen den Satz, daß in dieſer Welt Sünden würklich ſind, aus der Erfahrung an; wir können aber aus der bloſſen Weltweisheit, die Gröſſe und den weiten Umfang der Sünde in der Welt, nicht ſo gut einſehen, als nach Ausſage der heiligen Schrift. Denn, erſtlich, wiſſen wir aus der Weltweisheit nicht, daß es, auſſer dem menſchlichen Geſchlechte, noch mehrere Sünder in dieſer Welt gebe. Die heilige Schrift aber ſagt uns, daß es noch viele vernünftige Creaturen auſſer den Menſchen gibt, die auch Sünder ſind. Zum andern wiſſen wir aus der Weltweisheit nicht, daß alle Sünden der Menſchen, auſſer dem Sündenfalle unſerer erſten Eltern, bey ihren Nachkommen aus der Erbſünde entſtehen. Zum dritten wiſſen wir auch nicht, daß alle Menſchen ſündigen, und eben ſo wenig, viertens, daß kein Sünder blos natürlicher Weiſe ſich wieder von der Sünde völlig frey machen könne. Und fünftens iſt es eine der bloſſen Vernunft unbekante Wahrheit, daß die Menſchen auf keinerley Weiſe in dieſem Leben von der Sünde ganz befreyet werden können. Unterdeſſen haben dieſe Wahrheiten, in unſere ietzige Unterſuchung, keinen Einfluß.

§. 1053.

Nach allen dieſen Unterſuchungen entſteht nun die Frage: warum Gott alles zufällige Uebel, welches in dieſer Welt würklich iſt, und alle Sünden, welche in dieſer Welt würklich geſchehen, und dem Sündenfall einiger vernünftigen Creaturen, welche vorher keine Sünder geweſen,

in dieſer Welt phyſiſch zulaſſe? Und wie dieſe Zulaſſung des Böſen, mit der höchſten Vollkommenheit Gottes, und ſonderlich mit ſeinen moraliſchen Vollkommenheiten, beſtehen könne? Nemlich dieſe Welt iſt, ſo wie ſie würklich iſt, die beſte §. 991. Wenn nun irgends etwas in der Welt anders wäre und geſchehe, als es würklich iſt und geſchieht: ſo wäre ſie nicht dieſe, und alſo auch nicht die beſte Welt. Hätte nun Gott alle zufälligen Uebel in dieſer Welt, und alle Sünden, phyſiſch verhindern wollen: ſo wäre dieſe Welt eine andere Welt, und alſo nicht die beſte. Die göttliche Zulaſſung des Böſen in der Welt iſt alſo ein Mittel, wodurch die beſte Welt würklich gemacht worden, und von Gott erhalten wird. Aller Sünden, und alles zufälligen Uebels in der Welt, ohnerachtet, iſt dennoch mehr Guts als Böſes in der Welt; und mehr Guts, als würklich geworden wäre, wenn Gott eine iedwede andere Welt geſchaffen hätte. Da nun Gott wider ſeine höchſte Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Allmacht gehandelt hätte, wenn er eine andere als die beſte Welt erſchaffen hätte §. 988-1000. ſo iſt die göttliche Zulaſſung des Böſen eine Handlung, welche der höchſten Vollkommenheit Gottes gemäß iſt, und ohne welcher Gott dieſelbe nicht im höchſten Grade in ſeinen Werken bewieſen hätte. Er hätte eine Welt auſſer dieſer ſchaffen mögen, welche er gewolt hätte: ſo hätte er nicht ſo gütig, ſo weiſe, ſo heilig, ſo allmächtig gehandelt, als er nun gethan hat, da er dieſe Welt erſchaffen hat, in welcher, alles zufälligen Uebels und aller Sünden ohnerachtet, doch mehr Vollkommenheit enthalten iſt, und die Religion ſamt der Glückſeligkeit der endlichen Geiſter mehr befördert wird, als in und durch eine iedwede andere mögliche Welt hätte geſchehen können. Gott läſt alſo alles Böſe, welches in dieſer Welt würklich iſt und geſchieht, als ein kleiner Uebel zu, damit ein gröſſer Uebel verhütet, und die allergröſte Vollkommenheit, welche auſſer Gott möglich iſt, erhalten werde. Dieſe allerhöchſte Vollkommenheit kan nur in der beſten Welt er-

langt werden, folglich in derjenigen Welt, in welcher alle die Uebel würklich ſind und geſchehen, welche in dieſer Welt würklich ſind und geſchehen. Folglich wird dieſe Welt nicht etwa, durch das Böſe in derſelben, die beſte, in ſo ferne es böſe iſt, denn in dieſer Abſicht kan es nichts Guts verurſachen; ſondern ſie wird, durch die göttliche Zulaſſung des Böſen, die beſte, weil Gott erkant hat, daß alles dieſes Böſe, und alle Sünden, welche in der Welt würklich ſind, mit dem Guten dergeſtalt vergeſellſchaftet ſind, daß die höchſte Vollkommenheit auſſer Gott nicht würde erhalten werden können, wenn dieſelben verhindert würden. Gott handelt alſo, bey der Zulaſſung des Böſen in der Welt, nach der Regel, welche der höchſten Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit gemäß iſt, nemlich: ein kleineres Uebel muß zugelaſſen werden, wenn ohne demſelben ein gröſſeres Uebel nicht verhütet, und ein gröſſeres Gut nicht erreicht werden könte. Nur ein unvernünftiger Thor macht das Uebel ärger, indem er alle kleinere Uebel ohne Ausnahme verhüten will. Dieſe wichtige Frage von der Zulaſſung des Böſen in der Welt iſt eben die Veranlaſſung der Erfindung der wichtigen Wahrheit, daß dieſe Welt die beſte iſt, geweſen. Der berühmte Bayle machte die witzigſten Einwürfe wider Gott, indem er zu behaupten ſuchte, daß man unmöglich begreifen könne, woher das Böſe in der Welt gekommen, wenn man nicht auſſer dem guten Gott eine eben ſo mächtige aber böſe und ſchädliche Gottheit annehme, und alsdenn behaupte, daß, gleich wie der gute Gott der Urheber alles Guten in der Welt ſey, alſo auch von dem böſen Gotte alles Böſe in der Welt herrühre. Leibnitz bemühete ſich, dieſe Einwürfe gründlich aus dem Wege zu räumen, und da fand er, daß die Lehre von der beſten Welt die ganze Schwierigkeit vollkommen auflöſe.

§. 1054.

Dieſe Materie von der im höchſten Grade gütigen weiſen und heiligen göttlichen Zulaſſung des Böſen in der Welt, iſt von einer ſo groſſen Wichtigkeit, daß ſie allerdings

dings noch eine weitere Erläuterung bedarf. Und wir werden ſie in ein gröſſeres Licht ſetzen können, wenn wir die Einwürfe beantworten, die dawider gemacht werden können. Und dahin gehören folgende Einwürfe. 1) Wenn Gott alle Sünden in dieſer Welt verhindert hätte: ſo würde die Welt eben ſo gut oder noch beſſer geweſen ſeyn, als ſie ietzo iſt. Folglich hat Gott tadelnswürdig gehandelt, daß er die Sünden in der Welt zugelaſſen hat. Ich antworte: es iſt wahr, wenn dieſe Welt ohne die Sünden, die in ihr geſchehen, eben ſo gut oder noch beſſer geweſen ſeyn würde, als ſie ietzo iſt; ſo könte die göttliche Zulaſſung des Böſen unmöglich, mit ſeinen höchſten Vollkommenheiten, beſtehen. Allein ich habe oben, als ich die Einwürfe wider die Lehre von der beſten Welt geprüft habe, dieſe Schwierigkeit ſchon aus dem Wege geräumt, indem ich erwieſen habe, es ſey falſch, daß dieſe Welt eben ſo gut oder noch beſſer geweſen ſeyn würde, wenn alle Sünden in derſelben wären verhindert worden. 2) Wenn Gott dem Adam und allen Geiſtern, welche durch ihren Sündenfall die Sünde in die Welt eingeführt haben, einen gröſſern Grad der Vollkommenheit anerſchaffen hätte, als er würklich gethan hat: ſo wären ſie gleich im Guten beſtätiget worden, und ſie hätten alſo nicht geſündiget. Da nun Gott das erſte nicht gethan hat, ſo iſt er ſchuld daran, daß die Sünde entſtanden, und er iſt alſo der Urheber aller Sünden. Ich antworte dreyerley. Erſtlich heiſt dieſes eben ſo viel als verlangen, daß Gott uns Menſchen, und andere Geiſter, welche geſündiget haben, gar nicht habe ſchaffen ſollen. Denn wenn Adam mit einem gröſſern Grade der Vollkommenheit erſchaffen worden wäre, als er würklich iſt: ſo wäre er ja eine andere vernünftige Creatur geweſen, und folglich nicht derſelbe Menſch, der er geweſen iſt. Solten wir es wol lieber ſehen, daß uns Gott gar nicht aus unſerm Nichts hervorgezogen hätte? Zum andern muß man, die Güte Gottes, nicht ohne ſeine Weisheit und Gerechtigkeit betrachten. Es ſcheint freylich der Güte gemäſſer zu ſeyn, daß Gott den

Adam mit einer gröſſern Vollkommenheit erſchaffen habe. Allein die Gegner müſſen beweiſen, daß dieſer gröſſere Grad der Vollkommenheit auch der höchſten Weisheit Gottes, der Unpartheilichkeit ſeiner Gütigkeit, und der vollkommenſten Proportion derſelben, gemäß ſey. Wenn Gott einer Creatur eine Wohlthat erweiſen ſoll, ſo kan er nicht blos auf dieſe Creatur allein ſehen, ſondern er muß zugleich fürs ganze allgemeine Beſte der vollkommenſten Welt ſorgen. Wenn man den Adam, mitten aus dem Zuſammenhange der ganzen Welt, herausreiſt: ſo wäre es für ihn beſſer geweſen, wenn ihn Gott gleich in einem ſo hohen Grade der Vollkommenheit erſchaffen hätte, daß er dadurch alſobald im Guten wäre beſtätiget worden. Allein es wäre, für die ganze Welt, ſchlimmer geweſen. Zum dritten ſezt, dieſer ganze Einwurf, den Saz voraus: wer iemanden nicht eine gröſſere Wohlthat erweiſt, der iſt ſchuld daran, wenn der andere die kleinere Wohlthat mißbraucht. Allein dieſer Saz iſt offenbar falſch. Geſezt, ich ſchenke iemanden fünf Thaler, und er bringt ſie liederlich durch: bin ich deswegen der Urheber ſeiner Liederlichkeit, weil ich ihm nicht zehn Thaler geſchenkt habe? Wer kan ſo ſeltſam denken? 3) Wer ein Uebel nicht verhindert, welches er hätte verhindern können, der iſt der Urheber deſſelben. Nun hat Gott das Böſe in der Welt nicht verhindert, da er es doch hätte verhindern können. Alſo iſt er der Urheber alles Böſen, und aller Sünden in der Welt. In dieſem Einwurfe wird Verſchiedenes mit einander verwechſelt. Man muß wohl unterſcheiden, ob iemand etwas durch ſeine Macht, und ob er es zugleich durch die höchſte Güte und Weisheit verhindern konte. Es iſt wahr, wenn man auf die Allmacht ſieht, ſo hätte Gott allerdings alle Sünden in der Welt hindern können. Allein, der Gebrauch der göttlichen Allmacht, iſt allemal der höchſten Güte und Weisheit Gottes gemäß. Folglich behaupten wir, vermöge der bisher erwieſenen Wahrheiten, daß Gott, durch die Verhinderung aller Sünden vermöge ſeiner Allmacht, wider ſeine höchſte Weisheit

heit und Güte gehandelt haben würde. Es iſt alſo ungereimt zu ſagen, daß derjenige der Urheber einer Sünde ſey, der ſie durch ſeine Macht hätte hindern können, es aber nicht gethan hat. Wer aber durch ſeine Macht nicht nur eine Sünde hindern könte, ſondern wer auch zugleich durch ſeine höchſte Güte und Weisheit dieſes zu thun verbunden geweſen wäre, und thut es gleichwol doch nicht, der wird der Urheber dieſer Sünde. Nun müſſen die Gegner erweiſen, daß Gott, ohne Verletzung der höchſten Güte und Weisheit, und ohne mehr Guts zu hindern und mehr Böſes zu veranlaſſen, alle Sünden in dieſer Welt hätte hindern können. Allein das hat bisher noch niemand, mit einigem Scheine der Wahrſcheinlichkeit, erweiſen können. Folglich behaupten wir, daß Gott würde geſündiget, daß er würde unweiſe ungütig und unheilig gehandelt haben, wenn er alle Sünden hätte hindern wollen. Folglich iſt, die phyſiſche Zulaſſung der Sünde, eine rechtmäßige Handlung Gottes; indem das Böſe formaliter betrachtet, noch dazu von keiner göttlichen Handlung, als eine Würkung, herrührt. Und da Gott alſo, in Abſicht der Sünden und des Böſen, nichts poſitives durch ſeine Kraft gethan hat, in ſo ferne man die Sünden und das Böſe formaliter betrachtet, ſondern da er noch dazu alle Sünden moraliſch verhindert und blos die phyſiſche Verhinderung unterlaſſen hat, und zwar vermöge der Regeln der höchſten Güte und Weisheit: ſo hat Gott gar keinen Antheil an der Sünde, welcher ihn zum Urheber der Sünde machen könte.

§. 1055.

Zum 4) macht man den Einwurf, daß Gott alſo Böſes thue, oder wenigſtens zulaſſe, damit Guts daraus erfolge. Es wiſſe aber iederman, daß man ſündige, wenn man Böſes thut, damit Guts daraus erfolge, und daß die gute Abſicht allein, eine Handlung, nicht ganz rechtmäßig und unſündlich mache. Wenn man alſo gleich ſage, daß Gott das Böſe in der Welt zugelaſſen, damit dadurch die beſte Welt erhalten werde: ſo werde, ſein Verhalten, dadurch

dennoch nicht gerechtfertiget. Hierauf muß, Verſchiedenes, geantwortet werden. Erſtlich, das Böſe thun, und das Böſe zulaſſen, iſt gewaltig von einander unterſchieden. Man muß nichts Böſes thun, damit guts daraus erfolge; allein es iſt erlaubt und rechtmäßig, ofte das Böſe zuzulaſſen, damit ein gröſſeres Uebel dadurch verhütet werde. Von Gott kan man auf keinerley Weiſe ſagen, daß er das Böſe in der Welt, in ſo ferne es böſe iſt, thue, oder durch ſeine Handlungen würke §. 864. 983. 984. 985. 986. 987. 1026. 1033. 1048. Es muß alſo niemand ſagen, daß Gott das Böſe in der Welt, in ſo ferne es böſe iſt, würke, damit die höchſte Vollkommenheit der Welt erhalten werde; ſondern daß er daſſelbe zulaſſe, weil ohne demſelben auch diejenigen Mittel nicht könten würklich werden, wodurch nach und nach die höchſte Vollkommenheit der Welt erreicht wird. Zum andern iſt es unmöglich, daß eine Verneinung, oder das Böſe, in ſo ferne es böſe iſt, oder das Formale des Böſen, ein Mittel einer Realität, oder einer Vollkommenheit, oder eines Guten, ſeyn könte §. 133. 134. Folglich iſt es ungereimt zu ſagen, daß Gott das Böſe und alle Sünden in der Welt zugelaſſen habe, damit durch dieſelben, in ſo ferne ſie was böſes ſind, oder durch ihr Formale, die höchſte Vollkommenheit der Welt erreicht werde. Es hat demnach Gott das Böſe, in ſo ferne es böſe iſt, nicht einmal zu dem Ende zugelaſſen, damit dadurch die höchſte Vollkommenheit der beſten Welt erlangt werde. Sondern Gott hat, drittens, um einer doppelten Urſache willen, alles zufällige Uebel in der Welt, und alle Sünden, zugelaſſen. Einmal, weil alle Sünden und alle Uebel ein Materiale haben, oder zugleich was guts und vollkommenes ſind §. 960. und weil durch das Gute, welches in allen Sünden und Uebeln angetroffen wird, viel mehr Guts in der Welt gewürkt wird, als durch das Formale derſelben Böſes verurſacht wird. Durch Hurerey und Ehebruch iſt mancher rechtſchaffener und nützlicher Menſch in die Welt gekommen, welcher mit allen ſeinen

Nach

Nachkommen, ohne dieſen Sünden, ewig Nichts geblieben ſeyn würde. Durch die Verſchwendung eines Menſchen finden, unendlich viele andere Menſchen, ihre Nahrung. Alle Noth und alles Elend iſt die beſte Tugendſchule, und es ſind ungemein nützliche Unterſuchungen, wodurch man den groſſen und mannigfaltigen Nutzen zeigt, welcher durch das Materiale der Sünden, und anderer Uebel in der Welt, entſteht. Wer da denkt, daß durch ſolche Betrachtungen die Sünden entſchuldiget und gerechtfertiget werden, der verräth dadurch, daß er eine ſehr ſchlechte Einſicht in die Sittenlehre habe. Zum andern kan das Böſe mit dem Guten dergeſtalt untermengt und vergeſellſchaftet ſeyn, daß derjenige, welcher das Gute haben will, auch das Böſe zulaſſen muß. Und ſo verhält ſichs mit den zufälligen Uebeln in der Welt, und deswegen hat ſie Gott zugelaſſen. Unſer Heyland hat dieſen Gedanken, durch ein vortrefliches Gleichniß, erläutert. Ein Hausherr ſäet guten Saamen auf ſeinen Acker, und der Feind ſäet Unkraut dazwiſchen. Beydes geht auf. Die Wurzeln des Unkrauts ſchlingen ſich, unter die Wurzeln des guten Getraides. Kan man wol ſagen, daß das Unkraut eine würkende Urſach des Getraides iſt? Allein, wenn man es in gewiſſen Umſtänden z. E. wenn das Getraide ſchon groß iſt, ausrotten wolte: ſo würde man viel gutes Getraide zugleich zertreten und ausrotten. Und folglich muß, beydes untereinander gemengt, aufwachſen. So iſt, das Gute in der Welt, mit Böſen untermengt. Geſetzt, ein König hat einen vortreflichen General und Staatsminiſter, welcher die Wohlfart des Staats im Kriege und im Frieden ungemein befördert. Geſetzt, dieſer Mann hure und breche die Ehe, er gebe ſeinen Arbeitern ihren Lohn nicht, und betrüge viele Privatperſonen. Wer wird wol ſagen, daß dieſe Verbrechen Mittel ſind, wodurch in ihm die Geſchicklichkeiten gewürkt und befördert werden, die ihn zu einen dem Staate ſo nützlichen General und Staatsminiſter machen? Und gleichwol ſind ſeine Laſter und Tugenden ſo vereinbart in ſeiner Perſon, daß derjenige,

welcher, zur Befriedigung vieler Privatperſonen, dieſen Ehebrecher und Betrüger aus dem Staate wegſchaffen wolte, auch zugleich den groſſen General und Staatsminiſter entfernen, und dadurch dem Staate vielmehr Schaden als Nutzen verſchaffen würde. Und wer alſo, dieſen vortreflichen Mann, zum überwiegenden Nutzen des Vaterlandes behalten will, der muß auch zugleich den Ehebrecher und Betrüger dulden. Und wenn ein König das letzte thut, kan man wol ſagen, daß er Böſes thue, damit Guts daraus erfolge? Und kan man ſagen, daß er der Urheber dieſes Ehebruchs und dieſer Betrügereyen ſey? Ohne Zweifel werden wir in der Ewigkeit erfahren, daß aller Zeit Leiden nicht werth ſey der Herrlichkeit, die an uns offenbart werden ſoll, und dieſe Erfahrung wird uns alsdenn antreiben, daß wir Gott ewig auch dafür danken, daß er alles Böſe und alle Sünden, ſo in der Welt würklich geſchehen, zugelaſſen habe, und alsdenn wird uns nicht einmal der Gedanke einfallen, als ſey Gott dieſer Zulaſſung des Böſen wegen zu tadeln. Die heilige Schrift gibt noch mehr Betrachtungen an die Hand, wodurch dieſe Sache beſtätiget wird. Hätte Gott die Sünde nicht zugelaſſen, ſo wäre die Menſchwerdung Chriſti, und ſein ganzes Verſöhnungswerk, mit allen ſeinen herrlichen Würkungen, nicht erfolgt. Und, über einen Sünder der Buſſe thut, iſt mehr Freude im Himmel, als über neun und neunzig Gerechte, welche der Buſſe nicht bedürfen. Im Himmel kan, keine blinde und ungegründete Freude, ſtat finden. Folglich muß es viel beſſer ſeyn, daß Gott die Sünden in der Welt zugelaſſen, als wenn er ſie insgeſamt gehindert hätte.

§. 1056.

Einige Gottesgelehrte und Weltweiſe haben, die Rechtfertigung Gottes bey der Zulaſſung der Sünden in der Welt, auf eine zweyfache andere Art, als wir gethan haben, unternommen. Erſtlich, ſagen einige: Gott habe dieſe Welt, zu ſeiner allerhöchſten Ehre, erſchaffen. Folglich müſſe er die Welt dergeſtalt einrichten, daß dadurch alle ſeine

Voll-

Vollkommenheiten offenbart werden. Es müſſe demnach Gott auch ſeine Strafgerechtigkeit, in der Welt und durch dieſelbe, offenbaren. Da dieſes nun nicht anders geſchehen könne, als wenn Sünden in der Welt geſchehen, damit Gott Gelegenheit bekomme, ſeine Strafgerechtigkeit aufs vollkommenſte zu erweiſen: ſo habe er, dieſer Urſache wegen, die Sünden geſchehen laſſen. Es ſteckt allerdings in dieſem Gedanken viel Wahrheit, allein er enthält auch eine abſcheuliche Vorſtellung von Gott. Es kan dieſer Gedanke auch ſo verſtanden werden, als habe ſich Gott die Gegenſtände ſeiner Strafgerechtigkeit mit Fleis verſchaft, damit er dieſe ſeine Vollkommenheit geſchäftig erweiſen könne. Kan man ſich einen barbariſchern Tyrannen vorſtellen, als einen König, der ſeine Unterthanen verleiten und in die Nothwendigkeit verſetzen wolte, Verbrechen zu begehen, damit er eine Gelegenheit bekomme, ſeine Strafgerechtigkeit an ihnen zu üben? Nein, ſo gotteslaſterlich muß man von Gott nicht denken. Sondern wenn dieſer Gedanke Gott anſtändig ſeyn ſoll, ſo muß man denſelben folgendergeſtalt aus einander ſetzen. Man muß nemlich, auf die in dem vorhergehenden ausgeführte Art, zeigen, daß überhaupt die Zulaſſung des Böſen mehr Vortheil verſchaffe, und allen Vollkommenheiten Gottes gemäſſer ſey, als die Verhinderung aller Sünden. Und wenn man dadurch überzeugt iſt, daß Gott, bey der Zulaſſung der Sünde, gütiger heiliger und weiſer gehandelt habe, als wenn er ſie hätte verhindern wollen: ſo iſt es alsdenn ein Vortheil, welcher bey Gelegenheit der Sünden entſteht, daß Gott, durch die beſte Welt, auch ſeine Strafgerechtigkeit auf eine viel vollkommenere Art offenbart, als wenn er alle Sünden hätte hindern, und eine andere als die beſte Welt ſchaffen wollen. Zum andern retten einige, die Unſchuld Gottes bey der Zulaſſung der Sünde, folgendergeſtalt. Sie ſagen: Gott hat alles aufs beſte geſchaffen, den erſten Menſchen und alle Geiſter, die geſündiget haben. Er hat ihnen einen freyen Willen gegeben und gelaſſen, und er hat es ihnen

ſelbſt überlaſſen, ob ſie im Guten beharren, oder ob ſie ſündigen wollen. Gott kan alſo nichts dafür, daß dieſe vernünftigen Creaturen die ſchlimmere Parthey ergriffen. Man kan nicht genung ſagen, wie elend unphiloſophiſch und ſeichte dieſe ganze Entſcheidung dieſer wichtigen Sache iſt. Wenn Gott nicht aufs untrüglichſte vorhergeſehen hätte, welche vernünftige Creaturen ihre Freyheit zur Sünde mißbrauchen würden; wenn es ihm nicht möglich geweſen wäre, lauter ſolche vernünftige Creaturen zu ſchaffen, welche niemals geſündiget hätten; wenn er nicht bey allen Sünden mitwürkte, und wenn die Sünder ohne ſeine Mitwürkung ihren freyen Willen mißbrauchen könten, die ſchlimmere Parthey zu ergreifen; wenn er nicht auf vielfältige Art alle Sünden, der Freyheit der Sünder unbeſchadet, phyſiſch hindern könte; und wenn die vernünftigen Creaturen, welche geſündiget haben, durch den Mißbrauch ihrer Freyheit eine andere Welt verurſachen könten, als Gott von Ewigkeit her zu ſchaffen beſchloſſen hat: ſo würde man auf dieſe Art, die Unſchuld Gottes bey der Zulaſſung der Sünden in dieſer Welt, retten können. Allein, da das Gegentheil aller dieſer vorausgeſetzten Bedingungen, aus den Grundſätzen der geſunden Vernunft, unumſtößlich erwieſen werden kan, wie ich in der vorhergehenden Unterſuchung gezeigt habe: ſo kan man auf dieſe Art unmöglich gründlich überzeugt werden, daß die göttliche Zulaſſung des Böſen in der Welt, ohne Nachtheil ſeiner allerhöchſten Güte, Weisheit und Heiligkeit, habe geſchehen können, und würklich geſchehen ſey. Hieraus erhellet von neuem, wie wichtig die Lehre von der beſten Welt ſey, indem ſie einen Knoten auflöſt, der unendlich vielen Leuten, einen unüberwindlichen Zweifel wider die Heiligkeit Gottes und ſeine Vorſehung, verurſacht hat, und noch verurſacht.

§. 1057.

Die göttliche Zulaſſung des Böſen in der Welt iſt eine Handlung Gottes, wodurch er die möglichſte Vollkommenheit der ganzen Welt und aller Creaturen befördert, und

ohne

ohne welcher alle Zwecke Gottes nicht nach und nach aufs beſte würden erhalten werden §. 1053. Indem alſo Gott, alles moraliſche Uebel, auf eine moraliſche Art verhindert hat, und beſtändig verhindert §. 1050. und indem er nichts böſes in der Welt geſchehen läſt, als ohne deſſen phyſiſchen Zulaſſung ſeine Zwecke, und die höchſte Vollkommenheit der Welt, nicht aufs beſte würden erhalten werden können: ſo iſt, die göttliche Zulaſſung des Böſen in der Welt, eine Vorſorge Gottes für die Welt, oder eine Handlung, welche zu ſeiner Vorſehung gehört §. 1016. Ja ſie iſt eine der wichtigſten, und merkwürdigſten Handlungen der göttlichen Vorſehung. Denn die zufälligen Uebel, und die Sünden formaliter betrachtet, ſind Hinderniſſe der Zwecke Gottes, und der Vollkommenheit der Creaturen. Wenn man nun, aller Hinderniſſe ohnerachtet, ſeinen Zweck erreicht, und die Wohlfart derer Dinge, die unſerer Vorſorge anvertrauet ſind, befördert, und ſelbſt die Hinderniſſe derſelben dergeſtalt zu lencken weis, daß um ſo viel mehr Vollkommenheit entſteht: ſo legt man dadurch, eine der merkwürdigſten Proben der weiſen und gütigen Vorſorge für eine Sache, ab. Folglich iſt, die göttliche Zulaſſung des Böſen in der Welt, ein Geſchäfte der Vorſehung Gottes über die Welt, welches für uns Menſchen ſo vortheilhaft iſt, daß wir aus der Lehre derſelben, ſo wie wir dieſelbe vorgetragen haben, den herrlichſten Nutzen haben können. Einmal, gewährt ſie uns den allerkräftigſten und edelſten Troſt in allen Widerwärtigkeiten. Unſer ietziges Leben iſt unleugbar mit vieler Noth, mit vielem Unglücke, Jammer und Elende, durchwürkt. Es iſt gar zu leicht, daß ein Menſch dadurch niedergeſchlagen wird, melancholiſch verzagt, und daß er zu einem quälenden Murren wider Gott verleitet wird. Was hilft ihm alles dieſes? Er macht nur ſeine Noth dadurch gröſſer, und beſchwerlicher zu tragen. Durch die Lehre von der göttlichen Zulaſſung des Böſen können wir uns kräftig überzeugen, daß alle Noth mit einem viel gröſſern Gute vergeſellſchaftet ſey,

und

und daß ſie von Gott, aus den väterlichſten gütigſten und weiſeſten Abſichten, zugelaſſen werde. Sollen wir uns, durch das Gefühl eines kleinern Uebels, verzagt und unruhig machen laſſen, von dem wir wiſſen, daß mit demſelben ein viel gröſſerer Vortheil vergeſellſchaftet ſey? Zum andern ſchaft uns dieſe Lehre, auch in Abſicht unſerer eigenen und anderer Menſchen Sünden, einen groſſen Nutzen. Sie zeigt uns, daß wir uns über die Sünden in der Welt nicht zu ſehr ereifern müſſen, ſondern daß wir unſere und anderer Menſchen Sünden, wenn ſie einmal geſchehen ſind, zum Guten anwenden müſſen. Ja, daß wir uns einer edlen und großmüthigen Buſſe befleißigen ſollen, indem wir, aus unſern begangenen Sünden, ſo viel Vortheile ziehen, als möglich iſt. Mancher Menſch hält es für ein Zeichen einer heiligen Tugend, wenn er, gegen die Sünden anderer Menſchen, ſich als ein unerbittlicher, unverſöhnlicher und barbariſcher Richter verhält; wenn er die Sünden nie auf der guten Seite betrachtet, aufs härteſte den Sündern und ihren Sünden flucht, und das menſchliche Geſchlecht wie eine Mördergrube betrachtet, welche nichts weiter verdiente, als daß ſie der Teufel mit einemmale holte und mit ſich fortführte. Wenn er ſelbſt Buſſe thut, ſo beſteht ſeine Buſſe in einer niederträchtigen und wahrhaftig unnützen Bejammerung der vergangenen Sünden, und indem er ſich als einen Sünder betrachtet, ſieht er ſich als eine durchaus nichtswürdige Creatur an. Die ganze Lehre von der göttlichen Zulaſſung der Sünden kan uns zeigen, wie wir, wenn wir gefallen ſind, auf eine edle Art wiederum aufſtehen ſollen.

§. 1058.

Bey dieſer wichtigen Materie müſſen wir noch einen merkwürdigen Irrthum widerlegen, welchen man den Manichäiſmus nent, vermöge deſſen man einen Urheber alles Böſen in der Welt annimt, der eben ſo mächtig iſt, als der Gott, den wir bisher haben kennen lernen. Ein Manichäer nimt zwey Götter an, deren keiner von dem andern abhänget. Der erſte iſt der gute Gott, welcher höchſtweiſe,

gütig,

gütig, heilig und überhaupt höchſt vollkommen iſt. Weil nun dieſer Gott nichts anders als Guts thun kan, ſo iſt er der Urheber alles deſſen in der Welt, was gut iſt. Der andere Gott iſt der böſe Gott, welcher weder heilig, noch gütig, noch weiſe, noch gerecht iſt, und welcher lauter Böſes thut. Er iſt an Macht dem guten Gotte gleich, und als dieſer eine gute Welt geſchaffen hat, ſo hat der böſe Gott das Böſe hineingemengt, ohne daß es der gute Gott hindern können. Und folglich nimt man den böſen Gott, als den Urheber alles Böſen, und aller Sünden in der Welt, an. Dieſer Irrthum hat ſeinen Namen von einem gewiſſen Manes bekommen, ob er gleich nicht der Erfinder deſſelben geweſen iſt; ſondern dieſer Irrthum iſt einer der älteſten, indem ihn ſchon Zoroaſter angenommen hat. Man kan, den Urſprung dieſes Irrthums unter den Menſchen, auf eine doppelte Art erklären. Einmal, wenn man annimt, daß die erſten, welche demſelben Beyfall gegeben haben, ihn auf eine nachdenkende und ſyſtematiſche Art erfunden haben. Dieſe Männer haben ſich ohne Zweifel bemühet, die Urſachen alles deſſen, was in der Welt angetroffen wird und geſchieht, in Gott und ſeinen Vollkommenheiten zu finden. Da es ihnen nun, nach ihren damaligen Einſichten, unmöglich zu ſeyn geſchienen, daß das Böſe in der Welt ſeinen Urſprung von dem guten Gotte nehmen können, und da ſie zugleich ohne genungſamen Grund angenommen haben, daß ein Urheber deſſelben auſſer der Welt müſſe würklich ſeyn: ſo iſt es natürlicher Weiſe nothwendig, daß ſie, auf die Meinung von der Würklichkeit einer böſen Gottheit, gerathen müſſen. Oder man kan zum andern, den Urſprung dieſes Irrthums, aus einer mündlichen Ueberlieferung, und nach und nach verdorbenen Nachricht von dem würklichen Urſprunge der Sünde in der Welt, herleiten. Die heilige Schrift benachrichtiget uns, daß einer der gröſten erſchaffenen Geiſter zuerſt geſündiget, und daß dieſer Teufel nicht nur unendlich viele andere endliche Geiſter in ſein Verderben verwickelt, und ſie zu der Sünde ver-

führt habe, ſondern daß er auch der Urheber aller Sünden unter den Menſchen geworden, indem er unſere erſten Eltern zum Sündenfalle verleitet hat. Hieraus hat man nach und nach die böſe manichäiſche Gottheit machen können, und die Erfahrung lehrt auch, daß unendlich viele Chriſten aus dem Teufel in der That eine böſe Gottheit machen. Dieſer ganze Irrthum kan, auf eine mannigfaltige Art, widerlegt werden. Einmal haben wir bisher, den Urſprung und die Zulaſſung des Böſen in der Welt, auf eine ſolche Art erklärt, daß der ganze Grund wegfält, um deſſentwillen es nöthig wäre, einen böſen Gott anzunehmen. Zum andern iſt es ungereimt, ein Weſen zu gedenken, welches allmächtig ſeyn ſoll, ohne die übrigen göttlichen Vollkommenheiten zugleich zu beſitzen. Wenn der böſe Gott eben ſo mächtig iſt als der gute: ſo muß er eine ſo groſſe Macht beſitzen als der gute. Da er nun alſo eine wahrhaftig göttliche Vollkommenheit beſitzt, ſo muß er auch alle übrige beſitzen §. 855. und mithin auch höchſte Weisheit, Güte, Heiligkeit, und kan er wol ein böſer Gott ſeyn? Zum dritten iſt der böſe Gott entweder eine wahrhaftig unendliche und nothwendige Subſtanz, oder eine endliche und zufällige. Iſt das erſte, ſo iſt er die allervollkommenſte Subſtanz, und alſo kein böſer Gott. Iſt das andere, ſo iſt er die Würkung des guten Gottes, und da haben wir die ganze Schwierigkeit von neuem, wie es nemlich mit der höchſten Vollkommenheit des guten Gottes beſtehen könne, daß er eine ſo genante böſe Gottheit zur Würklichkeit gebracht, welche ſo viel Unheil in der Welt anrichtet. Zum vierten wenn man einen guten und böſen Gott zugleich annimt, welche einander an Macht und Stärke gleich ſind: ſo iſt, keiner von beyden, allmächtig. Und da alſo beyde eine eingeſchrenkte Macht beſitzen, ſo ſind beyde endliche Subſtanzen, und keiner unter beyden verdient den Namen der Gottheit. Denn es iſt offenbar, daß der böſe Gott nichts guts würken kan, und es fehlt ihm alſo die höchſte reelle Kraft. Folglich iſt er kein wahrer Gott. Der gute Gott kan das

Böſe,

Böſe, welches der böſe Gott thut, nicht hindern. Da nun dieſe Hinderung was mögliches und gutes iſt: ſo kan der gute Gott, nach dem Lehrgebäude der Manichäer, nicht alles mögliche Gute thun, und er hat alſo keine wahre Allmacht, und iſt kein wahrer Gott. Es kan demnach auf verſchiedene Art, die Ungereimtheit des manichäiſchen Lehrgebäudes, erwieſen werden.

Die Oberherrſchaft Gottes über die Welt.

§. 1059.

Alle diejenigen, welche ſich einen Begrif von einem Gotte gemacht haben, haben ſich nicht nur denſelben als die würkende Urſach der Welt vorgeſtelt, ſondern auch zugleich als den höchſten Oberherrn der Welt und aller Creaturen. Wir wollen, dieſes Verhältniß Gottes gegen die Creaturen, genauer unterſuchen. Das Wort, Recht, wird manchmal ſo gebraucht, daß man darunter Geſetze, oder einen Inbegrif der Geſetze verſtehet. Wir wollen es hier als eine Beſchaffenheit einer Perſon anſehen, und dasjenige darunter verſtehen, was man ſonſt auch eine Befugniß zu einer Sache oder Handlung nent. Nemlich das Recht iſt ein moraliſches Vermögen, oder eine Möglichkeit eine Handlung zu thun, welche den Geſetzen nicht zuwider iſt. Wer ein Recht zu einer Handlung hat, der kan ſie thun, ohne daß er dadurch wider die Geſetze handelt; und wer ein Recht zu einer Sache hat, der kan in Abſicht auf dieſelbe ſich auf eine gewiſſe Art verhalten, ohne daß die Geſetze dieſes ſein Verhalten verhindern und mißbilligen. Wer z. E. in einer gewiſſen Gegend das Recht zu jagen hat, der kan daſelbſt jagen, und es iſt kein Geſetz vorhanden, welches ihm daran hinderlich fallen ſolte. Wer aber das Recht zu jagen in einer gewiſſen Gegend nicht beſitzt, der verletzt Geſetze, wenn er jagt. Folglich iſt das Recht eine Freyheit eine Handlung zu thun, welche aus den Geſetzen flieſt; und nachdem die Geſetze verſchieden ſind, nachdem ſind auch die Rechte von verſchiedener Art. Das

Recht einer Perſon, über eine Sache zu beſchlieſſen, was ihr irgends nur gefällig iſt, iſt **das völlige Eigenthums-recht**, und wer ein ſolches Recht über eine Sache beſitzt, der iſt Herr über dieſelbe. Wer völliger Herr über eine Summe Geld iſt, der kan dieſes Geld verſchenken, weg-werfen, auf Intereſſe austhun, verzehren, verſpielen, ver-thun, kurz, er kan damit anfangen was er will, nemlich nach den äuſſerlichen Rechten, wenn er nur niemanden durch den Gebrauch oder Mißbrauch ſeines Geldes beleidiget. Das völlige Eigenthumsrecht über Perſonen, oder vernünf-tige freye Weſen, wird die **höchſte Oberherrſchaft** ge-nennt, oder die vollkommene oberherrſchaftliche Gewalt; wie z. E. ein ſouverainer und deſpotiſcher König, eine ſol-che Oberherrſchaft, über ſeine Unterthanen beſitzt. In der practiſchen Weltweisheit müſſen, alle dieſe Begriffe, frey-lich viel weitläuftiger und genauer unterſucht werden. Al-lein hier können wir uns, mit dieſen kurzen Erklärungen derſelben, begnügen.

§. 1060.

Alle freye Handlungen Gottes ſind, im allerhöchſten Grade, rechtmäßig §. 943. Folglich können ſie insgeſamt, ohne Verletzung irgends eines Geſetzes, geſchehen, und ſind alſo im höchſten und vollkommenſten Grade moraliſch mög-lich. Gott kan demnach alle dieſe Handlungen, ſo wie er ſie würklich thut, verrichten, ohne daß irgends ein wahres moraliſches Geſetz ihm, ein moraliſches Hinderniß, in den Weg legen ſolte. Folglich hat Gott das allervollkommenſte moraliſche Vermögen, oder Recht, zu allen ſeinen freyen Handlungen; indem alle ſeine freye Handlungen allen mo-raliſchen Geſetzen, und auch den allerwichtigſten, aufs voll-kommenſte gemäß ſind. Gott handelt demnach allemal, wenn er frey handelt, mit dem höchſten und vollkommen-ſten Rechte, ſo wie er handelt §. 1059. Es würde ſehr unanſtändig ſeyn zu ſagen, daß man freylich behaupten müſſe, Gott handele mit dem gröſten Rechte, ſo wie er handelt; weil er keinen Oberherrn habe, der ihn zur Ver-

ant-

antwortung ziehen könne: denn auf die Art müßte man ſich Gott, als einen unumſchrenkten Tyrannen, vorſtellen. Sondern wenn man die Rechte Gottes auch ſo prüft, wie man die Rechte der Menſchen zu unterſuchen gewohnt iſt, das iſt, nach den Geſetzen: ſo iſt offenbar, daß Gott, durch keine ſeiner freyen Handlungen, weder ſeiner eigenen Vollkommenheit, noch der Vollkommenheit irgends einer Creatur, zuwider handelt, und daß er alſo niemanden beleidiget. Aus dem ganzen Syſtem aller wahren moraliſchen Geſetze erhellet demnach, daß Gott alles, was er thut, mit dem vollkommenſten Rechte thut. Nun hat er die Welt frey erſchaffen, er erhält und regiert ſie, und übt die ganze Vorſehung über alle Dinge in der Welt auf eine freye Art aus; und zwar alles dieſes ſo, wie ers beſchloſſen hat, nach ſeinem eigenen allerhöchſten Belieben §. 941. 990. Folglich hat Gott nicht nur über dieſe Welt und alle Dinge in derſelben beſchloſſen, was ihm ſelbſt gefällig geweſen; ſondern, weil dieſes Beſchlieſſen eine göttliche freye Handlung iſt, ſo hat er auch dazu das vollkommenſte Recht. Folglich ſind alle Creaturen und die ganze Welt ſein vollkommenſtes Eigenthum, oder er iſt der höchſte Eigenthumsherr der ganzen Welt, und alles deſſen, was ſie in ſich enthält §. 1059. Es weis ja iederman, daß man ein rechtmäßiger Eigenthumsherr alles deſſen iſt und wird, was man, durch den rechtmäßigen Gebrauch ſeiner eigenen Kräfte, zur Würklichkeit bringt. Nun iſt die ganze Welt, und eine iedwede Creatur, eine Würkung, die Gott, durch den rechtmäßigen Gebrauch ſeiner eigenen Kraft, würklich gemacht hat. Folglich läſt ſich auch auf dieſe Art, das Eigenthumsrecht Gottes über die Welt, erweiſen. Und indem er keinen Gehülfen, bey der Schöpfung der Welt, gehabt hat: ſo kan auch kein anderes Weſen, einen rechtsgegründeten Anſpruch auf einen Theil des Eigenthumsrechts Gottes an die Welt, machen. Es iſt bekant, daß man, auch durch einen Vertrag, ein Eigenthumsrecht über eine Sache bekommen kan. Allein es wäre lächerlich zu ſagen, daß Gott

mit den Creaturen einen Vertrag gemacht, und ein Bündniß errichtet, wodurch er die Herrſchaft über dieſelben mit der Genehmhaltung der Creaturen bekommen. Denn was die Creaturen betrift, die keine Geiſter ſind, ſo können dieſelben ſchlechterdings keinen Vertrag mit einander eingehen. Und was die endlichen Geiſter betrift, ſo iſt es unmöglich, daß zwiſchen ihnen und Gott ein ſolches Bündniß errichtet werden könte, woraus ein eigentliches Recht entſtünde. Denn Gott kan auf die Art den endlichen Geiſtern weder etwas verſprechen, denn ſonſt müßten ihn die endlichen Geiſter zwingen können, ſein Wort zu halten; noch etwas annehmen, denn keine Creatur kan ihm etwas verſprechen, welches nicht vorher ſchon ſeine wäre. Es flieſt demnach, das Eigenthumsrecht Gottes über die Creaturen, aus der vollkommenſten Abhänglichkeit derſelben von Gott, und aus der moraliſchen Heiligkeit Gottes.

§. 1061.

Das Eigenthumsrecht Gottes iſt das allervollkommenſte und gröſte, welches irgends nur möglich iſt: 1) weil Gott von ſo vielen und groſſen Dingen der Eigenthumsherr iſt, daß es ſchlechterdings unmöglich iſt, daß ein Herr ein gröſſeres und ausgebreiteters Eigenthum ſolte beſitzen können, als Gott. Denn dieſe Welt iſt die beſte und gröſte, und es iſt unmöglich, daß auſſer Gott noch mehrere und gröſſere endliche Dinge würklich ſeyn könten, als die beſte Welt in ſich enthält. Und da nun Gott, auf ein iedwedes würkliches Ding, ein Eigenthumsrecht hat §. 1060. ſo iſt dieſes Recht Gottes, in Abſicht auf den Gegenſtand deſſelben, das allergröſte und vollkommenſte, welches möglich iſt. Und in dieſer Abſicht kan man nicht nur mit Recht ſagen, daß Gott ein reicher Gott ſey, ſondern daß er auch der allerreichſte Herr ſey. 2) Weil das Eigenthumsrecht Gottes nicht blos in einer moraliſchen Möglichkeit beſteht, mit allen Dingen in der Welt zu ſchalten und zu walten, wie es ihm ſelbſt gefällig iſt; ſondern weil Gott dieſes Recht, in ſeinem ganzen Umfange, gebraucht. Er hat nicht nur

das

das Recht, über alles in der Welt zu beſchlieſſen, was ihm gefällig iſt; ſondern er hat auch würklich über alles in der Welt beſchloſſen, was ihm gefällig iſt. Und er hat es nicht nur beſchloſſen, ſondern er führt ſeine Rathſchlüſſe auch würklich aus. Er erhält alles in der Welt, würkt mit, regiert alles, lenkt alles, beſtimt alles, nach eigenem allerhöchſten Wohlgefallen. Ein Ding erhält er lange, ein anderes kurze Zeit; das eine läſt er entſtehen, das andere untergehen, ſo wie es ihm ſelbſt beliebt. Das menſchliche Eigenthumsrecht beſteht mehrentheils in einer bloſſen Möglichkeit, und es iſt unmöglich, daß ein Menſch alle ſeine Eigenthumsrechte ſolte beſtändig brauchen können. 3) Weil Gott dieſes Eigenthumsrecht von ſich ſelbſt hat, und auf eine unabhängige Art braucht. Niemand hat ihm, das Eigenthumsrecht über irgends ein Ding in der Welt, gegeben, keine Creatur kan ſich der Herrſchaft Gottes entziehen, keine Creatur kan ihm Schranken ſetzen, ihm etwas von ſeinem Eigenthume entwenden, den Gebrauch ſeines Eigenthumsrechts hindern, und ihn dieſes Gebrauchs wegen zur Verantwortung ziehen. Folglich iſt ſein Eigenthumsrecht unabhängig, und es können demſelben, weder auf eine phyſiſche noch moraliſche Art, Schranken geſetzt, und Hinderniſſe in den Weg gelegt werden. Wenn eine vernünftige Creatur ein Eigenthumsrecht beſitzt: ſo beſitzt ſie es allemal auf eine von Gott abhängige Art, als eine Wohlthat Gottes. 4) Weil das höchſte Eigenthumsrecht Gottes über die Creaturen, allen wahren moraliſchen Geſetzen ohne Ausnahme, gemäß iſt, nicht nur den äuſſerlichen Zwangsgeſetzen, ſondern auch den innerlichen, nicht nur den Regeln der Gerechtigkeit, ſondern auch den Regeln der Billigkeit. Durch dieſes Eigenthumsrecht Gottes wird nicht nur keine Creatur beleidiget, und um das Ihrige gebracht; ſondern es gereicht auch zu ihrer möglichſten Vollkommenheit, daß ſie ein Eigenthum Gottes iſt. Wir Menſchen beſitzen ofte ein Eigenthumsrecht über eine Sache, und kein Richter kan uns daſſelbe abſprechen. Allein,

nach den Regeln des Gewiſſens, käme unſer Eigenthum ofte nach Billigkeit andern Menſchen zu. Gottes Eigenthumsrecht iſt keinem einzigen wahren Geſetze zuwider, weil es ſonſt eine Sünde ſeyn würde. 5) Weil Gott, ſein höchſtes Eigenthumsrecht, beſtändig aufs rechtmäßigſte, heiligſte, weiſeſte, gerechteſte, zum gröſten Vortheil der Creaturen, und zu ſeiner höchſten Ehre, braucht: denn er kan gar nicht ſündigen. Wir Menſchen ſündigen nur gar zu ofte, durch den Gebrauch unſeres Eigenthumsrechts, wider die Ehre Gottes, wider unſer eigenes Beſte, wider unſere Ehre u. ſ. w. Es kan uns freylich kein menſchlicher Richter, dieſes ſündlichen Gebrauchs unſeres Eigenthumsrechts wegen, zur Verantwortung ziehen; allein wir beweiſen doch dadurch, daß wir unſere Herrſchaft über eine Sache nicht aufs vollkommenſte brauchen. Der Gebrauch des Eigenthumsrechts Gottes über alle Creaturen iſt vollkommen heilig, und ohne Tadel; und indem die Creaturen ſelbſt dadurch aufs möglichſte vollkommen werden, ſo gehört, dieſer Gebrauch, mit zu der Vorſehung Gottes über die Welt §. 1016. Wir ſehen aus dieſer Betrachtung, daß, da Gott ohne Zweifel ein unumſchrenktes Eigenthumsrecht beſitzt, ob er gleich bey dem Gebrauche deſſelben alle wahre Geſetze beobachtet; daß, ſage ich, das Eigenthumsrecht dadurch nicht eingeſchrenkt wird, wenn man es nicht anders gebraucht, als es die Ehre Gottes, die Ehrbarkeit, die Menſchenliebe und alle Pflichten verſtatten. Mancher Menſch glaubt, man wolle ihn um ſeine Herrſchaft bringen, wenn man ihm ernſtlich ermahnt, ſein Geld nicht zu verſpielen, oder auf eine andere ſündliche Art durchzubringen. Der Thor begreift nicht, daß Gott, der doch der allerunumſchrenkteſte Herr iſt, bey dem Gebrauche ſeines Rechts, uns ein ganz anderes Muſter der Nachfolge gibt, ohne daß ſein Recht dadurch eingeſchrenkt wird.

§. 1062.

Weil Gott, das allervollkommenſte und gröſte Eigenthumsrecht, über alle Creaturen beſitzt, und ausübt

§. 1061. ſo beſitzt er auch dieſes Recht, und übt es aus über alle vernünftige Creaturen, und alſo beſitzt er über dieſelben die allerhöchſte Oberherrſchaft §. 1059. Gott iſt der allervollkommenſte Oberherr: weil würklich, in dieſer als der beſten Welt, mehrere und gröſſere vernünftige Creaturen ſeiner Herrſchaft unterworfen ſind, als geweſen ſeyn würden, wenn er eine andere Welt erſchaffen hätte, und weil alſo ſeine Herrſchaft würklich in Abſicht auf den Gegenſtand die allergröſte iſt; weil er, dieſe Oberherrſchaft, beſtändig und ewig würklich ausübt; weil er, dieſe Oberherrſchaft, unabhängig von ihm ſelbſt beſitzt, und ihm niemand an der Ausübung derſelben hinderlich fallen kan; und endlich weil ſie, dem Rechte und der würklichen Ausübung nach, vollkommen heilig und rechtmäßig iſt §. 1061. Vermöge dieſer Oberherrſchaft über die Geiſter in dieſer Welt hat Gott alſo, über alle Geiſter in der Welt, beſchloſſen, was ihm ſelbſt gefällig geweſen, und er führt dieſen Rathſchluß vollkommen nach eigenem allerhöchſten Belieben aus. Zu dieſer Oberherrſchaft Gottes über die Geiſter in der Welt gehört inſonderheit, daß er ihr Geſetzgeber iſt. Nemlich wenn man, die endlichen Geiſter, als ein Eigenthum Gottes betrachtet: ſo kan man ſie entweder betrachten, in ſo ferne ſie mit Freyheit begabt ſind, oder man kan ſie anders betrachten. In der letzten Abſicht iſt, die Herrſchaft Gottes über die Geiſter, dem Rechte und dem Gebrauche nach, mit dem göttlichen Eigenthumsrechte über alle übrige Creaturen einerley, und bedarf alſo hier keiner beſondern Ausführung. Allein wenn man unterſucht, wie Gott die Geiſter beherrſche, in ſo ferne ſie einen freyen Willen haben: ſo komt hier alles auf die Geſetzgebergewalt an, und auf den Gebrauch derſelben; denn durch dieſen Gebrauch wird eben ein Geiſt beherrſcht, in ſo ferne er mit Vernunft und Freyheit begabt iſt. **Derjenige nemlich gibt ein Geſetz,** oder ſchreibt Geſetze vor, welcher der Urheber der Verbindlichkeit der moraliſchen Geſetze iſt. Ein iedes moraliſches Geſetz iſt eine Regel, welche vorſchreibt, welche freye

Handlung gethan und welche gelaſſen werden ſoll, wie eine freye Handlung geſchehen ſoll, und wie ſie nicht geſchehen ſoll. Auſſer dieſer Regel iſt, in einem moraliſchen Geſetze, auch die Verbindlichkeit, daſſelbe zu beobachten; und die entſteht daher, wenn, mit der Beobachtung des Geſetzes, Belohnungen, und mit der Uebertretung Strafen verbunden werden. Nun kan z. E. ein Staatsminiſter, die Regel des bürgerlichen Geſetzes, ausdenken und verfertigen, weil er ihm aber die Verbindlichkeit nicht geben kan, ſo gibt er das Geſetz nicht. Der Landesherr aber iſt der Urheber der Verbindlichkeit, und er gibt alſo das Geſetz. Der Geſetzgeber iſt demnach derjenige, welcher das Recht hat, Geſetze zu geben. Ein Rathgeber kan mir Regeln vorſchreiben, er kan mich ermahnen, Geſetze zu beobachten; allein weil er weder ſtrafen noch belohnen kan, ſo gibt er keine Geſetze. Nun kan der freye Wille nur, durch moraliſche Regeln, gelenkt und regiert werden. Wer alſo ein vernünftig freyes Weſen beherrſchen will, in ſo ferne es frey iſt, der muß ihm Geſetze vorſchreiben, und derjenige iſt alſo ein Oberherr eines Geiſtes, wer ſein Geſetzgeber iſt. Da nun Gott, vermöge ſeines allerhöchſten Eigenthumsrechts über alle Geiſter in dieſer Welt, über ſie beſchlieſſen kan, was er will: §. 1059. ſo kan er auch alle Geiſter verbinden, und er hat alſo das Recht, ihnen Geſetze zu geben. Folglich iſt Gott, um ſeiner höchſten Oberherrſchaft über alle endliche Geiſter willen, der höchſte und vollkommenſte Geſetzgeber derſelben.

§. 1063.

Wenn wir uns, von der allervollkommenſten, unumſchrenkten und höchſten Geſetzgebergewalt Gottes, einen rechten Begrif machen wollen: ſo müſſen wir ſonderlich, den allervollkommenſten Gebrauch derſelben, unterſuchen. Denn, aus dem allerhöchſten Eigenthumsrechte Gottes über alle endliche Geiſter, folgt, vermöge der vorhergehenden Unterſuchungen, von ſelbſt: daß Gott dieſe Gewalt, von ſich ſelbſt und unabhängig, beſitze; daß er ſie über keinen

Geiſt deswegen beſitze, weil derſelbe ſich ſeiner Herrſchaft von freyen Stücken unterworfen; daß, dieſe Geſetzgebergewalt Gottes, allen moraliſchen Geſetzen gemäß iſt, und nicht nur recht ſondern auch billig iſt; daß Gott über keinen Geiſt ſich, unbefugter Weiſe, die Geſetzgebergewalt anmaſſe, und daß ſie allen göttlichen Vollkommenheiten aufs vollkommenſte gemäß ſey. Was aber den Gebrauch dieſer Gewalt betrift, ſo müſſen wir uns überzeugen, daß Gott ſeine allerhöchſte Geſetzgebergewalt aufs vollkommenſte verwalte, und eben dadurch alle endliche Geiſter, als vernünftigfreye Weſen, aufs vollkommenſte beherrſche. Und dahin gehören folgende Stücke. 1) Gott hat würklich, allen endlichen Geiſtern, in allen ihren freyen Handlungen, ſo viel Geſetze vorgeſchrieben als möglich. Denn er hat alle Sünden verboten, und alle rechtmäßige Handlungen geboten. Die practiſche Weltweisheit erweiſt dieſes deutlich, indem alle Naturgeſetze von Gott abſtammen, und ſich über alle freye Handlungen der Menſchen erſtrecken §. 1050. 1032. Gott hat ſeine Ehre, und die höchſte Glückſeligkeit der endlichen Geiſter, zur letzten Abſicht der beſten Welt gemacht §. 1015 und eben daher entſteht die würkliche Verbindlichkeit der Geiſter, alle ihre freye Handlungen nach den göttlichen Geſetzen, welche aus ſeinen Zwecken flieſſen, einzurichten. 2) Die göttlichen Geſetze ſind die allerbeſten, indem ſie insgeſamt aus den allerbeſten Zwecken flieſſen. Gott verwaltet demnach, ſeine Geſetzgebergewalt, zugleich als der liebreichſte Vater, indem ein iedwedes ſeiner Geſetze ein Mittel der möglichſten Glückſeligkeit dererjenigen iſt, die er dazu verbindet. Er iſt alſo kein harter Geſetzgeber, deſſen Geſetze zum Verderben gereichen, ſondern ſein Joch iſt ſanft und ſeine Laſt iſt leicht. Folglich macht Gott, durch die Ausübung ſeiner Geſetzgeberwalt, die vernünftigen Creaturen ſo vollkommen, als möglich iſt, und es iſt demnach dieſe Ausübung ein Stück ſeiner Vorſehung über die endlichen Geiſter §. 1016. 3) Gott belohnt alle Beobachtung ſeiner Geſetze, und beſtraft alle Uebertretung derſelben aufs

proportionirteſte, und es gehört demnach, die allervollkommenſte Ausübung der Gerechtigkeit Gottes, zur allervollkommenſten Ausübung ſeiner Geſetzgebergewalt §. 955‑958. Ein menſchlicher Geſetzgeber hat nicht Macht genung, alle Beobachtung ſeiner Geſetze zu belohnen, und alle Uebertretung derſelben zu ſtrafen, er erfährt nicht alle Beobachtung und Uebertretung, und er kan alſo niemals ſeine Geſetze völlig ausführen. Gott hat alle Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit aller endlichen Geiſter in ſeiner Gewalt, er weis alle Beobachtungen und Uebertretungen ſeiner Geſetze aufs genaueſte, und er belohnt würklich jene, und beſtraft dieſe ohne Ausnahme aufs proportionirteſte. 4) Gott rechnet würklich, allen endlichen Geiſtern, alle ihre Beobachtungen und Uebertretungen ſeiner Geſetze, nach ſeiner Allwiſſenheit zu; indem er aufs vollkommenſte alles weis, wovon ſie die Urheber ſind, und ob es nach ſeinen Geſetzen rechtmäßig oder unrechtmäßig iſt. Und da kan man mit Recht ſagen, daß Gott ein Richter aller endlichen Geiſter ſey, ſie zu Verantwortung ziehe, und daß ein ieder endlicher Geiſt Gott Rechenſchaft, ſeines geſamten moraliſchen Verhaltens wegen, ablegen müſſe. Und 5) kein endlicher Geiſt kan, ohne Zulaſſung Gottes, ſeine Geſetze übertreten §. 1052. Ein menſchlicher Geſetzgeber muß ſichs wider ſeinen Willen gefallen laſſen, daß ſeine Geſetze übertreten werden. Allein ohne Zulaſſung Gottes kan, keins ſeiner Geſetze, verletzt werden. Wer die practiſche Weltweisheit verſteht, der kan dieſe vortrefliche Materie viel weitläuftiger ausführen, und das iſt auch einem ieden zu rathen, weil ſie ſo fruchtbar und practiſch iſt.

§. 1064.

Hieraus folgt nun, daß man die ganze Geiſterwelt, den Inbegrif aller würklichen vernünftigen Creaturen, als einen Staat und als ein gemeines Weſen betrachten kan, von welchem Gott das monarchiſche und deſpotiſche Oberhaupt iſt. In dem geſellſchaftlichen Rechte, und in der Staatskunſt, wird ausführlich erwieſen, daß man die höch‑

ſte

ſte Macht des Oberherrn, von ſeiner höchſten Gewalt, unterſcheiden muß. Nemlich die höchſte Gewalt eines Oberherrn beſteht in ſeinem Rechte, diejenigen Weſen zu beherrſchen, deren Oberherr er iſt, wohin vornemlich die ganze Geſetzgebergewalt gehört. Wenn man dieſe höchſte Gewalt ausführlich unterſucht, ſo ſieht man, daß ſie verſchiedene Rechte in ſich enthält z. E. daß Recht zu ſtrafen, das Recht über Leben und Todt, das Recht über das Eigenthum der Unterthanen u. ſ. w. Der Inbegrif aller Rechte, welche zuſammengenommen die höchſte Gewalt ausmachen, wird die **Majeſtät** genent; und alle diejenigen vernünftigen Weſen, welche verbunden ſind, die Ausübung der Majeſtät in Abſicht ihrer zu leiden, und derſelben gemäß zu handeln, ſind **die Unterthanen eines Oberherrn. Die höchſte Macht eines Oberherrn** beſteht in den Kräften deſſelben, die zureichend ſind, ſeine ganze Majeſtät in Ausübung zu bringen; wohin z. E. bey einem menſchlichen Oberherrn, Geld und Soldaten und dergleichen Mittel gehören, wodurch es ihm phyſiſch möglich wird, ſeine oberherrſchaftlichen Rechte in Ausübung zu bringen. Wenn man nun eine gewiſſe Anzal Geiſter nimt, ſo wird derjenige unter ihnen **der Monarch** genent, welcher ganz allein unter ihnen die höchſte Macht und Gewalt über die übrigen beſitzt. Wenn man die ganze Majeſtät und höchſte Macht in einer Republick nimt: ſo wird derjenige Menſch in derſelben der Monarch genent, welcher entweder die ganze höchſte Macht und Gewalt allein beſitzt, oder den gröſten Theil derſelben. In dem erſten Falle iſt er ein **deſpotiſcher, ſouverainer und unumſchrenkter Monarch**, wie z. E. der König in Frankreich; in dem andern aber ein **eingeſchrenkter Monarch**, wie z. E. der König in Engelland. Nun iſt Gott der höchſte Oberherr aller endlichen Geiſter in dieſer Welt §. 1062. Folglich ſind alle vernünftige Creaturen Unterthanen Gottes, und die ganze Geiſterwelt wird daher **die Stadt Gottes** genent. Gott allein iſt nur allmächtig, indem die Allmacht, als eine göttliche Vollkom-

menheit, keinem endlichen Geiſte zukommen kan §. 855. Und folglich beſitzt Gott, unter allen würklichen Geiſtern, allein die allerhöchſte unumſchrenkte und unzertheilte Macht. Er allein hat das Leben und den Tod aller endlichen Geiſter in ſeiner Gewalt, von ſeiner Macht hanget ihre ganze Würklichkeit ab, und ſie können ohne dem Einfluſſe ſeiner Macht nichts thun. Er allein beſitzt auch, die höchſte Gewalt über alle endliche Geiſter. Kein endlicher Geiſt iſt der Werkmeiſter und Urheber des Daſeyns aller übrigen, und es kan alſo kein endlicher Geiſt, der erſte Eigenthumsherr aller übrigen, ſeyn. Kein endlicher Geiſt kan allen übrigen, in allen ihren freyen Handlungen, Geſetze vorſchreiben, indem er ſie weder alle kent, noch ein Herzenskündiger ſeyn kan. Und wenn auch ein endlicher Geiſt eine rechtmäßige Herrſchaft über einige andere hat: ſo iſt ſie eine Wohlthat, die er von Gott empfangen hat, und er iſt ein Vaſall und Lehnsträger Gottes. Folglich beſitzt auch, Gott allein, die höchſte Gewalt über alle endliche Geiſter. Er iſt demnach nicht nur der Monarch, ſondern auch der deſpotiſche Monarch aller endlichen Geiſter, und es komt ihm auch in dieſer Abſicht die allerhöchſte Majeſtät zu §. 970. Weil in der beſten Welt ſo viele und groſſe endliche Geiſter würklich ſind, als auſſer Gott würklich ſeyn können: ſo iſt es unmöglich, daß ein Monarch mehrere und gröſſere Unterthanen haben könne, als Gott. Und da die Macht und Majeſtät Gottes überdis, dem Rechte und dem Gebrauche nach, die vollkommenſten und gröſten ſind §. 1059-1063. ſo iſt Gott ſchlechterdings der allergröſte vollkommenſte und unumſchrenkteſte Monarch. Wenn man, dieſes Verhältniß Gottes gegen die endlichen Geiſter, nach den Begriffen der Staatskunſt weiter ausführt: ſo entſteht daher eine ſehr erbauliche Betrachtung, in welche wir uns aber hier nicht einzulaſſen nöthig haben.

Die Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt.

§. 1065.

Gleichwie, die Schöpfung der Welt, nichts anders iſt, als die würkliche Vollziehung und Ausführung des Rathſchluſſes Gottes, vermöge deſſen Gott den Entſchluß von Ewigkeit her gefaßt hat, dieſe Welt würklich zu machen §. 990. alſo iſt auch die Ausübung der ganzen Vorſehung nichts anders, als eine Vollſtreckung der göttlichen Rathſchlüſſe über die Fortdauer der Welt, welche nach und nach geſchieht. Man kan alſo nicht nur die Schöpfung der Welt, ſondern auch die ganze göttliche Vorſehung, beſſer einſehen lernen, wenn man die Rathſchlüſſe Gottes genauer unterſucht. Es gehört freylich, dieſe Abhandlung, zu der Unterſuchung der Natur des göttlichen Willens. Weil man aber, manche Beſchaffenheiten der Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt, nicht hinlänglich genung unterſuchen kan, wenn man nicht eine Abhandlung der Schöpfung und Vorſehung vorausſetzt: ſo iſt hier der Ort, wo dieſe Rathſchlüſſe genauer unterſucht werden müſſen. Was überhaupt ihre Natur betrift, ſo ſind ſie Handlungen und Thätigkeiten des göttlichen Willens, und alſo des allervollkommenſten Willens §. 937. Folglich ſind ſie vollkommen heilig, weiſe, gerecht, gütig, und mit einem Worte der allerhöchſten Vollkommenheit Gottes im höchſten Grade gemäß, indem ſie Würkungen aller göttlichen Vollkommenheiten ſind. Insbeſondere müſſen wir, folgende Eigenſchaften des Rathſchluſſes Gottes über dieſe Welt, anmerken. 1) Alle Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt ſind im höchſten Grade frey, oder Thätigkeiten der allerhöchſten und vollkommenſten Freyheit Gottes. Denn alle Handlungen Gottes in die Welt, und alle Beſchäftigungen Gottes mit derſelben, ſind freye Handlungen Gottes §. 939. 940. 941. Da nun, ein ieder Rathſchluß Gottes über dieſe Welt, eine Beſchäftigung Gottes mit der Welt, und ein Vorſatz Gottes iſt, in die Welt zu würken: §. 937. ſo ſind, alle Rath-

ſchlüſſe Gottes über dieſe Welt, im allerhöchſten und vollkommenſten Grade frey. Folglich haben ſie insgeſamt ihren hinreichenden Grund in der allerdeutlichſten, untrüglichſten, genaueſten, proportionirteſten, kurz in der allervollkommenſten Erkentniß der ganzen Welt, aller ihrer Theile, und aller Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten derſelben §. 940. 941. 932. Oder Gott hat, alle ſeine Rathſchlüſſe über dieſe Welt, nicht etwa blindlings, ohne Einſicht und Bewuſtſeyn ſeiner Bewegungsgründe, auf ein Gerathewohl und eigenſinniger Weiſe gefaßt; ſondern nach Maaßgebung der allervollkommenſten Einſicht in die ganze Beſchaffenheit, und Gröſſe aller Dinge in der Welt. 2) Die Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt ſind innerliche Vollkommenheiten Gottes §. 937. Da nun die innerlichen Vollkommenheiten Gottes unveränderlich ſind §. 847. ſo ſind auch alle Rathſchlüſſe Gottes unveränderlich und ewig in Gott §. 858. Freylich ſind ſie gleichſam zufällige Beſchaffenheiten Gottes, und es ſteckt alſo in ihnen etwas, welches wir nicht faſſen und begreiffen können §. 852. Allein ſo viel iſt unleugbar, daß kein Rathſchluß Gottes entſtehen und vergehen kan, Gott kan nichts beſchlieſſen, und hernach ſeinen Rathſchluß wieder ändern, ſo daß die beſchloſſene Sache entweder gar nicht erfolge, oder anders erfolge, als ſie vorher beſchloſſen worden. Folglich kan keine Creatur durchs Gebet, oder auf eine andere Art, Gott zur Aenderung eines Rathſchluſſes bewegen. Alles, was in dieſer Welt würklich nach und nach geſchieht, das iſt eben ſo, wie es geſchieht, vermöge der untrüglichen Allwiſſenheit Gottes, von Ewigkeit her beſchloſſen worden, und es erfolgt nunmehr ganz gewiß und unausbleiblich ſo, wie es beſchloſſen worden iſt. Und hievon ſind auch, die freyen Handlungen der vernünftigen Creaturen, nicht ausgenommen. Wenn eine vernünftige Creatur ſich in einem gewiſſen Falle frey entſchlieſt: ſo iſt es unmöglich, daß ſie zugleich die Handlung thun und nicht thun kan. Da nun nur eins unter beyden geſchehen muß, Gott aber aufs untrüglichſte,

alle

alle Bewegungsgründe der freyen Creaturen, in allen Fällen vorhergeſehen hat: ſo hat er auch ewig, ohne Nachtheil der Freyheit und Zufälligkeit der Creaturen, einen unveränderlichen Rathſchluß, über das freye Verhalten der vernünftigen Creaturen, faſſen können. Wenn die Rathſchlüſſe Gottes keine gleichſam zufälligen Beſchaffenheiten Gottes wären: ſo würde ihre Unveränderlichkeit, der Freyheit und Zufälligkeit der Creaturen, nachtheilig ſeyn. Da ſich aber dieſe Sache anders verhält, ſo können nur diejenigen in dieſer Sache was nachtheiliges beſorgen, welche die Freyheit und die Beſtimmung derſelben in gewiſſen Fällen ſich, als ein blindes Ohngefehr, und als ein Würfelſpiel vorſtellen; und welche glauben, daß eine freye Handlung ſo lange ganz ungewiß, und ohne Nothwendigkeit, bleiben müſſe, bis ſie geſchehen iſt. Allein wer ſo denkt, hat gar keine Einſicht in die Natur des freyen Willens, welche ihn in den Stand ſetzen könte, dieſe wichtige Sache richtig und gründlich zu beurtheilen. Es iſt demnach auch unmöglich, daß Gott erſt in der Zeit einen Rathſchluß über irgends eine Sache faſſen könte. Sondern alle Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt ſind von Ewigkeit her in ihm geweſen, und werden beſtändig in alle Ewigkeit in ihm würklich bleiben.

§. 1066.

3) Alle Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt ſind unwiderſtehlich, oder nichts auſſer Gott kan, die Vollziehung aller ſeiner Rathſchlüſſe in allen Puncten, verhindern. Keine Gewalt kan ſich, der Ausführung der göttlichen Rathſchlüſſe, widerſetzen. Denn alle Dinge auſſer Gott ſind zufällig, und folglich ſind es auch alle Hinderniſſe, welche ſich der Vollziehung der göttlichen Rathſchlüſſe in den Weg legen könten §. 296. Da nun, das Gegentheil aller dieſer Hinderniſſe, möglich iſt §. 105. ſo kan Gott durch ſeine Allmacht, alle Hinderniſſe der Vollziehung ſeiner Rathſchlüſſe, aus dem Wege räumen §. 862. Folglich kan nichts, die Vollziehung der göttlichen Rathſchlüſſe, auf-

halten,

halten, verzögern oder ganz hintertreiben. Wenn ſich, der Vollziehung der göttlichen Rathſchlüſſe, Hinderniſſe in den Weg legen könten: ſo hätte ſie Gott entweder nicht vorhergeſehen, oder er würde ſie nicht aus dem Wege räumen wollen, oder er könte dieſes nicht thun. Das erſte iſt wider ſeine Allwiſſenheit §. 921. In dem andern Falle würde Gott einen Rathſchluß faſſen, und ſelbſt die Vollziehung deſſelben nicht wollen. Heiſt dieſes wol im Ernſte etwas beſchlieſſen, wenn man ſelbſt nicht will, daß es geſchehen ſoll? Folglich wäre, ein ſolcher Rathſchluß, gar kein Rathſchluß. In dem dritten Falle müßte eine Macht auſſer Gott würklich ſeyn, die ihm an Macht gleich wäre, und das iſt der abgeſchmackte manichäiſche Irrthum §. 1058. Da alles auſſer Gott von ſeiner Mitwürkung, Zulaſſung und ganzen Vorſehung, abhanget: ſo müßte Gott wider ſich ſelbſt ſtreiten, und ſich ſelbſt der Vollziehung ſeiner Rathſchlüſſe widerſetzen, wenn irgends einer ſeiner Rathſchlüſſe nicht unwiderſtehlich wäre. Hieher gehört der berühmte theologiſche Streit, über die unwiderſtehliche Gnade Gottes. Wenn Gott einen Menſchen durch ſeine Gnade bearbeitet: ſo hat Gott nicht allemal beſchloſſen, daß ein ieder Menſch, durch eine iede Gnadenbearbeitung, bekehrt werden ſoll. Wenn man alſo ſagt, daß ein Menſch die Gnadenwürkung Gottes in ſeiner Seele hindere, und der Gnade Gottes widerſtehe: ſo folgt daraus nicht, daß er die Vollziehung eines Rathſchluſſes Gottes aufhalte und verhindere. Sondern in ſolchen Fällen hat Gott nur beſchloſſen, einen ſolchen Menſchen vorläufig zu bearbeiten, nicht aber zu bekehren. Wenn aber Gott beſchloſſen hat, einen Menſchen dergeſtalt durch ſeine Gnade zu bearbeiten, daß er bekehrt werde: ſo werden eben dadurch alle Hinderniſſe gehoben, und nichts kan der Vollziehung dieſes Rathſchluſſes hinderlich fallen. Es iſt ohnedem ſchlechterdings unmöglich, daß irgends etwas auſſer Gott ſich der Vollziehung ſeiner Rathſchlüſſe durch eine Handlung widerſetzen könte, durch welche es in Gott würkte §. 881. Es iſt demnach

raſend, wenn ein Menſch ſeinem eigenen Kopfe folgen will, und etwas beſchließt, welches den Rathſchlüſſen Gottes widerſpricht. Denn könte er ſeinen Entſchluß ausführen, ſo müßte er den Rathſchlüſſen Gottes widerſtehen können, und das iſt unmöglich. Folglich muß ein vernünftiger Menſch niemals etwas beſchlieſſen, als was Gott beſchloſſen hat. Und wenn er in einem gewiſſen Falle nicht weis, was Gott beſchloſſen hat, ſo muß er ſagen: wenn Gott will, ſo will ich dieſes oder jenes thun.

§. 1067.

4) Der Rathſchluß Gottes über dieſe Welt iſt ein allgemeiner Rathſchluß, und man rechnet, dieſe Allgemeinheit, mit Recht unter die Eigenſchaften des göttlichen Rathſchluſſes. Denn alles in der Welt, was würklich iſt, in ſo ferne es würklich iſt, iſt zufällig, und alſo eine Würkung Gottes §. 821. die er, durch eine freye Handlung, zur Würklichkeit bringt §. 939. 940. 941. Alle freye Handlungen Gottes rühren von ſeinem nachfolgenden Willen her, und folglich von ſeinem Rathſchluſſe §. 937. Es iſt demnach nichts in dieſer Welt würklich, welches Gott nicht ſo, wie es würklich iſt, von Ewigkeit her durch ſeinen Rathſchluß über die Welt ſolte beſchloſſen haben. Iſt es was guts, ſo hat Gott beſchloſſen, es zu ſchaffen, zu erhalten, und mit einem Worte würklich zu machen. Iſt es was böſes, ſo hat Gott beſchloſſen, es zuzulaſſen §. 1052. indem ohne Gottes freyer Zulaſſung, die er alſo muß beſchloſſen haben, keine Sünde und kein anderes zufälliges Uebel in der Welt geſchehen kan. Da ſich nun der Rathſchluß Gottes über alles, was in der Welt würklich geweſen, noch würklich iſt, und in alle Ewigkeit würklich ſeyn wird, ohne Ausnahme erſtreckt: ſo iſt er ein ganz allgemeiner Rathſchluß, und zwar im höchſten Grade. Oder es iſt unmöglich, daß Gott einen andern Rathſchluß hätte faſſen können, der ſich über noch mehrere Dinge erſtreckt hätte, als der Rathſchluß über dieſe Welt. Denn keine Welt enthält ſo viele würkliche Dinge in ſich, als dieſe, weil ſie die beſte iſt.

Und

Und es würde alſo, ein iedweder anderer Rathſchluß, über wenigere Dinge ſich erſtreckt haben, als der Rathſchluß Gottes über dieſe Welt. Was für ein tröſtlicher und fruchtbarer Gedanke! Nichts kan uns in der Welt begegnen, kein Unfall, keine Noth, unſere Feinde können uns kein Haar krümmen, wenn es nicht von Gott beſchloſſen worden. Die Rathſchlüſſe Gottes ſind im höchſten Grade frey, gütig, weiſe und gerecht §. 1065. Folglich muß alles, was Gott über uns beſchloſſen hat, zum beſten gereichen. 5) Der Rathſchluß Gottes über endliche Dinge iſt nur ein einziger Rathſchluß. Denn es iſt nur eine einzige Welt würklich, und es iſt unmöglich, daß noch eine andere Welt ſolte würklich werden können §. 334. Alles, was Gott beſchlieſt, wird würklich, denn ſonſt müßte er ſich in ſeinen Rathſchlüſſen betrogen haben, oder er müßte aus Ohnmacht ſeine Rathſchlüſſe nicht ausführen können. Was alſo auſſer Gott nicht würklich iſt, das hat er auch nicht beſchloſſen. Er hat demnach keine andere mögliche Welt als diejenige, welche würklich iſt, beſchloſſen, desgleichen kein endliches Ding, was nicht ein Theil dieſer Welt iſt, und er hat über die Dinge in dieſer Welt nichts weiter beſchloſſen, als was in dieſer Welt würklich iſt und geſchieht. Da nun alles, was in dieſer Welt würklich iſt und geſchieht, nur zuſammengenommen eine einzige Welt ausmacht: ſo machen auch, alle Rathſchlüſſe Gottes über alle würkliche Theile dieſer Welt, und die Veränderungen derſelben, zuſammengenommen, Einen göttlichen Rathſchluß aus, auſſer welchem, kein einziger Rathſchluß über irgends eine Sache auſſer Gott, in Gott würklich iſt. Es iſt demnach, der Rathſchluß Gottes über endliche Dinge, nur ein einziger §. 77. Und dieſen Rathſchluß Gottes kan man ſich, wenn man ihn auf eine menſchliche Art ſich vorſtelt, als einen Vernunftſchluß folgender Geſtalt vorſtellen: der Inbegrif der beſten endlichen Dinge auſſer Gott werde würklich; nun iſt dieſe Welt der Inbegrif der beſten endlichen Dinge; alſo ſoll dieſe Welt würklich werden. Der Oberſatz iſt: die Regel der

Natur des göttlichen Willens. Gleichwie unſere Begehrungskraft beſtändig nach dieſer Regel würkt: was wir uns lebendig als gut vorſtellen, das begehren wir; alſo begehrt der göttliche Wille in allen Fällen nach dem Oberſatze dieſes Schluſſes §. 932. Und er wird der **Vorſatz Gottes** genent. Der Unterſatz iſt die **Vorherſehung Gottes**, vermöge welcher Gott aufs vollkommenſte erkant hat, daß unter allen möglichen Welten dieſe Welt die allerbeſte ſey. Und der Rathſchluß Gottes iſt der Schlußſatz. Nur muß man, durch dieſe menſchliche Vorſtellung, nicht verleitet werden, zu glauben, als wenn Gott nach und nach ſeinen Rathſchluß gefaßt, nachdem er den Oberſatz feſtgeſetzt, und alsdenn durch eine lange Ueberlegung den Unterſatz gefunden: denn in Gott geſchieht alles auf einmal, ohne alle Zeitfolge §. 857.

§. 1068.

Es fragt ſich hier, ob es auch **beſondere** oder **particulaire Rathſchlüſſe Gottes** gebe? Oder, man kan dieſe Frage auch ſo abfaſſen: ob Gott in beſondern Fällen etwas beſchloſſen habe, oder beſchlieſſe? Es komt hier alles, auf die Erklärung der beſondern Rathſchlüſſe Gottes, an. Erſtlich kan man darunter, die Theile des einzigen und allgemeinen Rathſchluſſes Gottes, verſtehen. Alles, was in dieſer Welt würklich iſt und geſchieht, in allen vergangenen gegenwärtigen und zukünftigen Zeiten, hat Gott beſchloſſen. Folglich ſind ſo viele Rathſchlüſſe Gottes ewig in Gott geweſen, als es würkliche Theile und Veränderungen in der Welt gibt, welche zuſammengenommen den einzigen und allgemeinen Rathſchluß Gottes über die Welt, als ein Ganzes, ausmachen. Und es iſt demnach unleugbar, daß in Gott beſondere Rathſchlüſſe würklich ſind. So iſt der Rathſchluß Gottes, vermöge deſſen Gott beſchloſſen hat, wie lange ein ieder Menſch leben ſoll, ein beſonderer Rathſchluß Gottes. Zum andern aber hat man, die beſondern Rathſchlüſſe Gottes, auf eine doppelte Art erklärt, welche ungereimt und der Vollkommenheit Gottes höchſt zuwider

iſt. Einmal verſtehen einige, durch beſondere Rathſchlüſſe Gottes, ſolche Rathſchlüſſe Gottes über einzelne Dinge und Begebenheiten der Welt, welche dem allgemeinen Rathſchluſſe Gottes widerſprechen. So haben einige angenommen, Gott habe beſchloſſen, alle Menſchen ſelig zu machen; allein er habe von dieſem Rathſchluſſe viele Ausnahmen gemacht, und über dieſen und jenen Menſchen beſchloſſen, daß er nicht ſelig werden ſolle. Allein in dieſem Exempel iſt es falſch, daß Gott die Seligkeit aller Menſchen beſchloſſen habe; und es iſt überhaupt ungereimt, einen ſolchen Widerſpruch unter göttlichen Rathſchlüſſen anzunehmen. Wenn ſich iemand in ſeinen Rathſchlüſſen widerſpricht: ſo muß er in dem einen, oder in beyden zugleich, die Sache nicht recht überlegen. Und kan man dieſes von Gott gedenken? Und es iſt offenbar, daß einer unter beyden einander widerſprechenden Rathſchlüſſen ohne alle Nutzen iſt, und auch dieſes kan von Gott nicht gedacht werden. Alles, was Gott beſchlieſt, geſchieht würklich. Da nun zwey einander widerſprechende Rathſchlüſſe nicht vollzogen werden können: ſo iſt es ungereimt zu ſagen, daß Gott in einem beſondern Falle etwas beſchloſſen habe, welches dem allgemeinen Rathſchluſſe deſſelben widerſpricht. Zum andern haben einige, die beſondern Rathſchlüſſe Gottes, ſo erklärt, daß er dergleichen Rathſchlüſſe in der Zeit, nach Bedürfniß der vorkommenden Fälle, faſſe. Sie ſagen, Gott habe in ſeinem ewigen allgemeinen Rathſchluſſe nicht alle Fälle, welche von dem Willkühr der Creaturen abhangen, vorherſehen, und alſo auch nichts über dieſelben beſchlieſſen können §. 909. Folglich habe er in ſeinem allgemeinen Rathſchluſſe, und in dem allgemeinen Entwurfe zu der ganzen Welt, hie und da viele leere Plätze und weiſe Lücken gelaſſen. Und wenn er nun in der Zeit erfahre, wie ſich eine mit Willkühr begabte Creatur willkührlich beſtimme: ſo faſſe er in der Zeit einen Rathſchluß über dieſe Begebenheit, welcher zwar in dem allgemeinen Rathſchluſſe nicht enthalten ſey, demſelben aber auch nicht widerſpreche. Allein, auch dergleichen be-

ſondere

ſondere Rathſchlüſſe Gottes, ſind unmöglich. Sie ſetzen nicht nur den Irrthum voraus, als wenn Gott dasjenige in der Welt, was von dem Willkühr und der Freyheit der Creaturen abhanget, nicht vorherſehen könne; ſondern Gott würde auch veränderlich ſeyn, wenn er in der Zeit etwas beſchlöſſe, und das iſt unmöglich §. 856. 847. 909. In dem allgemeinen ewigen Rathſchluſſe Gottes iſt, wie Leibnitz ſagt, kein weiſes und unbeſchriebenes Papier übrig geblieben; oder es iſt kein zukünftiger Fall in der Welt vergeſſen worden, der nicht in demſelben durch den göttlichen Rathſchluß wäre beſtimt und feſtgeſetzt worden.

§. 1069.

Es iſt noch die wichtige Frage zu unterſuchen, ob es unbedingte Rathſchlüſſe Gottes gebe, oder ob alle göttliche Rathſchlüſſe bedingt ſind? In den vorigen Zeiten, da man noch nicht die Natur des freyen Willens mit gehöriger Gewißheit kante, machte dieſe Frage viele Weitläuftigkeit in ihrer Unterſuchung. Auch diejenigen heute zu Tage, welche aus der Pſychologie nicht gelernet haben, daß alle Begierden und Verabſcheuungen, eine Erkentniß der Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten des Gegenſtandes, vorausſetzen, und aus derſelben als aus ihrem Bewegungsgrunde flieſſen, werden in dieſer Sache freylich viele Schwierigkeiten finden. Ich will erſt nach unſerm Lehrgebäude, die wahre Beſchaffenheit der göttlichen Rathſchlüſſe, in dieſer Abſicht darthun. Nemlich alle Rathſchlüſſe Gottes ſind vernünftige Begierden, und alſo Handlungen und Thätigkeiten des göttlichen Willens §. 937. Der göttliche Wille iſt nicht nur ſeiner allervollkommenſten Erkentniß der Gegenſtände, ſondern auch der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenſtände ſelbſt aufs vollkommenſte proportionirt §. 932. Folglich flieſſen nicht nur, alle Rathſchlüſſe Gottes, aus der allervollkommenſten Erkentniß des Grades der Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Gegenſtandes, als aus ihrem Bewegungsgrunde; ſondern ſie ſind auch derſelben aufs vollkommenſte

proportionirt. So müſſen wir z. E. ſagen: Gott hat beſchloſſen, daß ein Menſch ſoll geboren werden, weil er vorhergeſehen, daß ohne dieſem Menſchen dieſe Welt nicht die beſte ſeyn könte; er hat beſchloſſen, dieſem Menſchen etwas Guts zu geben, weil er vorhergeſehen, daß dieſer Menſch deſſelben werth iſt, daß er ihn um dieſes Gute bitten werde, daß er es nützlich anwenden werde, und was dergleichen mehr iſt; er hat beſchloſſen, dieſem Menſchen ein gewiſſes Gut nicht zu geben, weil er vorhergeſehen, daß er deſſen nicht werth ſey, daß er es nicht gut anwenden werde, daß er ihn nicht darum bitten werde u. ſ. w. Wenn dieſe Sache ſich nicht alſo verhielte, und wenn, bey einem göttlichen Rathſchluſſe, die vorhererkante Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Gegenſtandes, gar nicht der Bewegungsgrund Gottes zu dieſem Rathſchluſſe wäre: ſo müßte Gott entweder, die ganze Beſchaffenheit des Gegenſtandes ſeines Rathſchluſſes, erkant haben, oder nicht. Das letzte iſt wider ſeine Allwiſſenheit §. 921. Folglich hat Gott, die Beſchaffenheit aller Gegenſtände ſeiner Rathſchlüſſe, von Ewigkeit her erkant. Und da es unmöglich iſt, daß Gott von einer Erkentniß abſtrahiren, und ſich bey irgends einer ſeiner Handlungen dieſelbe aus dem Sinne ſchlagen könne §. 893. ſo iſt, neben und bey allen Rathſchlüſſen Gottes, in ſeinem Verſtande, die allerdeutlichſte Erkentniß des Grades der Vollkommenheit und Unvollkommenheit der Gegenſtände dieſer Rathſchlüſſe, ewig und unveränderlich und beſtändig würklich, ſo daß Gott, indem er ſeine Rathſchlüſſe faßt, ſich dieſer Erkentniß zugleich aufs vollkommenſte bewuſt iſt. Wenn nun Gott ſeine Rathſchlüſſe nicht um dieſer Erkentniß willen faßte: ſo wäre ſie kein Bewegungsgrund zu denſelben, ſie wäre keine lebendige ſondern eine todte Erkentniß, und das iſt unmöglich, weil keine Erkentniß Gottes todt ſeyn kan §. 902. Aus dieſer Betrachtung iſt demnach klar, daß ſich Gott, in allen ſeinen Rathſchlüſſen, nach der Beſchaffenheit und Würdigkeit der Gegenſtände richte, und daß er über nichts irgends etwas be-

ſchlieſſe, als nach Maaßgebung der aufs genaueſte erkanten Beſchaffenheit und Würdigkeit des Gegenſtandes.

§. 1070.

Wenn man ſagt, ein Oberherr verlange und wolle etwas abſolut und ſchlechterdings: ſo verſteht man manchmal darunter ſo viel, als, er habe beſchloſſen, daß etwas geſchehen ſolle, ohne daß er deshalb Gegenvorſtellungen anzunehmen Willens ſey. Er macht alſo ſchon zum voraus bekant, daß ſich keiner ſeiner Unterthanen eine Hofnung machen dürfe, als werde er irgends durch ein Mittel, zu der Aenderung ſeines Vorſatzes, vermocht werden können. Auf dieſe Art könte man, durch abſolute Rathſchlüſſe, ſolche verſtehen, die unveränderlich ſind, und welche unausbleiblich gewiß, alles Widerſtrebens und aller Gegenvorſtellung ohnerachtet, vollzogen werden müſſen. Und auf dieſe Art wären, alle göttliche Rathſchlüſſe, abſolute oder unbedingte Rathſchlüſſe. Einige haben dieſe Rathſchlüſſe auch ſo erklärt, daß ſie ſagen, Gott wolle und beſchlieſſe etwas abſolut, wenn er wolle, daß etwas geſchehen ſolle, ohne die Bedingung vorauszuſetzen: wenn es durch die Ordnung der Natur geſchehen kan. Auf dieſe Art würde Gott, alle übernatürlichen Begebenheiten und Wunderwerke in der Welt, auf eine unbedingte Art gewolt und beſchloſſen haben, alle natürlichen Begebenheiten aber auf eine bedingte Art. Allein, dieſe Erklärungen, ſind nicht die gewöhnlichen Bedeutungen dieſer Ausdrücke in der Gottesgelahrheit. Durch **unbedingte** oder **abſolute Rathſchlüſſe Gottes** verſteht man ſolche, welche nicht durch die vorhergeſehene Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Gegenſtandes, als durch ihren Bewegungsgrund, beſtimt werden. Ein unbedingter Rathſchluß iſt ein blinder Rathſchluß, und man faßt denſelben, ohne dabey auf die Beſchaffenheit des Gegenſtandes zu ſehen. **Ein bedingter Rathſchluß** im Gegentheil iſt ein Rathſchluß, welcher aus der vorhergeſehenen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Gegenſtandes, als aus ſeinem Bewegungsgrunde, flieſt. Er iſt ein ſehender

der Rathſchluß, und wird nach Maaßgebung der Beſchaffenheit des Gegenſtandes gefaßt. Es iſt unmöglich, und der höchſten Vollkommenheit Gottes höchſt verkleinerlich und zuwider, wenn man ſagt, daß Gott unbedingt etwas beſchlieſſe oder beſchlieſſen könne. Alle Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt, und alle Theile und Begebenheiten in derſelben, ſind bedingte Rathſchlüſſe §. 1069. **Der theologiſche Abſolutiſmus** iſt der Irrthum, vermöge deſſen man unbedingte Rathſchlüſſe Gottes annimt, und er iſt eine der ungeheureſten Lehren, die iemals erdacht worden ſind. Vermöge dieſes Irrthums ſtelt man ſich Gott vor, als wenn er, da er die Welt zu ſchaffen beſchloſſen, und unter allen möglichen Dingen diejenigen ausgeſucht, welche zuſammengenommen dieſe Welt ausmachen, ſich gleichſam die Augen feſt verbunden, und in das Chaos aller möglichen Dinge gefahren, auf ein Gerathewohl um ſich gegriffen, und was er von ohngefehr zu faſſen bekommen, alſobald zu ſchaffen beſchloſſen. Nach dieſem Rathſchluſſe habe er, aus einer Art der Neugierigkeit, ſich die Augen aufgebunden, um zu ſehen, was er erwählt, und da habe er beſchloſſen, dieſen Dingen alle Beſchaffenheiten zu geben, die ſie nunmehr als Theile dieſer Welt haben, und die entweder gut oder böſe ſind. Wie unanſtändig heiſt dieſes nicht von Gott denken? Folglich hat auch Gott keinen **unbedingten Willen**, das iſt, einen Willen, deſſen Bewegungsgründe nicht aus der Beſchaffenheit des Gegenſtandes genommen ſind. Sondern Gottes Wille iſt **ein bedingter Wille**, das iſt, ein Wille, deſſen Bewegungsgründe, aus der erkanten Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Gegenſtandes, genommen werden. Gott begehrt nur eine Sache, weil er erkent, daß ſie gut iſt; und er verabſcheuet nur Dinge, weil er erkent, daß ſie böſe ſind.

§. 1071.

Hieraus läßt ſich, die Lehre von der Prädeſtination, deutlich erklären. Man nimt dieſes Wort manchmal in

einer

einer weitern Bedeutung, und verſteht, durch die göttliche **Vorherbeſtimmung**, oder Prädeſtination, einen iedweden göttlichen Rathſchluß über eine Sache, die noch zukünftig iſt. Nach dieſer Erklärung ſind alle Rathſchlüſſe Gottes Vorherbeſtimmungen, ſo lange ſie noch nicht vollzogen werden, und ſo lange ihre Gegenſtände noch Zukünftig ſind. Folglich muß man behaupten, daß alles zukünftige in dieſer Welt von Gott in ſeinem Rathſchluſſe, ſchon von Ewigkeit her, zum voraus beſtimt worden, und daß alles, dieſer Vorherbeſtimmung gemäß, aufs genaueſte erfolge §. 1067. Allein man nimt, dieſes Wort, in einer engern Bedeutung. Nemlich einige Geiſter ſind in dieſer Welt ewig glückſelig, wohin z. E. diejenigen Menſchen gehören, welche nach ihrem Tode ewig ſelig werden; und einige Geiſter ſind ewig unglückſelig, wie diejenigen Menſchen, welche verdamt werden. Oder weil wir hier nicht ausmachen können, ob die Verdamniß ewig währe, oder ein Ende nehme: ſo iſt doch ſo viel gewiß, daß einige Geiſter in dieſer Welt unglückſelig ſind, und daß einige Menſchen wenigſtens auf eine Zeitlang verdamt werden. Nun hanget alles in der Welt, von dem Rathſchluſſe Gottes, ab §. 1067. Folglich hat Gott, die ewige Glückſeligkeit aller Geiſter und Menſchen in der Welt, welche würklich ewig glückſelig werden, von Ewigkeit her beſchloſſen; und das iſt die göttliche Vorherbeſtimmung dieſer vernünftigen Creaturen zur ewigen Glückſeligkeit, oder Gott hat dieſe vernünftige Creaturen, von Ewigkeit her, zur ewigen Glückſeligkeit verordnet. Im Gegentheil derjenige Rathſchluß Gottes, wodurch Gott von Ewigkeit her beſchloſſen hat, die Unglückſeligkeit einiger vernünftigen Creaturen zuzulaſſen, es mag nun dieſelbe ewig oder nur eine Zeitlang dauren, wird die göttliche **Verwerfung** genent. Durch dieſen Rathſchluß Gottes ſind, dieſe vernünftige Creaturen, entweder auf ewig verworfen, wenn Gott beſchloſſen hat, ihre Unglückſeligkeit ewig zuzulaſſen; oder nur auf eine Zeitlang, wenn Gott beſchloſſen hat, ihre Unglückſeligkeit nur auf eine Zeitlang zu-

zulaſſen. Beyde Rathſchlüſſe können unmöglich unbedingt ſeyn, ſondern ſie ſind bedingt §. 1070. Gott hat einige Geiſter zur Glückſeligkeit verordnet, weil er vorhergeſehen hat, daß ſie derſelben fähig und werth ſind; und er hat einige Geiſter verworfen, weil er vorhergeſehen, daß ſie der Glückſeligkeit unfähig und unwerth, und der Unglückſeligkeit werth ſind. **Ein Prädeſtinatianer** iſt derjenige, welcher, die göttliche Vorherbeſtimmung, und Verwerfung einiger vernünftigen Creaturen, für unbedingte Rathſchlüſſe hält. Dieſer Irrthum iſt höchſt unvernünftig, und gefährlich §. 1070. Derjenige iſt kein Prädeſtinatianer, welcher ſagt, daß Gott alles zum voraus in dieſer Welt unwiderruflich beſtimt und feſtgeſeßt habe; ſondern wer da glaubt, daß dieſes, in Abſicht der Glückſeligkeit und Unglückſeligkeit der endlichen Geiſter, auf eine unbedingte Art geſchehen. Vermöge dieſes Irrthums müßte man, um allegoriſch die Sache zu erläutern, ſagen: daß Gott ſich die Augen feſt verſchloſſen, und blindlings unter den Menſchen herum gegriffen. Wen er, von ohngefehr und blindlings, mit der rechten Hand erhaſcht, den habe er zur rechten Hand geſtelt, und die übrigen zur linken Hand. Hierauf habe er feſtgeſeßt, die erſten ſollen ſelig, und die andern verdamt werden. Nun habe er ſich die Augen geöfnet, und gedacht: ich muß doch diejenigen kennen lernen, die ich zur Seligkeit verordnet, und die ich verworfen habe. Unter den erſten habe er den Paulus angetroffen, und weil der nun ſchlechterdings ſelig werden ſollen, ſo habe er beſchloſſen, ihn der Seligkeit fähig und werth zu machen. Unter den andern habe er den Judas Iſchərioth angetroffen, und weil der nun ſchlechterdings verloren gehen ſollen, ſo habe er beſchloſſen, ihm nicht den beharrlichen Glauben zu geben. Wer kan, bey dieſer verfluchten Lehre, einen kräftigen Bewegungsgrund behalten, ſich um die Erlangung ſeiner Glückſeligkeit zu bemühen? Wenn man aber annimt, daß, die göttliche Vorherbeſtimmung und Verwerfung, bedingte Rathſchlüſſe ſind: ſo iſt wahr, alle diejenigen endlichen Geiſter

ſter werden unausbleiblich glückſelig, die Gott zur Glückſeligkeit vorherbeſtimt hat, diejenigen aber gehen unausbleiblich verlohren, die er verworfen hat. Es kan auch niemand, weder durch das Gebet, noch durch andere Mittel, Gott bewegen, ſeine einmal gefaßten Rathſchlüſſe zu ändern, und nicht zu vollziehen. Allein das von Gott untrüglich vorhergeſehene Gebet, und die untrüglich vorhergeſehene Unterlaſſung deſſelben, gehören zu den Bewegungsgründen, wodurch Gott bewogen worden, einigen Menſchen die gebetenen Güter zu geben, andern aber ſie nicht zu geben. Folglich ſtößt unſere Lehre von der Unveränderlichkeit Unwiderruflichkeit und Unwiderſtehlichkeit der göttlichen Rathſchlüſſe, wenn ſie bedingt ſind, unſere Verbindlichkeit zum Gebet und zu andern Pflichten, wodurch wir uns der Glückſeligkeit fähig und werth machen, nicht über den Haufen.

Die Offenbarung Gottes.

§. 1072.

Die letzte Handlung der göttlichen Vorſehung, welche uns durch die bloſſe geſunde Vernunft bekant iſt, beſteht in derjenigen göttlichen Handlung, wodurch er ſich den Creaturen offenbaret oder bekant macht. Ofte braucht man dieſes Wort ſchlechtweg, als wenn man ſagt, daß eine Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung erhelle, und man verſteht darunter die übernatürliche Offenbarung Gottes in der heiligen Schrift. Allein hier nehmen wir es in einer weitern Bedeutung, und verſtehen, durch **die Offenbarung überhaupt** oder **im weitern Verſtande**, die Handlung Gottes, wodurch er den Creaturen ſeine Meinung bezeichnet; oder ſie iſt die Bezeichnung der göttlichen Meinung, welche von Gott ſelbſt geſchehen iſt, um den Creaturen ſeine Meinung bekant zu machen. Da nun die Offenbarung eine ſolche Handlung iſt, wodurch er auſſer ſich in die Creaturen, oder in die Welt würkt, ſo iſt ſie eine freye Handlung Gottes §. 939. Und wenn, eine Bekantma-

chung einer göttlichen Meinung, eine Offenbarung Gottes ſoll genent werden, ſo muß Gott ſelbſt von derſelben der Urheber ſeyn. Geſetzt, ein Menſch mache einem andern, etwas von Gott und ſeinem Sinne und ſeiner Meinung, bekant: ſo iſt dieſe Bekantmachung keine Offenbarung, in ſo ferne man ſich den Menſchen als den Urheber derſelben vorſtelt. Stelt man ſich aber Gott als den Urheber derſelben vor, ſo ſagt man, daß Gott ſich durch einen Menſchen einem andern offenbare. Durch die Meinung Gottes muß man, ſo wol die Sinnesmeinung, als auch die Willensmeinung Gottes, verſtehen. Jene iſt eine Erkentniß, die in Gott iſt, und die Gott für wahr hält; als wie wir ſagen, daß unſere Meinung in denenjenigen Vorſtellungen beſteht, die wir für wahr halten. Die Sinnesmeinung Gottes alſo iſt ein Inbegrif wahrer Erkentniß, oder ein Inbegrif der Wahrheiten, ſie mögen nun von Gott und ſeinen Vollkommenheiten handeln, oder von uns Menſchen, oder von andern Dingen. Die Willensmeinung Gottes aber begreift alles dasjenige in ſich, was Gott will, z. E. was Gott beſchloſſen hat, was er von den Creaturen will gethan und gelaſſen wiſſen u. ſ. w. Und wenn wir ſagen, daß die Offenbarung eine von Gott ſelbſt geſchehene Bezeichnung ſey: ſo muß man alle Arten der Zeichen verſtehen, die Gott brauchen kan, um ſeine Sinnes- und Willensmeinung den Creaturen bekant zu machen. Indem ſich Gott alſo einer Creatur offenbart: ſo macht er gewiſſe Dinge und Veränderungen würklich, deren ſich verſtändige und nachdenkende Creaturen als Mittel bedienen können, um dadurch zu einer Erkentniß der Sinnes- und Willensmeinung Gottes zu gelangen. Folglich erlangen die Creaturen, durch die Offenbarung Gottes, eine Erkentniß von der göttlichen Erkentniß und den Gegenſtänden derſelben ſo wol, als auch von ſeinem Willen und Rathſchlüſſen. Nun iſt es ſchlechterdings unmöglich daß eine Creatur die ganze Erkentniß, und den ganzen Willen Gottes, ſolte erkennen können: denn beyde ſind allen Creaturen unausforſchlich §. 890. Gott mag ſich demnach noch ſo deutlich und aus-

ausführlich offenbaren, es iſt ganz unmöglich, daß er, ſeine ganze göttliche Meinung, den Creaturen bekant machen ſolte. Und es iſt gar kein Einwurf wider die Richtigkeit der Göttlichkeit einer Offenbarung, wenn in derſelben vieles ſo zu reden ausgelaſſen und verſchwiegen worden, oder wenn durch dieſelbe nicht alle Unwiſſenheit der Creaturen gehoben wird. Man muß es demnach lediglich der göttlichen Weisheit und Güte, und ſeiner Vorſehung, anheim ſtellen, was und wie viel er durch eine Offenbarung den Creaturen bekant machen, und verborgen bleiben laſſen will. So viel iſt zuverläßig gewiß, daß Gott, durch ſeine Offenbarung, alles den Creaturen bekant macht, deſſen Bekantmachung zur höchſten Vollkommenheit der Welt, zur Erreichung der Abſichten Gottes, und zur gröſten Glückſeligkeit der vernünftigen Creaturen, erfodert wird. Alles dasjenige aber verſchweigt er in ſeiner Offenbarung, und läßt die Unwiſſenheit deſſelben in den Creaturen zu, deſſen Erkentniß den Creaturen, zu ihrer höchſten Glückſeligkeit, und zur gröſten Vollkommenheit der Welt, nicht nöthig iſt §. 1016. Dieſe letzte Betrachtung müſſen wir, wider die unordentliche Wiſſensbegierde der Menſchen, wohl bemerken. Was Gott z. E. in der Bibel verſchwiegen hat, das möchten wir gar zu gerne wiſſen, wir erdenken deshalb hundert Meinungen, und gerathen in unendliche Spitzfindigkeiten. Was er aber in derſelben geſagt hat, das ſcheint uns ein Stückwerk zu ſeyn, mit dem man unzufrieden zu ſeyn Urſach habe.

§. 1073.

Die erſte Art der Offenbarung Gottes iſt die natürliche Offenbarung, durch welche ſich Gott auf eine ſolche Art den Creaturen offenbart, die nicht übernatürlich iſt, und bey welcher alſo auch gar kein Wunderwerk vorgeht. Nun iſt Gott der Urheber der ganzen Natur §. 977. Folglich kan man ſagen, daß alle Erkentniß, welche wir Menſchen, oder andere Creaturen, von der Sinnes- und Willensmeinung Gottes natürlicher Weiſe, und durch den bloß natürlichen Gebrauch natürlicher Erkentnißmittel erlangen, ein

Werk

Werk der freyen Handlung und Vorſehung Gottes, und alſo eine Offenbarung Gottes ſey §. 1072. Denn, erſtlich, iſt die ganze Welt, alles, was drinnen iſt, und der ganze Zuſammenhang in derſelben, eine Würkung der Macht und des Rathſchluſſes Gottes; folglich ein Zeichen, woraus der Rathſchluß Gottes, folglich der Wille Gottes, und die Bewegungsgründe deſſelben, erkant werden können §. 278. Da nun dieſe Welt die beſte iſt: ſo iſt ſie auch dergeſtalt von Gott eingerichtet, daß aus ihr, und aus allem, was ſie in ſich enthält, die göttlichen Vollkommenheiten, ſeine Rathſchlüſſe, ſein Wille, und ſeine Erkentniß aufs beſte erkant werden können §. 1013. Zum andern hat er die beſte Welt mit vernünftigen Creaturen angefült, welche durch ihre Natur im Stande ſind, aus der Betrachtung der Werke Gottes auf ihren Urheber zu ſchlieſſen, und aus der Welt ſeine Vollkommenheiten, ſeine Sinnes- und Willensmeinung, zu erkennen. Und wenn dieſe Creaturen dieſes würklich thun, ſo geſchieht es vermittelſt der Mitwürkung Gottes §. 1027. und es iſt demnach eine natürliche Offenbarung Gottes. Die Erfahrung lehrt, daß Gott ſich natürlicher Weiſe uns Menſchen offenbaret habe, und noch beſtändig offenbare. Die ganze natürliche Gottesgelahrheit iſt eine natürliche Offenbarung Gottes, desgleichen die ganze practiſche Weltweisheit, als welche uns lehrt, was Gott von uns will gethan und gelaſſen wiſſen. Ja man kan ſagen, daß, alle wahre Erkentniß nützlicher Dinge, Wahrheiten und Wiſſenſchaften, in ſo weit ſie von uns Menſchen natürlicher Weiſe erkant und erlangt wird, eine natürliche Offenbarung Gottes ſey; weil ſie uns allemal ein Stück der göttlichen Allwiſſenheit, und alſo eine Sinnesmeinung Gottes, bekant macht. Dieſe Offenbarung Gottes wird auch das Licht der Vernunft und Natur genent, desgleichen eine mittelbare und entfernte Offenbarung; weil Gott ſich vermittelſt der Natur in derſelben bekant macht, und nicht ſo unmittelbar dabey handelt, als bey der übernatürlichen Offenbarung. Und da Gott ſich allen Menſchen,

und allen vernünftigen Creaturen, auf dieſe Art offenbart: ſo nent man ſie die allgemeine Offenbarung. Sie heiſt aber vornemlich die natürliche, erſtlich, weil das Erkentnißmittel derſelben die Natur iſt, die Welt, die natürlichen Dinge, natürlich bekante Wahrheiten u. ſ. w. Bey der übernatürlichen Offenbarung erkent man Gott, aus und vermittelſt übernatürlicher Begebenheiten und Wunderwerke. Zum andern, weil die bloſſe Natur, der bloß natürliche Gebrauch der Kräfte der Natur, und die bloß natürliche Verbeſſerung derſelben, zureichen, Gott durch die natürliche Offenbarung zu erkennen, ohne daß es nöthig ſeyn ſolte, daß unſer Verſtand vorher übernatürlich erleuchtet werde.

§. 1074.

Die Mittel, deren ſich Gott bey ſeiner natürlichen Offenbarung bedient, und wodurch er ſich, ſeine Vollkommenheiten, und ſeine Sinnes- und Willensmeinung, den Creaturen bekant macht, ſind überhaupt alle endliche würkliche Dinge. Denn alle dieſe Dinge ſind Würkungen Gottes, und ſeines allervollkommenſten Rathſchluſſes §. 973. 1067. Nun kan, aus einer iedweden Würkung, die Beſchaffenheit und Gröſſe ihrer würkenden Urſach erkant werden §. 257. Folglich iſt, ein iedes endliches würkliches Ding, ein von Gottes freyen Willen erwähltes und verordnetes Zeichen und Erkentnißmittel, woraus vernünftige Creaturen ihn ſelbſt, ſeine Vollkommenheiten, ſeinen Rathſchluß, folglich auch die Bewegungsgründe deſſelben, und alſo ſo wol die Willens- als auch die Sinnesmeinung Gottes, zu erkennen im Stande ſind. Und alſo iſt, ein iedwedes endliches würkliches Ding, ein Offenbarungsmittel Gottes, deſſen ſich Gott frey bedient, um ſich natürlicher Weiſe den Creaturen zu offenbaren. Bey dieſer Wahrheit muß Folgendes angemerkt werden. 1) Alle Dinge in der Welt, in ſo ferne ſie gut ſind, hangen geradezu von der Macht, von der Vorſehung und von dem Rathſchluſſe Gottes, ab. Gott will ſie in dieſer Abſicht, und billiget ſie. Folglich offenbart Gott, durch das Gute in der Welt, gerade-

rade zu und unmittelbar ſeine höchſte Vollkommenheit, und ſeinen Willen. Allein auch 2) das Böſe in der Welt hanget, von der weiſeſten und gütigſten Zulaſſung Gottes, ab. Folglich offenbart er durch daſſelbe uns unmittelbar ſeinen unendlichen Haß des Böſen, mittelbarer Weiſe aber auch ſeine höchſte Güte, Weisheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit. 3) Eine iedwede Subſtanz dieſer Welt iſt eine Kraft, welche die Welt vorſtelt §. 367. und zwar die beſte Welt, folglich das allerbeſte Werk des gütigſten, weiſeſten und vollkommenſten Urhebers. Es iſt demnach eine iedwede Subſtanz gleichſam eine Statue in der Welt, welche den Schöpfer der Welt in ſeiner Herrlichkeit bezeichnet und offenbart. Da nun, ein iedweder Körper, ein Inbegrif vieler Subſtanzen iſt §. 226. ſo ſind auch alle Körper in der Welt Offenbarungsmittel, wodurch Gott ſich natürlicher Weiſe den Creaturen bekant macht. Man kan alſo ſagen, daß Gott die ganze Welt dergeſtalt eingerichtet hat, daß er ſich unſerer Seele durch alle Subſtanzen und Körper, mit denen ſie umgeben iſt, offenbart und zu erkennen gibt. Alles, was wir um und neben uns ſehen und hören, oder irgends auf eine andere Art empfinden, iſt ein Werk Gottes, aus welchem ſeine Vollkommenheit, ſein Rathſchluß und ſeine Meinung hervorſtralt. Wir können ſchmecken und ſehen, wie freundlich Gott iſt; weil alles Gute und Angenehme, was wir ſchmecken und ſehen, eine Würkung der göttlichen Güte iſt. 4) Die Seele ſelbſt iſt ein Mittel, wodurch ſich Gott ihr offenbart. Sie ſelbſt iſt eine Würkung Gottes, alles, was ſie in ſich ſelbſt fühlt und empfindet, iſt eine Würkung des göttlichen Rathſchluſſes, ſeiner Vorſehung und aller damit verknüpften Vollkommenheiten. Wer alſo von ſeiner Seite gehörig nachdenkt, der mag ſeine Aufmerkſamkeit auf ſich ſelbſt lenken, oder auſſer ſich auf alles übrige, was in der Welt iſt. Alles auſſer und in ihm ruft ihm zu, daß ein Gott ſey, welcher heilig, gütig und im höchſten Grade vollkommen ſey, welcher das Gute wolle und das Böſe verabſcheue. Und es läßt ſich demnach Gott nicht unbe-

unbezeugt an einer iedweden vernünftigen Creatur; indem er, durch die Würkungen ſeiner Macht, das iſt, durch alles in der Welt, ſich allen vernünftigen Creaturen natürlich offenbart. Wenn man nun noch bedenkt, daß die beſte Welt das allergröſte und vortreflichſte Ebenbild Gottes ſey §. 872. ſo wird man noch leichter überzeugt werden, daß dieſe ganze Welt, und alles, was drinnen, das allervollkommenſte Mittel ſey, wodurch ſich Gott den endlichen Geiſtern natürlicher Weiſe offenbart.

§. 1075.

Alle Wahrheiten, welche wir Menſchen und andere vernünftige Creaturen, aus den bisher angeführten Offenbarungsmitteln Gottes, natürlicher Weiſe erkennen, ſie mögen nun von Gott oder von andern Dingen handeln, werden von Gott durch ſeine Allwiſſenheit erkant und gehören alſo zu der Sinnesmeinung Gottes. Folglich erlangen die vernünftigen Creaturen, alle ihre wahre Erkentniß, die ſie natürlicher Weiſe erlangen, durch die natürliche Offenbarung Gottes. Nun fragt ſichs, wie Gott natürlicher Weiſe ſeine Willensmeinung, den vernünftigen Creaturen, offenbart habe? Und das iſt, auf eine zweyfache Weiſe, geſchehen. 1) Daß Gott die ganze Welt ſo eingerichtet hat, daß die vernünftigen Creaturen im Stande ſind, aus derſelben natürlicher Weiſe die Zwecke Gottes zu erkennen. Denn Gott will ſeine Zwecke erfüllt wiſſen, und er erhält ſie auch in der That. Wer alſo die göttlichen Abſichten entdeckt, der entdeckt dasjenige, was Gott will. Nun hat Gott dieſe Welt ſo eingerichtet, daß ein Ding dem andern nutzt, und daß immer mehr Guts noch und nach entſteht, und zwar durch die mannigfaltigen Verbindungen, in welche die Theile der Welt gerathen §. 444. und ein ieder wahrer Nutzen, und eine iedwede zufällige Vollkommenheit, welche in der Welt entſteht, iſt eine Abſicht Gottes. §. 1005. Folglich entdeckt uns Gott natürlicher Weiſe ſeine Abſichten, und alſo auch ſeine Willensmeinung, durch die Nutzen der Dinge. Indem wir alſo alle Dinge in der Welt

gebrau-

gebrauchen, und ſo ſehr und mannigfaltig zu nutzen ſuchen, als möglich iſt, indem offenbart uns Gott natürlicher Weiſe ſeine Willensmeinung. 2) Daß er uns in den Stand geſetzt hat, ſeine Rathſchlüſſe, welche unleugbar zu ſeiner Willensmeinung gehören, ofte natürlicher Weiſe zu erkennen. Denn Gott hat dasjenige in einem iedweden Falle beſchloſſen, was in demſelben Falle das Beſte iſt §. 1067. Folglich können wir natürlicher Weiſe erkennen, was Gott beſchloſſen hat, wenn und ſo ofte wir natürlich erkennen können, was das Beſte iſt. Nun ſind wir das letzte allemal nachher zu erkennen im Stande, wenn eine Sache ſchon geſchehen iſt; indem wir gewiß wiſſen, daß eine iedwede Sache, ſo wie ſie iſt und geſchieht, zur beſten Welt gehört. Zum voraus können wir zwar ſelten gewiß, aber doch ofte wahrſcheinlich, erkennen, was das Beſte ſeyn wird. Folglich hat Gott, den vernünftigen Creaturen, ſeine Rathſchlüſſe in ſo weit natürlicher Weiſe offenbart, in ſo weit er es ihnen natürlicher Weiſe möglich gemacht hat, zu erkennen, was in der Reihe der endlichen Dinge das Beſte iſt. Wenn wir alſo in einem gewiſſen Falle begierig ſind, den Rathſchluß Gottes zu wiſſen: ſo müſſen wir zu erkennen ſuchen, was unter alle demjenigen, ſo ſich zutragen kan, das Beſte iſt. Können wir daſſelbe nicht ausfindig machen: ſo müſſen wir daraus ſchlieſſen, daß es uns Gott nicht offenbaren wolle, oder daß er es vor uns verborgen habe, was er in einem gewiſſen Falle beſchloſſen hat. Hieraus folgt alſo, daß, die ganze practiſche Weltweisheit, eine natürliche Offenbarung des göttlichen Willens ſey. Denn alle unſere Pflichten beſtehen in freyen Handlungen, in ſo weit ſie den göttlichen Zwecken gemäß ſind, und um derſelben willen vorgenommen werden, und die ganze natürliche Pflicht iſt in dem Satze zuſammengefaßt: thue allemal das Beſte, in ſo ferne du es natürlicher Weiſe zu erkennen im Stande biſt. Gott hat demnach den Menſchen ſeinen Willen natürlicher Weiſe offenbart, indem er es ihnen möglich gemacht hat, die natürlichen Pflichen zu erkennen.

§. 1076.

§. 1076.

Aus allen vorhergehenden Betrachtungen erhellet zur Genüge, daß, aller vortreflichen Einrichtung dieſer Welt ohnerachtet, vermöge welcher ſie ſo geſchickt iſt, daß ſich Gott durch dieſelbe den vernünſtigen Creaturen natürlicher Weiſe offenbare, dieſe Offenbarung nicht anders würklich erfolgen könne, als wenn die vernünftigen Creaturen ihre Vernunft, ſamt allen übrigen Erkentnißkräften, in dem gehörigen Grade der Vollkommenheit und des Fleiſes würklich brauchen, um dieſe Welt, und alles, was drinnen iſt, recht zu betrachten, und durch dieſe Betrachtung zu einer würklichen Erkentniß Gottes zu gelangen. Es wird demnach, von Seiten der vernünſtigen Creaturen, zu der natürlichen Offenbarung Gottes erfordert: 1) eine groſſe Fertigkeit des rechten Gebrauchs des Verſtandes, und der geſunden Vernunft. Je gröſſer und vollkommener dieſe Kräfte, und der Gebrauch derſelben, bey einem endlichen Geiſte ſind, deſto beſſer kan ſich Gott ihm natürlicher Weiſe offenbaren; ie kleiner und unvollkommener ſie aber ſind, deſto weniger kan ſich Gott demſelben, durch die natürliche Offenbarung, bekantmachen. 2) Eine recht vollkommene, weitläuftige, groſſe, richtige, deutliche und practiſche Erkentniß der Dinge in der Welt, der Geiſterwelt und der Körperwelt, der Aſtronomie, der Naturlehre, der Weltweisheit, und aller Wiſſenſchaften, welche ſich, mit der Unterſuchung der Naturen der Dinge in der Welt, beſchäftigen. Je beſſer dieſe Erkentniß bey einem endlichen Geiſte iſt, deſto beſſer erkent er die Mittel der natürlichen Offenbarung, und deſto beſſer offenbart ſich alſo ihm Gott natürlicher Weiſe. Je ſchlechter aber dieſe Erkentniß bey einem endlichen Geiſte iſt, deſto weniger kan er auch, durch die natürliche Offenbarung, von Gott erkennen. 3) Eine groſſe teleologiſche Erkentniß, oder Einſicht in die Nutzen und göttlichen Abſichten der Dinge in der Welt §. 1075. Je beſſer dieſe Erkentniß bey einem endlichen Geiſte iſt, deſto beſſer offenbart ſich Gott ihm natürlicher Weiſe; ie

ſchlechter ſie aber iſt, deſto unvollkommener iſt bey ihm die natürliche Offenbarung. 4) Eine vollkommenere Einſicht in die übrigen Arten des Zuſammenhangs der Dinge in dieſer Welt, weil alle dieſe Arten, Mittel der natürlichen Offenbarung, ſind §. 1074. Je vollkommener dieſe Erkentniß in einem endlichen Geiſte iſt, deſto beſſer erkent er Gott durch die natürliche Offenbarung; iſt aber dieſe Erkentniß in einem endlichen Geiſte ſehr ſchlecht, ſo iſt auch, ſeine Erkentniß Gottes durch die natürliche Offenbarung, ſehr unvollkommen. Nun können und müſſen wir, der göttlichen Vorſehung, mit der vollkommenſten Zuverſicht zutrauen, daß er, einem iedweden endlichen Geiſte, ſich würklich in demjenigen Grade der Vollkommenheit natürlicher Weiſe offenbare, der in der beſten Welt, oder ohne Nachtheil der höchſten Güte und Weisheit, möglich iſt §. 1016. Allein wenn wir, mit dieſen Betrachtungen, die Beſchaffenheit des menſchlichen Geſchlechts vergleichen; ſo kan uns wahrſcheinlich werden, daß die bloſſe natürliche Offenbarung nicht zureichend ſey, die höchſte Ehre Gottes und die gröſte Glückſeligkeit der Menſchen würklich zu erlangen. Denn die meiſten Menſchen brauchen ihre Vernunft ſehr ſchlecht, und haben die elendeſte Erkentniß von den Werken und Zwecken Gottes. Die meiſten Menſchen bleiben, in ihren Betrachtungen, bey der Oberfläche der Creaturen ſtehen, und ſchlieſſen nicht weiter fort bis auf den Schöpfer. Die wahren Weltweiſen haben allemal eine kleine unſichtbare Kirche ausgemacht, und wenn die chriſtlichen Weltweiſen die heilige Schrift nicht als ein Hülfsmittel der Weltweisheit brauchten, ſo würde es um die Weltweisheit ſehr ſchlecht unter den Menſchen ausſehen. Folglich kan man zuverſichtlich behaupten, daß, die bloſſe ihr ſelbſt gelaſſene Vernunft der Menſchen, durch die natürliche Offenbarung, eine ungemein mangelhafte, ſchlechte, und zu der höchſten Glückſeligkeit der Menſchen unzureichende Erkentniß von Gott, und ſeiner Sinnes- und Willensmeinung, erlangen kan. Durch dieſe Betrachtung kan ein

Theologe

Theologe auf die vernünftige und wahrſcheinliche Muthmaſſung gebracht werden, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes unter den Menſchen nöthig ſey, und würklich unter denſelben angetroffen werde.

§. 1077.

Die andere Art der göttlichen Offenbarung iſt **die Offenbarung im engern Verſtande**, oder diejenige Offenbarung Gottes, welche übernatürlicher Weiſe, oder durch ein Wunderwerk geſchieht. Dieſe Offenbarung wird die nähere und unmittelbare Offenbarung genent, weil Gott, bey den übernatürlichen Begebenheiten, allemal in einem höhern Grade unmittelbar geſchäftig iſt, als bey den natürlichen Begebenheiten. Und wenn die Gottesgelehrten behaupten, daß Gott die ganze heilige Schrift den Männern Gottes eingegeben habe, ſo iſt dieſe Eingebung dasjenige, was wir hier die Offenbarung im engern Verſtande nennen. Wenn wir uns von dieſer Offenbarung einen rechten Begrif machen wollen, ſo müſſen wir viererley bemerken. Erſtlich, es iſt möglich, daß Gott ſich, allen endlichen Geiſtern, auch übernatürlich offenbart habe. Allein da wir nicht die geringſte wahrſcheinliche Nachricht haben, ob ſich Gott andern endlichen Geiſtern auſſer den Menſchen übernatürlich offenbart habe, und wir als Chriſten blos wiſſen, daß eine ſolche übernatürliche Offenbarung unter den Menſchen geſchehen, und noch dazu nicht einmal ſo, daß alle einzelne Menſchen eine Nachricht von dieſer Offenbarung gehabt haben: ſo kan man, die übernatürliche Offenbarung, mit Recht eine beſondere oder particulaire Offenbarung Gottes nennen. Zum andern, die Mittel, deren ſich Gott bey der übernatürlichen Offenbarung bedient, ſind nicht, wie bey der natürlichen, die natürlichen Dinge und Begebenheiten in der Welt; ſondern ſie ſind von anderer Art, und können verſchieden ſeyn. So wiſſen wir als Chriſten, daß Gott ſich übernatürlich offenbart habe durch Reden, die gewiſſe Perſonen gehört haben; durch eine Schrift, die er gewiſſen Perſonen eingegeben; durch Träume; durchs Loos; durchs

Urim und Tummin; durch Entzückung u. ſ. w. Zum dritten iſt, die Art und Weiſe dieſer Offenbarung, allemal übernatürlich und ein Wunderwerk; da im Gegentheil, bey der natürlichen Offenbarung Gottes, alles natürlich zugeht. Und viertens kan, durch dieſe übernatürliche Offenbarung, den Menſchen eine Wahrheit bekantgemacht werden, welche ſie nicht nur begreifen können, ſondern welche ſie auch natürlicher Weiſe zu erkennen im Stande ſind. So hat Gott viele Wahrheiten in der Bibel eingegeben, welche nicht über den natürlichen Verſtand der Menſchen gehen, und die von den Menſchen auch natürlicher Weiſe erkant werden können. Da nun alle übernatürliche Begebenheiten in der Welt, Würkungen der allerbeſonderſten Mitwürkungen Gottes, ſind §. 1034. ſo iſt auch unleugbar, daß Gott, wenn er ſich übernatürlich offenbart, dadurch aufs allerbeſonderſte mit den Creaturen mitwürkt, um ſeinen gröſten Zweck, die höchſte Religion, und die gröſte Glückſeligkeit der Menſchen, zu befördern.

§. 1078.

Es iſt, bey der Erklärung der übernatürlichen Offenbarung Gottes, eine nöthige und nützliche Unterſuchung, wenn man die verſchiedenen Arten, wie ſich Gott übernatürlich offenbaren kan, genauer auseinander ſetzt. Sie kan nemlich, auf eine zweyfache Art, geſchehen. 1) Wenn Gott übernatürlich, und durch ein Wunderwerk, eine Erkentniß einer Wahrheit in einem endlichen Geiſte würkt. Und das kan wiederum, auf eine vierfache Art, geſchehen. Erſtlich, wenn Gott, eine ſolche Vorſtellung, in einem endlichen Geiſte unmittelbar würkt, die in ihm ganz neu iſt, und die er vorher niemals, durch den natürlichen Gebrauch ſeiner Erkentnißkräfte, in ſich gewürkt hat. Wir können hieher rechnen die unausſprechlichen Worte des Lebens, welche Paulus in einer Entzückung gehört, und die er nicht im Stande war, mit ähnlichen Begriffen zu vergleichen, und alsdenn mit bekanten Worten auszudrucken. Wir finden, ſehr wenige Beyſpiele von dieſer Offenbarung, in der heiligen

gen Schrift. Es würde auch ſehr wenig Nutzen haben, wenn Gott ſich ofte auf dieſe Art offenbart hätte. Denn ein Menſch, der einer ſolchen Offenbarung gewürdiget wird, befindet ſich juſt in den Umſtänden des Apoſtels Paulus, welcher von dieſer Offenbarung zwar ſelbſt Nutzen hatte, dieſes Nutzens aber keinem andern Menſchen theilhaftig machen konte, indem er nicht im Stande war, die ihm geoffenbarte Erkentniß andern mitzutheilen. Zum andern, wenn Gott, in einem endlichen Geiſte, ſolche Vorſtellung, die er durch den natürlichen Gebrauch ſeiner Erkentnißkräfte erlangt hat, zu einer Zeit wiederum erweckt und klar macht, in welcher es natürlicher Weiſe nicht geſchehen wäre. Alsdenn muß Gott, das Gedächtniß und Aufmerkſamkeit eines ſolchen Geiſtes, übernatürlicher Weiſe in Würkſamkeit ſetzen, und juſt auf dieſe und keine andere Vorſtellung lenken. So muß man die Eingebung erklären, wenn die Männer Gottes in der heiligen Schrift Begebenheiten und andere Sachen aufgeſchrieben, die ſie durch ihre eigene Erfahrung, und durch andere natürliche Wege, erkant hatten. Zum dritten, wenn Gott die Erkentnißkräfte eines endlichen Geiſtes übernatürlicher Weiſe beſtimt, eine Reihe ſolcher Begriffe zu würken, die einzeln ihm längſt natürlicher Weiſe bekant geweſen, die aber in ihrer Zuſammenſetzung etwas vorſtellen, welches derſelbe Geiſt natürlicher Weiſe nicht würde haben erkennen können. Hieher können wir, die Schöpfungshiſtorie, rechnen. Es iſt kein einziger einzelner Begrif in derſelben anzutreffen, den nicht Moſes und alle Menſchen natürlicher Weiſe beſitzen. Allein ſie ſtellen zuſammengenommen eine Art der Schöpfung vor, die kein Menſch natürlicher Weiſe wiſſen kan. Zum vierten, wenn Gott die Erkentnißkräfte eines endlichen Geiſtes beſtimt, ſolche natürliche und ihm längſt bekante Begriffe zu würken, die aber als Metaphern eine geheime Bedeutung haben, die derſelbe Geiſt natürlicher Weiſe nicht würde haben erkennen können. So ſind, die meiſten geoffenbarten Wahrheiten, offenbart worden. Gott hat, die bekanten und natürlicher

Vorſtellungen von einem Vater, Sohn und Geiſt, in der Seele der Apoſtel erweckt, und durch ſie, als durch uneigentliche Vorſtellung, die Dreyeinigkeit offenbart. Wenn nun Gott auf dieſe erſte Art ſich z. E. einem Menſchen offenbart hat, ſo iſt nur, bey der erſten Hervorbringung dieſer Erkentniß, ein Wunderwerk nöthig geweſen. Hernach hat der Menſch, dieſe einmal erlangte Erkentniß, durch ſein Gedächtniß ganz natürlich ofte wiederum hervorbringen können; er hat dieſe Erkentniß natürlicher Weiſe klärer und vollkommner machen, ſie andern natürlicher Weiſe vortragen können, und andere Menſchen haben natürlicher Weiſe eben dieſelbe Erkentniß erlangen können. Widrigenfals müßte Gott z. E. die Vorſtellung der Dreyeinigkeit, in allen Chriſten durch ein Wunderwerk hervorbringen, und zwar ſo ofte, als ſie an dieſe Vorſtellung denken. 2) Wenn Gott übernatürlicher Weiſe, und durch ein Wunderwerk, gewiſſe Zeichen würklich macht, welche die Menſchen natürlicher Weiſe empfinden, und durch die Betrachtung derſelben natürlicher Weiſe ihr Bedeutung erkennen, welche die Wahrheit vorſtellen, die Gott offenbart. Man ſetze ſich in die Stelle Moſes, oder andrer Menſchen, zu denen Gott geredet. Hier hat Gott nur durch ein Wunderwerk Töne in der Luft würklich machen dürfen, übrigens iſt alles natürlich zugegangen. Moſes hat dieſe Worte blos natürlich gehört, und weil es Worte geweſen, die ihm bekant waren, ſo hat er ganz natürlich ihre Bedeutung erkant. Eben ſo verhält es ſich, mit der heiligen Schrift. Nachdem dieſe Schrift durch ein Wunderwerk einmal würklich gemacht worden, müſſen wir Menſchen blos natürlicher Weiſe die Sprache derſelben leſen und verſtehen lernen; wenn wir in dieſem Buche leſen, ſo geſchiehet es natürlicher Weiſe: und es würde eine lächerliche Schwärmerey ſeyn zu glauben, daß ein Menſch alles dieſes natürlicher Weiſe nicht thun könte. Demohnerachtet kan und muß man behaupten, daß, wenn ein Menſch natürlicher Weiſe den Verſtand der heiligen Schrift einſehen, dieſe Einſicht nicht

eher

eher zum Zwecke dieſes Buchs zureiche, bis ſie nicht durch die übernatürliche Erleuchtung den Grad des Lebens bekommen, durch welchen der Menſch wiedergeboren wird. Es iſt in der That ein lächerlicher Irrthum, wenn manche behaupten, daß man die Bibel, ohne natürlichen Gebrauch der Vernunft und anderer Erkentnißkräfte, leſen müſſe. Auf die Art dürfte nur ein Ungelehrter Gott um die Erleuchtung bitten, und das Hebräiſche und Griechiſche in der Bibel ſtarre angaffen, ſo könte er eben ſo wohl zur Einſicht in den Verſtand der Bibel gelangen, als der beſte Grieche und Hebräer.

§. 1079.

Es kan von einem Weltweiſen gar nicht erwartet und gefordert werden, daß er, die Würklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung Gottes, aus der bloſſen Vernunft erweiſe §. 462. Wir können hier nur dreyerley behaupten. Einmal, es iſt an und vor ſich betrachtet möglich, daß Gott ſich übernatürlicher Weiſe den Menſchen offenbare §. 415. Zum andern, iſt die übernatürliche Offenbarung, auch in Abſicht der Allmacht Gottes, auf eine bedingte Art möglich; oder Gott kan, wenn er will, ſich den Menſchen, und andern vernünftigen Creaturen, übernatürlicher Weiſe offenbaren §. 864. Und drittens iſt ſo viel gewiß, daß Gott ſich würklich den Menſchen, und andern vernünftigen Creaturen, in der beſten Welt übernatürlicher Weiſe offenbare, wenn und ſo ofte die höchſten Abſichten der beſten Welt, durch die bloſſe natürliche Offenbarung, nicht erreicht werden können. Denn dieſe Welt iſt eben die beſte, weil dadurch die beſten Zwecke, die Gott würklich zur Abſicht gehabt hat, ganz gewiß erreicht werden. Könten nun dieſe Zwecke, ohne übernatürliche Offenbarung, nicht erreicht werden; ſo würde dieſe Welt nicht die beſte ſeyn, und Gott würde ſeinen allerweiſeſten Plan entweder nicht ausführen können, oder nicht ausführen wollen, wenn er die übernatürliche Offenbarung nicht würklich gemacht hätte. Und wer kan das behaupten? Und da gibt es zwey Fälle, in de-

nen die übernatürliche Offenbarung Gottes in der beſten Welt nicht nur nothwendig iſt, ſondern auch ganz gewiß würklich geſchieht. 1) Wenn eine gewiſſe Erkentniß zu den höchſten Abſichten Gottes, z. E. zur höchſten Religion und Glückſeligkeit der Menſchen in der beſten Welt, unentbehrlich iſt, dergeſtalt, daß dieſe Abſichten ohne dieſer Erkentniß nicht völlig erreicht werden können, und dieſe Erkentniß iſt ſo beſchaffen, daß ſie von den vernünftigen Creaturen gar nicht natürlicher Weiſe erlanget werden kan: ſo muß Gott, um ſeiner Weisheit und Güte willen, damit die beſte Welt erhalten werde, ein Wunderwerk thun, und dieſe Erkentniß übernatürlich offenbaren §. 459. Hieher können wir, die Offenbarung der Geheimniſſe der chriſtlichen Religion, rechnen. 2) Wenn eine gewiſſe Erkentniß zu den höchſten Abſichten Gottes eben ſo, wie in dem vorhergehenden Falle, unentbehrlich erfordert wird, und ſie könte zwar natürlicher Weiſe erlangt werden, aber nicht in demjenigen Grade der Vollkommenheit, als zu der Erreichung der göttlichen Abſichten erfordert wird, ſo muß ſie Gott übernatürlich in der beſten Welt offenbaren §. 457. Und hieher können wir wieder, zwey Betrachtungen, rechnen. Einmal, es iſt möglich, daß einige Menſchen, z. E. Weltweiſe, blos natürlicher Weiſe eine hinreichende Erkentniß von manchen göttlichen Wahrheiten, z. E. von der Allmacht Gottes, erlangen, allein die allerwenigſten Menſchen ſind dieſer natürlichen Erkentniß fähig. Wie wenige haben ſo viel tiefſinnigen Verſtand, als zu der natürlichen Erkentniß dieſer Wahrheiten erfordert wird? Und können alle Leute von groſſem Verſtande ſo kunſtmäßig ſtudiren, daß ſie Weltweiſe werden können? Wenn wir alſo keine übernatürliche Offenbarung hätten, ſo würden unendlich wenige Menſchen, eine merkliche Erkentniß von Gott, erlangen. Es hat demnach Gott in der heiligen Schrift die ganze natürliche Offenbarung übernatürlich offenbart, weil auf die Art unendlich viele Menſchen zu einer Erkentniß Gottes gelangen, welche zwar einige Menſchen natürlich erlangen können, die

aller-

allermeiſten aber würden in einer gänzlichen Unwiſſenheit dieſer Wahrheiten geblieben ſeyn. Zum andern kan eine Erkentniß durch die natürliche Offenbarung erlanget werden, allein es iſt möglich, daß ſie durch die übernatürliche Offenbarung viel vollkommener wird, weitläuftiger, wichtiger, richtiger, klärer, gewiſſer und lebendiger, z. E. die Lehre von der Sünde §. 1052. In allen dieſen angeführten Fällen muß Gott, um ſeiner Güte und Weisheit willen, eine übernatürliche Offenbarung würklich machen. Wenn ein Freygeiſt auf eine vernünftige Art beweiſen will, daß es keine übernatürliche Offenbarung Gottes gebe: ſo muß er darthun, daß dieſe angeführten Fälle ſich in der beſten Welt gar nicht zutragen. Und meines Wiſſens hat, noch kein Feind der übernatürlichen Religion, dieſen Beweis mit einiger Wahrſcheinlichkeit geführt. Sind die Freygeiſter alſo wol fürchterliche Feinde der übernatürlichen Offenbarung? Im Gegentheil müſſen die Gottesgelehrten, wenn ſie die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung erweiſen wollen, wenigſtens wahrſcheinlich und mit einer moraliſchen Gewißheit darthun, daß die angezeigten Fälle in der That ſich würklich zutragen. Mit einer völligen Gewißheit kan freylich dieſer Beweis, aus der Vernunft, nicht geführt werden §. 462. Allein es iſt hinlänglich, wenn er nur mit einer moraliſchen Gewißheit geführt wird. Und wenn man, den Beweis der Nothwendigkeit der übernatürlichen Offenbarung, nicht einmal zu einer moraliſchen Gewißheit und überwiegenden Wahrſcheinlichkeit bringen kan; ſo iſt es beſſer, man wagt ihn gar nicht. Ein ſolcher Beweis mag hernach mit noch ſo viel andächtigen Seufzern, über die Blindheit der Vernunft, und über das menſchliche Verderben, durchwebt werden, er bleibt doch ein elender Beweis, der keine wahre Ueberzeugung würkt, und der nur den Naturaliſten einen Vorwand verſchaft, die übernatürliche Offenbarung mit einigem Scheine zu verwerfen, weil ſie im Stande ſind, einen ſo ſchlechten Beweis über den Haufen zu werfen.

§. 1081.

Da ſo viele Schriften und mündliche Ueberlieferungen unter den Menſchen angetroffen werden, welche für übernatürliche Offenbarungen Gottes gehalten werden; ſo muß es gewiſſe Kennzeichen der wahren und ächten, und der erlogenen übernatürlichen Offenbarungen geben, wodurch man ſie von einander unterſcheiden kan. Dieſe Kennzeichen müſſen dergeſtalt beſchaffen ſeyn, daß eine iedwede Offenbarung übernatürlich iſt, welche dieſelben an ſich hat, und daß eine iedwede Offenbarung falſch und erdichtet iſt, bey welcher man das Gegentheil derſelben antrift. Der wahren Weltweisheit und geſunden Vernunft komt es zu, dieſe Kennzeichen feſtzuſetzen. Und da haben wir ſchon in dem vorhergehenden §. 1079. erwieſen: daß, eine wahre übernatürliche Offenbarung Gottes, die höchſten Zwecke Gottes, die höchſte Religion und Glückſeligkeit der Menſchen, in einem höhern Grade befördern muß, als die bloß natürliche; in dem ſie entweder zu dieſen Abſichten unentbehrliche Wahrheiten entdeckt, die natürlicher Weiſe unbekant ſind, oder indem ſie eine ausführlichere, gröſſere, richtigere, klärere, gewiſſere und lebendigere Erkentniß dieſer Wahrheiten verſchaft, als die bloß natürliche Offenbarung. Wenn nun im Gegentheil, eine dafür gehaltene übernatürliche Offenbarung, dieſe Beſchaffenheit nicht hat: wenn ſie die höchſte Religion und Glückſeligkeit der Menſchen nicht in einem höhern Grade befördert, als die bloß natürliche Offenbarung, wenn ſie entweder gar keine zu dieſen Abſichten nöthigen Wahrheiten entdeckt, die natürlicher Weiſe von den Creaturen nicht erkant werden können, oder wenn ſie keine ausführlichere, gröſſere, richtigere, klärere, gewiſſere und lebendigere Erkentniß Gottes verſchaft, als die natürliche Offenbarung: ſo iſt nicht der allergeringſte Grund vorhanden, warum man ſie für eine wahre übernatürliche Offenbarung halten könte. Was natürlicher Weiſe eben ſo gut erhalten werden kan, als übernatürlicher Weiſe, das geſchieht in dieſer Welt durch kein Wunderwerk §. 461. Folglich iſt es,

dem Eheteufel, und deſſen Vertreibung durch eine Fiſchleber, gemeldet wird, iſt ſo offenbar der geſunden Vernunft zuwider, daß dieſes Buch unleugbar keine übernatürliche Offenbarung ſeyn kan. Wir können freylich nicht ſchlieſſen, was der natürlichen Offenbarung, den natürlich bekanten Wahrheiten, und der geſunden Vernunft, nicht widerſpricht, das iſt eine übernatürliche Offenbarung: denn ſonſt müßte manches philoſophiſche Buch, eine übernatürliche Offenbarung ſeyn. Sondern ſo kan man ſchlieſſen: was voll ſolcher Widerſprüche iſt, oder was der natürlichen Offenbarung und der geſunden Vernunft widerſpricht, das kan unmöglich eine übernatürliche Offenbarung ſeyn. Nur muß man freylich, die wahre natürliche Offenbarung, und die geſunde Vernunft, zum Probierſteine annehmen. Ein jeder Menſch hält ſeine eigene natürliche Erkentniß von Gott, wenn ſie gleich voller Irrthümer iſt, für die natürliche Offenbarung, und ſeine eigenen Vernunftſchlüſſe, wenn ſie auch noch ſo falſch ſind, für die Vernunft. Folglich iſt es ſo gar nothwendig, und ein Vortheil der übernatürlichen Offenbarung, daß ſie der falſchen natürlichen Offenbarung und der verdorbenen Vernunft widerſpricht; indem ſie eben dadurch ein Hülfsmittel wird, die natürliche Offenbarung, die Vernunft und die Weltweisheit zu verbeſſern. Allein der wahren natürlichen Offenbarung, der geſunden Vernunft, und denen durch ſie natürlich erkanten Wahrheiten, kan die wahre übernatürliche Offenbarung nicht widerſprechen. Widrigenfals müßte ſie unvernünftige, ungereimte Irrthümer enthalten, wodurch Gott in der That dasjenige widerlegen würde, was er in der natürlichen Offenbarung feſtgeſetzt hat. Ja wenn ein Irrthum uns unüberwindlich und unſchädlich wäre, ſo könte man es mit der Aufrichtigkeit Gottes wohl zuſammenreimen, daß er denſelben in der übernatürlichen Offenbarung zugelaſſen §. 966. Allein wir reden hier von Irrthümern, die der geſunden Vernunft zuwider ſind, und deren Unrichtigkeit wir alſo durch unſere Vernunft einſehen können. Folglich würde Gott ungütig

gegen

gegen uns gehandelt haben, wenn er uns erſtlich eine Wahrheit, durch die geſunde Vernunft, offenbart, und uns in den Stand geſetzt hätte, ſie einzuſehen, und er hätte derſelben, in der übernatürlichen Offenbarung, widerſprechen wollen. Indem es uns unmöglich iſt, daß wir zwey widerſprechende Sätze zugleich für wahr halten ſolten: ſo hätte uns Gott in die Nothwendigkeit geſetzt, entweder der geſunden Vernunft zu entſagen, oder ſeine übernatürliche Offenbarung zu verwerfen. Und beydes iſt unſrer höchſten Glückſeligkeit und Religion zuwider, indem wir ohne geſunde Vernunft gar nicht glückſelig werden, und die Religion ausüben können, und, wenn eine übernatürliche Offenbarung würklich iſt, dieſelbe ebenfals zu dieſem Zwecke unentbehrlich iſt. Hieraus iſt alſo klar, die geſunde Vernunft und Weltweisheit, bey der übernatürlichen Offenbarung, allerdings viel zu ſprechen haben. Sie müſſen dieſelbe prüfen, und ſie ſind berechtiget, ſie alſobald zu verwerfen, wenn ſie ihnen widerſpricht. Folglich ſind ſie die rechtmäßigen Richter der übernatürlichen Offenbarung, welche unterſuchen müſſen, ob ſie ächt, oder erlogen und untergeſchoben iſt.

§. 1083.

Wenn man von der übernatürlichen Offenbarung redet, ſo bedient man ſich auch zu gleicher Zeit des Worts Glauben, und wir wollen dieſen Glauben, zum Unterſchiede der übrigen Arten des Glaubens, den theologiſchen nennen. Aus der Vernunftlehre iſt bekant, daß der Glaube überhaupt der Beyfall ſey, den wir einer Sache und Wahrheit um des Anſehens eines Zeugen willen geben. Oder wenn iemand verſichert, daß etwas wahr ſey, und er ſteht bey uns in einem ſo groſſen Anſehen, daß wir es auch um ſeiner Verſicherung, oder um ſeines Zeugniſſes willen, für wahr halten, wir mögen nun übrigens noch andere Gründe der Wahrheit deſſelben erkennen, oder nicht, ſo glauben wir dieſe Sache. Nun kan die ganze übernatürliche Offenbarung mit Recht, als ein Zeugniß Gottes von allen den Sachen

und Wahrheiten, angeſehen werden, welche er in und durch dieſelbe offenbart hat. Folglich iſt der Beyfall, den wir der übernatürlichen Offenbarung geben, und durch welchen wir ſie, und alles, was ſie verſichert, als wahr annehmen, **der theologiſche Glaube**, wenn man ihn als eine Handlung unſers Verſtandes, oder ſubjective betrachtet. Man nimt aber das Wort auch ofte ſo, daß man darunter den Gegenſtand dieſes Glaubens verſteht, oder den Inbegrif aller derjenigen Sachen und Wahrheiten, die man, um der Verſicherung der übernatürlichen Offenbarung willen, für wahr halten muß, und das wollen wir **die theologiſchen Glaubenswahrheiten**, oder Glaubensſachen nennen. Da nun, in der übernatürlichen Offenbarung Gottes, theils ſolche Wahrheiten enthalten ſeyn können, die natürlicher Weiſe von den Creaturen nicht erkant werden können, theils aber auch ſolche, die zwar von den Creaturen natürlicher Weiſe erkant werden können, aber nicht auf eine ſo vollkommene Art, als es durch Hülfe der übernatürlichen Offenbarung geſchieht: §. 1079. ſo iſt nicht eine iedwede theologiſche Glaubenswahrheit ſo beſchaffen, daß ſie von den Menſchen gar nicht natürlich erkant werden kan. Oder es können viele Wahrheiten ſeyn, welche mit Recht zum theologiſchen Glauben gerechnet werden, und die demohnerachtet auch natürlicher Weiſe erkant werden können. Dieſe Wahrheiten ſind Glaubenswahrheiten, in ſo ferne ſie, um der Verſicherung der übernatürlichen Offenbarung willen, angenommen, und durch dieſelbe erkant werden. Sie ſind aber auch zugleich natürlich bekante Wahrheiten, philoſophiſche Wahrheiten, u ſ. w. in ſo ferne ſie, durch die bloſſen Kräfte unſerer geſunden Vernunft, können erkant werden. Man muß dieſes letzte wohl bemerken wider diejenigen, einmal, welche an der Göttlichkeit der heiligen Schrift, und an ihrer Eingebung von Gott, zweifeln, weil das meiſte in derſelben natürlicher Weiſe unter den Menſchen bekant geweſen iſt. Das iſt kein zulänglicher Grund zu behaupten, daß dieſe Sachen nicht übernatürlich offenbart wor-

auflegen, und ihr gebieten, daß ſie nicht weiter wider eine ſolche Glaubenslehre muchſen ſolle. Dieſe Erklärung hat der ſchalkhafte Bayle angenommen, und ohne Zweifel wider ſeine wahre Meinung geſagt, daß dadurch der Glaube recht verehrungswürdig gemacht werde. Er ſagt, die chriſtliche Religion werde allemal, wenn ſie ſich auf freyem Felde in ein Gefecht mit der geſunden Vernunft einlaſſe, geſchlagen, weil dieſe ihre Ungereimtheit offenbar darthun könne. Allein alsdenn müſſe ſich die chriſtliche Religion, unter die Canonen des Glaubens, ziehen, und da ſey ſie vor den Anfällen der Vernunft ſicher. Es gäbe alſo eine doppelte Wahrheit, eine Wahrheit der Vernunft und des Glaubens, die einander widerſprechen. Allein ein ieder Verſtändiger ſieht, daß dieſe Erklärung falſch und höchſt unvernünftig ſey. Das heiſt in der That die übernatürliche Religion leugnen, und es iſt unſinnig zu fodern, daß wir etwas für wahr halten ſollen, deſſen Ungereimtheit wir durch unſere Vernunft einſehen können. Und auf die Art kan, aller Aberglaube, vertheidiget werden. Der Papiſt kan ſagen, es iſt wahr, nach der Vernunft iſt die Transſubſtantiation offenbar ungereimt; allein ich ziehe mich unter die Canonen des Glaubens zurück, und der befiehlt uns, ſie zu glauben. Auf die Art können, alle Ungereimtheiten aller falſchen Religionen, vertheidiget werden. 7) Wenn in der übernatürlichen Offenbarung Sachen und Wahrheiten vorkommen, die nicht wider aber über die Vernunft ſind, ſo muß man ſie deswegen nicht verwerfen, ſondern durch den Glauben annehmen. Das iſt eine vernünftige Regel, indem es höchſt unvernünftig iſt, alles dasjenige zu leugnen, was über unſere Vernunft geht. Folglich muß ein vernünftiger Chriſt ſich bemühen, alles in der heiligen Schrift entweder durch ſeine Vernunft einzuſehen, und deutlich zu erkennen, daß es möglich und wahr iſt; oder er muß ſich wenigſtens bemühen, deutlich zu erkennen, daß es keinen Widerſpruch in ſich enthalte. Und wenn er auch in dem letzten Falle nicht deutlich einſehen ſolte, daß

es

es möglich ſey, ſo muß er doch, aus Gehorſam gegen den theologiſchen Glauben, ihm Beyfall geben.

§. 1087.

Aus den bisherigen Betrachtungen kan man ſich, von dem Verhältniſſe der natürlichen Offenbarung gegen die übernatürliche, der geſunden Vernunft gegen den theologiſchen Glauben, und der Weltweisheit gegen die geoffenbarte Gottesgelahrheit, eine Vorſtellung machen, die ſehr fruchtbar iſt. Die natürliche Offenbarung nemlich enthält alle Wahrheiten von Gott und andern Dingen in ſich, die wir natürlicher Weiſe erlangen, und die wir zu unſerer höchſten Glückſeligkeit zu wiſſen nöthig haben. Dieſe Erkentniß wird durch die geſunde Vernunft erlangt, und in der Weltweisheit wird ſie dergeſtalt verbeſſert, daß ſie nicht nur zu einer gelehrten Erkentniß erhoben wird, ſondern daß auch diejenigen, welche ſie beſitzen, eine vorzügliche Geſchicklichkeit dadurch erhalten, die natürliche Offenbarung Gottes unter den Menſchen, durch einen mündlichen und ſchriftlichen Vortrag, auszubreiten. Wahre Weltweiſe ſind demnach die Prediger der natürlichen Offenbarung, und die Apoſtel, die Gott in die Welt geſandt hat, um dieſe Offenbarung unter den Menſchen auszubreiten. Die übernatürliche Offenbarung enthält theils Wahrheiten, die in der natürlichen fehlen, theils gibt ſie die natürlich bekanten Wahrheiten beſſer zu erkennen, und fügt alſo dasjenige zu der natürlichen hinzu, was ihr fehlt, und ohne welchem ſie die höchſte Abſicht Gottes nicht erreichen kan. Die übernatürliche Offenbarung iſt alſo der Zuſatz, welcher zu der natürlichen hinzukommen muß, damit durch ſie zuſammengenommen, die höchſte Religion und Glückſeligkeit der Menſchen, befördert werde, welche in der beſten Welt, und um der höchſten Güte und Weisheit Gottes willen, nöthig ſind. Der theologiſche Glaube erkent dieſen Zuſatz, und nimt ihn an, und er iſt alſo eine Ergänzung der geſunden Vernunft. Und dieſer Glaube wird in der geoffenbarten Gottesgelahrheit

heit dergeſtalt verbeſſert, daß er eine gelehrte Erkentniß wird. Dieſe Erkentniß ſolten die Prediger der geoffenbarten Religion beſitzen, damit ſie, als wahre Apoſtel, deſto geſchickter wären, die übernatürliche Offenbarung, durch einen geſchickten mündlichen und ſchriftlichen Vortrag, unter den Menſchen auszubreiten und zu befördern. Wie unſinnig und lächerlich iſt es nicht, wenn beyde Arten der Apoſtel, da ſie von einem Oberherrn zu einerley Abſicht geſandt und berufen ſind, einander anfeinden, einander ihren Beruf ſtreitig machen, und einander den Mund ſtopfen, und ein Stillſchweigen auflegen wollen! Ohne Zweifel ſind diejenigen, welche dieſes thun, falſche Apoſtel, ſie mögen nun entweder vorgeben, daß ſie die wahre natürliche, oder die wahre übernatürliche Offenbarung predigen.

§. 1088.

Da Gott nun ganz gewiß ſich allen vernünftigen Creaturen natürlich offenbart hat §. 1073. 1074. 1075. und alſo ſeine Sinnes- und Willensmeinung durch Zeichen bekant gemacht hat §. 1072. ſo hat er dabey, mit der allervollkommenſten Aufrichtigkeit, gehandelt §. 966. Und alle Offenbarung Gottes iſt ein Stück ſeiner Vorſehung, weil er dadurch für die Glückſeligkeit der vernünftigen Creaturen ſorgt, und ſeine Zwecke nach und nach unter denſelben befördert §. 1016. Wenn alſo keine Vorſehung Gottes wäre, ſo gäbe es auch keine Offenbarung Gottes. Und eben ſo muß man auch, von der übernatürlichen Offenbarung Gottes, urtheilen. Wenn es eine ſolche Offenbarung gibt, die durch Worte, durch eine mündliche oder geſchriebene Rede, geſchehen iſt, ſo iſt Gott in derſelben im höchſten Grade wahrhaftig §. 967. Er verhält ſich in der übernatürlichen Offenbarung als ein Zeuge, indem er ſeine Sinnes- und Willensmeinung für wahr ausgibt, damit ſie diejenigen vernünftigen Creaturen für wahr halten und glauben, denen er ſich dergeſtalt offenbart. Nun iſt Gott ſchlechterdings untrüglich, und weis die Wahrheit

aufs

aufs vollkommenſte §. 899. Folglich beſitzt er die Tüchtigkeit eines Zeugen im höchſten Grade, und da er nun zugleich der aufrichtigſte wahrhaftigſte Zeuge iſt, ſo kan man dasjenige mit der gröſten Gewißheit und Zuverſicht glauben, was er geſagt und offenbart hat. Jederman weis aus der Vernunftlehre, daß zu der Gewißheit des Glaubens, oder wenn man mit Vernunft und Gewißheit etwas glauben will, nichts weiter nöthig ſey, als daß man von der Glaubwürdigkeit der Zeugen, von ihrer Tüchtigkeit und Aufrichtigkeit, genungſam überzeugt ſey. Da alle Menſchen irren und betrügen können, ſo kan man von keinem menſchlichen Zeugen unumſtößlich darthun, daß er tüchtig und aufrichtig ſey. Allein von Gott iſt dieſes unumſtößlich gewiß, und alſo verurſachen, die göttlichen Zeugniſſe, eine unumſtößliche und mathematiſche Gewißheit. Wenn alſo ein Gottesgelehrter eine Glaubenswahrheit erweiſen will, ſo iſt es nicht nöthig, ſie aus den innerlichen Kennzeichen der Wahrheit herzuleiten. Sondern er darf nur, erſtlich, beweiſen, daß ein theologiſcher Satz in einer canoniſchen Stelle der heiligen Schrift enthalten ſey; und zum andern, daß er ihn recht, nach den Regeln einer vernünftigen Auslegungskunſt, verſtanden habe. Alsdenn kan er mit Zuverſicht ſagen, daß er wahr ſey.

§. 1089.

Ein Naturaliſt leugnet überhaupt, alle übernatürliche Begebenheiten in der Welt §. 464. Da nun die übernatürliche Offenbarung eine übernatürliche Begebenheit iſt, ſo leugnet er auch dieſe Offenbarung, und da wird er in dieſer Abſicht **ein Naturaliſt im engern Verſtande** genent. Derjenige iſt noch kein Naturaliſt im engern Verſtande, welcher etwa leugnet, daß dieſes oder jenes Buch in der Bibel nicht canoniſch ſey; oder daß die Bibel nicht ſo von Gott eingegeben ſey, wie es manche annehmen; oder daß dieſe oder jene chriſtliche Lehre falſch ſey, weil man ſeiner Meinung nach die Bibel unrecht verſteht; oder daß eine

Lehre ein Geheimniß ſey, ob man ſie gleich dafür hält. Ja es kan iemand leugnen z. E. ein Heyde, daß die Bibel Gottes Wort ſey, und er iſt demohnerachtet kein Naturaliſt. Derjenige iſt ein Naturaliſt im engern Verſtande, welcher behauptet, daß gar keine übernatürliche Offenbarung Gottes geſchehen ſey, und daß alſo weder die Bibel, noch der Alcoran, noch irgends ein anderes Buch, die übernatürliche Offenbarung Gottes enthalte. Ich habe ſchon in der Coſmologie §. 464-470. das Lehrgebäude der Naturaliſten hinlänglich beurtheilt, in ſo weit es philoſophiſch beurtheilt werden kan. Und wenn ein Naturaliſt deswegen die übernatürliche Offenbarung verwirft, weil er meint, daß alles, was in der Bibel auſſer den natürlich bekanten Wahrheiten vorkomt, unvernünftig ſey, und wider die geſunde Vernunft laufe: ſo können wir ihn in der Weltweisheit nicht widerlegen, ſondern er iſt ein Feind für die Gottesgelehrten. Durch einen **Freygeiſt** verſteht man denjenigen, welcher die Religion verwirft. Verwirft er nur die übernatürliche Religion, oder diejenige Religion, welche auf der übernatürlichen Offenbarung beruhet, ſo iſt er ein Naturaliſt, und alle Naturaliſten ſind zugleich ſolche Freygeiſter. Verwirft er aber zugleich alle natürliche Religion, ſo muß er die ganze natürliche Offenbarung, und die ganze natürliche Gottesgelahrheit, verwerfen. Und dieſe Freygeiſterey iſt im höchſten Grade raſend, und kan durch unſere ganze natürliche Gottesgelahrheit völlig widerlegt werden.

§. 1090.

Zum Beſchluß der natürlichen Gottesgelahrheit muß ich noch eines Irrthums Erwehnung thun, welcher der menſchlichen Vernunft zur gröſten Schande gereicht, und man muß dem menſchlichen Geſchlecht Glück wünſchen, daß er zu allen Zeiten ſehr wenig Beyfall gefunden. Ich meine die **Atheiſterey** oder Gottesleugnung, den Irrthum, vermöge deſſen man leugnet, daß ein Gott ſey. Wir dürfen uns bey der Widerlegung der Atheiſten nicht aufhalten, denn unſere

ſere ganze natürliche Gottesgelahrheit iſt eine Widerlegung derſelben. Wir wollen nur, zwey Anmerkungen, machen. Einmal, alle Atheiſten leugnen auch nothwendig alle übernatürliche Begebenheiten: denn die ſind ohne Gott nicht würklich. Allein ein Naturaliſt iſt nicht nothwendig ein Atheiſt, wie ich dieſes in der Coſmologie deutlich gezeigt habe. Ein Atheiſt muß freylich alle Religion und Pflichten gegen Gott leugnen, allein deswegen leugnet er nicht alle übrigen Pflichten; weil die Pflichten gegen uns ſelbſt, gegen andere Menſchen, und die Verbindlichkeiten der menſchlichen Geſellſchaften erwieſen werden können, ohne vorauszuſetzen, daß ein Gott ſey. Es kan freylich freche und dumme Atheiſten geben, welche nicht nach Ueberzeugung Atheiſten ſind; ſondern welche dieſen Irrthum muthwillig erwählen, um ihr Gewiſſen zu erſticken, und alle Laſter ohne Gewiſſensbiſſe auszuüben. Allein das ſind raſende, mit denen man keinen vernünftigen Streit über eine Lehre anfangen kan. Es hat ehrbare, friedfertige und tugendhafte Atheiſten gegeben, welche gute Bürger geweſen ſind. Zum andern wollen wir noch, die vornehmſten Arten der Atheiſten, unterſuchen. Und dahin gehören 1) **die practiſchen Atheiſten**, welche zwar einen Gott annehmen, allein aus ihrer Erkentniß Gottes nicht den geringſten Bewegungsgrund zu ihrem Verhalten hernehmen. Sie leben alſo als wenn kein Gott wäre, und verleugnen, durch ihr ganzes Verhalten, dasjenige Weſen, ſo ſie mit ihrem Munde bekennen. Die ganze Welt iſt voll ſolcher Atheiſten, allein das iſt ein Laſter, und kein Irrthum. 2) **Die theoretiſchen Atheiſten** leugnen Gott, und das ſind diejenigen, von denen wir handeln. Und man theilt ſie wieder in eine doppelte Claſſe ein. a) **Die unwiſſenden Atheiſten**, oder die aus Unwiſſenheit Atheiſten ſind, welche keinen Gott glauben, weil ſie gar keinen Begrif von demſelben haben. Auf die Art wären, alle kleine Kinder, Atheiſten. Und wenn man das Wort ſo braucht, ſo entſteht ein bloſſes Wortſpiel. Es kan niemand etwas leugnen, wovon er keinen Begrif hat. Unterdeſſen hat

Regiſter
über die vier Theile der Metaphyſik.

Die Zahlen weiſen auf die §§.

A.

Abälard 64
Abgeſchmackter Menſch 576
Abgötterey 877
Abhängliches Ding 237. iſt zufällig 239
Abhänglichkeit 239
Abnutzung 263
Abrathen 718
Abſcheu natürlicher 675
Abſicht 267
Abſolutiſmus der theologiſche 1070
Abſondern. Dinge werden von einander abgeſondert 71
Abſonderung der Vorſtellungen 520
Abſtraction Ausdehnung derſelben 519. Stärke der Abſtraction ib. Fortſetzung ib. Regel ib.
Abſtrahiren von einer Vorſtellung. 506. befördert die Aufmerkſamkeit 522
Abweſenheit 177
Accidenz 154. 357. 360 863. ſind in den Subſtanzen würklich 156. Scheinaccidenz 154
Achtung geben auf gewiſſe Vorſtellung und ihren Gegenſtand 506
Aehnlichkeit 70. 214
Aeſthetik 527. empiriſche 542
Affecten ſ. Gemüthsbewegungen.

Abn=

Belieben 703
Belohnung natürliche, 954. 956. willkührliche ib. übernatürliche ib. verneinende 960. bejahende ib. ob es willkührliche gebe 961
Bequem 655
Berathſchlagungen 693
Berühren 177
Berührung 177. Eigenſchaft der Subſtanzen 380
Beſchaffenheit zufällige 54. 68. 110. 129. eines Dinges 69. gleichſam zufällige Beſchaffenheiten 852
Beſinnen ſich auf etwas 582. Regel ib.
Beſorgniß 682
Beſte 99
Beſtimmen 46. beſtimt ſeyn ib.
Beſtimmung der Dinge in der Welt 1043
Beſtimmungen, die einer Sache ſchlechtweg zukommen 49. die ihr beziehungsweiſe zukommen ib. innerliche ib. Gottes 852. äuſſerliche ib. eigenthümliche, gemeinſchaftliche ib. allgemeiner Zuſammenhang derſelben 57. 58. zufällige ſind veränderlich 129. eine demſelben Grunde gemäſſe Beſtimmung 78
Beſtimmungsgrund der Vollkommenheit 94
Beſtimmungsgründe 47
Beſtürzung 682
Beſchwerlich 655
Betrachten eine Sache für ſich 29
Betrübniß 677
Betrunken, der Menſch wird betrunken 53
Beurtheilen etwas 617
Beurtheilungen wahre 620. falſche ib.
Beurtheilungsvermögen 620. voreiliges ib. durchdringendes ib. Regel ib. Grade dieſes Vermögens 618. ſinliches 619. vernünftiges ib. reifes ib. practiſche Beurtheilungskraft 620. theoretiſche ib.
Bewegung 223. 338. Regeln der Bewegung 402. willkührliche Bewegungen des Körpers 727. freye ib.
Bewegungsgründe 267. vollſtändige 669. unvollſtändige ib. ſinliche ib. 674. dunkle. ib. 674. verworrene ib. vernünftige 687. Beantwortung der Einwürfe ib.

D.

Dankbarkeit 681
Dauer 229. immerwährende Dauer 231
Dauerhaftes Ding 230
Deiſmus 889
Democritus 394
Deutlichkeit, ausgebreitete 630. die der Stärke nach groß iſt ib.
Dialect 270
Dichten 587
Dichtungsvermögen 588. Regel, nach welcher es würkt 588 Grade 591. in wie vielerley Fällen es irren könne? 589 ſinliches 588. vernünftiges ib. fruchtbares, erfindungsreiches 591. ausſchweifendes ib. wohlgeordnetes ib.
Ding 65. 108. 130. Nutzen von dieſer Abhandlung 146 hat ſein Weſen und weſentliche Stücke 66. Eigenſchaften 67. heiſt Eins 72. ein einziges Ding 77. 145. zufälliges 117. notwendiges 117. 118. wird verändert 122 dreyfache Gattung eines Dinges ib. gänzlich, durchgängig beſtimtes 140. einzelnes 141. 213. würklich und beſtimt 145. kan nicht vor ſich ſelbſt beſtehen 154. es entſtehet 175. 176. aus Nichts ib. aus Etwas ib. vergehet ib. kein Ding kan zweymal würklich ſeyn 213. ein Ding hanget von andern ab 237. allgemeines 141 142. höheres ib. 970. niedriges ib. ſtetiges Ding 219
Dinge werden von einander abgeſondert, getrennet 71. ſind unzertrenlich beyſammen ib. werden mit einander vereiniget 72. einander entgegengeſetzt 79. zuſammengeordnete 85. zuſammenſtimmende 94. alle Dinge haben Realitäten 131. Arten der Dinge 143. Gattungen der Dinge ib. allgemeine ſind nicht würklich 145. weite, weitläuftige Dinge 215. die dichte bey einander ſind 219. die von einander entfernt ſind ib. alle Dinge ſind mit einander verknüpft 214. ein vor ſich beſtehendes wird verwechſelt mit dem Selbſtſtändigen 850
Dienſt Gottes 1013. Gott dienen 1011
Dippel 959
Drohungen 718
Dunkelheit der Erkentniß 503
Durchdenken 513

Durch-

Durchdringlich 364
Dynamik 160. philoſophiſche ib. mathematiſche ib.

E.

Ebenbild 872. das gröſte iſt die beſte Welt - 872
Egoiſt Widerlegung 431. 821
Ehre 1010. Gottes 1010. die Ehre Gottes wird verherrlichet 1011
Ehrliebe 681
Eigenſchaften der Sache 54. 67. nothwendig 110. unveränderlich 127
Einbildung 555. wahre 566. falſche ib. Vergleichung derſelben mit den Empfindungen 559. 560. Unterſchied von Empfindungen 562
Einbildungen werden erleichtert 563. verhindert 564
Einbildungskraft 555. gehört zum untern Erkentnißvermögen 565. Gegenſtand derſelben 556. 579. Grade und Vollkommenheiten 561. wohlgeordnete 566. ungezäumte ib. Regel der Einbildungskraft 558. gar zu erhitzte 566. gemäßigte ib.
Einfach 178
Einfälle artige 574
Einfältig im böſen Verſtande 634
Einfluß 166. Eigenſchaft der Subſtanzen 380. reeller 167. idealiſcher ib.
Eingeſchrenkt 190
Eigenthumsrecht das völlige 1059. Gott iſt das allervollkommenſte 1062. erſtrecket ſich über alle Creaturen 1061
Einheit 72. 73. 75. unbedingte, metaphyſiſche 72. iſt unveränderlich 127. bedingte ib. Nothwendigkeit derſelben 112. der Welt 328. doppelte Einheit derſelben 329. Gottes 840
Eins 72
Eitelkeiten 48
Elemente der Körper 390. 391
Elend 768
Empfänglichkeit 170
Empfinden 528
Empfindungen 528. innerliche 537. äuſſerliche ib. Geſetz hievon 537. Grund der verſchiednen Grade 534. 535.

Erkentniß, wahre 489. Grade 492. 496. 501. Weitläuftigkeit der Erkentniß 490. groſſe, edle, wichtige 491. armſelige 490. kleine, geringſchätzige 491. irrige, falſche 489. Dunkelheit der Erkentniß 488. genaue 492. grobe ib. Stärke einer Erkentniß 493. ſtarke Erkentniß ib. ſchwache ib. klare 498. Regeln der verſchiedenen Grade dieſer Erkentniß 501. 505. dunkele Erkentniß 488. 498. 502

Erkentniß Gottes iſt nicht ſinlich 893. ſondern anſchauend 894. ob ſie ſymboliſch ſeyn könne 894. ob ſie eine Erkentniß a priore oder a poſteriore ſey 895. Umfang derſelben 897. Gröſſe 898. Richtigkeit 899. zuverläſſigſte 902. allerlebendigſte ib. Gegenſtand derſelben iſt Gott ſelbſt 903. alle mögliche Dinge und ihre Beſtimmungen 904. alle Weſen der endlichen Dinge 905. dieſe würkliche Welt 906. ſehende Erkentniß Gottes 908

Erkentnißvermögen 497. untere 524. obere 626. vernunftähnliche Erkentnißvermögen 636. ſinliche ib. würkt eine dreyfache Vorſtellung in unſerer Seele 525. beweiſt ſich bey aller unſerer Erkentniß geſchäftig 426. 427. Lebhaftigkeit der Erkentniß, lebhafte Verſtändlichkeit der Erkentniß 503. Glanz der Erkentniß ib. Trockenheit der Erkentniß 503. eine Erkentniß iſt der Stärke nach klärer ib. Gewißheit der Erkentniß 504. 505. ungewiſſe ib. anſchauende 623. ſymboliſche ib. rührende 667. vollſtändig rührende 669. unvollſtändig rührende ib. vollſtändig rührende Kraft derſelben ib. unvollſtändig rührende Kraft ib. Erkentniß, die nicht rühret ib. ſpeculativiſche ib. lebendige 669. Leben der Erkentniß ib. vernünftiges Leben der Erkentniß 687. rührende Kraft derſelben ib. todte ib. todte Kraft der Erkentniß 669. vernünftig rührende Erkentniß 687

Erkentnißquelle 336. unächte und ſchädliche der theologiſchen Erkentniß 799

Expreſſung 719

Erſcheinungen 528

Erſtes Ding 228

Erwählen 693

Erwartung ähnlicher Fälle 610

Etwas 21. 23

Ewigkeit 231. 232. Gottes 857. ob ein endlich Ding eine ſolche Ewigkeit habe 859

F.

Fähigkeit 170. Grade 171. unbedingte ib. bedingte ib.
Fatum ſ. Schickſal
Fataliſt 308. 415. 695. 696. 710. 821. allgemeine 308. beſondere, particulaire, ib. theologiſche 309. 941. coſmologiſche ib. Stoiſche ib. Aſtrologiſche ib.
Fehler des Erſchleichens 544
Fertigkeit 171. erleichtert die Handlungen 172
Fertigkeiten theoretiſche 575. übernatürliche ib. die erlangten ib. angeborne ib. ſitliche 713
Figur 215
Fläche 222. mathematiſche ib.
Fleiſch 673
Flüchtiges Ding 230
Folgen 122
Folge des Grundes 28. 246-249. verknüpfte, mit einander verbunden ib. 39. alles hat ſeine Folgen 36. Nutzen hievon 36. einander zugeordnete Folgen 38. einander untergeordnete ib. die unmittelbare nächſte 40. 41. 42. mittelbare entfernte ib. ähnliche haben ähnliche Gründe 204-206. in der Welt 317
Fortgang der Urſachen in der Welt ins Unendliche 312. der krumlinichte circullinichte unendliche Fortgang der Urſachen 313 der geradlinichte unendliche Fortgang der Urſachen in der Welt ib. Ungereimtheit derſelben 314. 315. 316
Form einer Sache 51
Formale einer Begebenheit 960
Fortpflanzung der menſchlichen Seele 781. 782. 783
Freude 677. boshafte 681
Freygeiſt 1089
Frölichkeit 680
Frohſeyn 680
Frey von der unbedingten Nöthigung 696. von aller ſchlechterdings ſo genanten Nöthigung 699. von der innerlichen natürlichen Nöthigung 702

Freyheit 708. dahin gehörige Stücke 709. reine 708. vermiſchte ib. Hebung der Einwürfe 710. 711. Grade der Freyheit 716. Gottes iſt die allerhöchſte 941
Fruchtbarkeit 27
Furcht 682

G.

Ganzes 147. iſt mit allen ſeinen Theilen zuſammengenommen einerley 149
Gattungen der Dinge 143. allerniedrigſte ib. einander untergeordnete ib. höchſte ib. Unterſchied der Gattungen 144
Gebrauch einer Sache 263. 264. des Verſtandes 633. wahrer 263. Scheingebrauch, daraus flieſſende Wahrheiten 264
Gedächtniß 578. Regel, nach welcher es würkt 579. Grade und Vollkommenheiten deſſelben 583. ſinliches ib. vernünftiges ib. wir prägen es unſerm Gedächtniß ein 580. wir rufen die Sache wieder in unſer Gedächtniß 582. Gedächtniß vermittelſt des Orts ib. ausgedehntes, groſſes 583. Feſtigkeit des Gedächtniſſes ib. Stärke ib. Munterkeit ib. Hurtigkeit ib. Fähigkeit ib. gutes und glückliches 584. trügliches ib. treues ib. Gedächtnißfehler ib. Quelle vieler Irrthümer 585. Gedächtnißkunſt 586
Gedanken 498. 482. wir zerſtreuen unſere Gedanken 521. wir ſamlen unſere Gedanken ib. feine Gedanken 573
Gefühl 533
Gegenſtand 280
Gegentheil einer Sache 103
Gegenwart 177
Gegenwärtige Dinge 228. es iſt dem Körper aufs innigſte gegenwärtig 1036
Geheimniß 423
Geheimniſſe, theologiſche 1085. doppelte Art derſelben ib.
Gehör 533
Geiſt 373. guter Geiſt eines Menſchen 755. böſer Geiſt ib. höherer 790. niedriger ib.
Geiſter haben eine Vorſtellungskraft 377. ſind endliche Dinge ib. einander ähnlich und unähnlich ib. einer unter ihnen iſt der vollkommenſte ib. ſie ſind unter den Subſtanzen die vollkommenſten ib. Harmonie derſelben 450. ka-

Unermeßlichkeit Gottes 886. ob Gott ſich ſelbſt ausmeſſen könne 888. Unerforſchlichkeit 889. Untrüglichkeit ib. Geiſt 891. Verſtand 893. Erkentniß Gottes ib. ob er der gröſte Weltweiſe zu nennen 896. Weisheit 912. Allwiſſenheit 921. Wille. 922. Freyheit des göttlichen Willens 939. moraliſche Heiligkeit 943. Gütigkeit 946. iſt der gröſte Wohlthäter 948. 958. Gerechtigkeit 950. Langmüthig 962. Wahrhaftigkeit 965. 1088. Schöpfer 972. nicht der Urheber der Sünde 985. 1033. 1048. Vorſehung 1016. Erhalter 1022. iſt allen Körpern aufs innigſte gegenwärtig 1037. iſt dieſer Welt im höchſten Grade gegenwärtig ib. Oberherrſchaft Gottes 1059. Rathſchlüſſe Gottes über dieſe Welt 1065

Gottesgelahrheit, natürliche 797. geoffenbarte gelehrte 804. gemeine ib. Unterſchied der natürlichen und geofbarten 798. Natur und Beſchaffenheiten derſelben 802. angeborne natürliche 803. erlangte natürliche 804. gelehrte natürliche ib. gemeine ib. natürliche experimental Gottesgelahrheit 805. vernünftig natürliche ib. bürgerliche und fabelhafte ib. Nutzbarkeit derſelben in der practiſchen Weltweisheit 806. 807. in der Teleologie 808 in der geoffenbarten Gottesgelahrheit 809. iſt ein Theil der Metaphyſik 810

Gottesgelehrter 811

Gottesverleugnung 1090

Grad 189

Grauen 682

Gröſſe 69. 76. 151. körperliche 186. 389. welche gemeſſen wird 188. der Welt 354. Beſchaffenheit dieſer Gröſſe 355 Folgen hieraus 356. Gottes, Beantwortung der Einwürfe 870

Gröſſer 150

Grund 27. Folgen des Grundes 28. fruchtbarer ib. wichtiger ib. unfruchtbarer ib. zureichender 34. Satz des zureichenden Grundes ib. Hebung der Einwürfe 35. Nutzen 41=44. unzureichender Grund ib. der mittelbare, entfernte, weitere 40. der erſte ib. Zwiſchengründe 40

Gründe, einander zugeordnete 38. einander untergeordnete ib. einerley Gründe, einerley Folgen 204. 255. 266

Grund der Seelen 485

Gunſt 681

Gut 99. wenn es nicht begehret wird 664. weſentlich, metaphyſiſch gut 99. 139. alles Gute iſt eine Realität 139. das höchſte metaphyſiſche Gut ib. das höchſte zufällige ib. moraliſch Gut im engern Verſtande 767. ob ein Ding gut und böſe zugleich ſey 771. Beſtätigung im Guten 1046
Güte einer Sache 99. Gottes moraliſche 943
Güter unſere 657. eingenthümliche ib. innerliche, äuſſerliche ib. fremde ib. vierfache Eintheilung der Güter unſrer Seele 766. phyſiſche 768
Gütigkeit 946. Grade derſelben 947. Gottes 948

H.

Handeln 164.
Handlung 164. Erleichterung der Handlung 172. 691 einfache 165. zuſammengeſetzte ib. Zufälligkeit derſelben 695. ſelbſtthätige 697. iſt frey in Abſicht auf daſſelbe Ding 700. Diejenige Handlungen ſtehen nicht in der Gewalt deſſelben Dinges 700. ſie ſtehen in der Gewalt des Dinges ib. blos natürliche ib. freye 709. 717. zweyfache Arten derſelben 709. die mit Willen geſchehen 712. die ohne Willen geſchehen ib. freywillige ib.
Handlungen des Willens, die nicht frey ſind 712. willkürliche 703. die man aus Unwiſſenheit oder Irrthums willen vornimt 706. ſittliche 713. unmittelbar freye 719. mittelbar freye ib. freye Handlungen Gottes 933. 938. 939. 971. Schwierigkeit hiebey 942. Rechtmäßigkeit derſelben 943. moraliſche Nothwendigkeit derſelben 945
Hang 721
Häßlichkeit 659
Harm 682
Harmonie 56. die gröſte in der beſten Welt 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448
Haß 683. göttlicher Haß des Böſen 934. 960. Gegenſtände 936
Heilig 838
Heiligkeit Gottes 838. 839. moraliſche 944
Herrſchaft der Seele über ſich ſelbſt 720
Herz ſ. Gemüthsart
Herzenskündiger 906
Herzenslenkende Kraft Gottes 1032

überzeugende 504. überredende ib. rührende, bewegende 669. vollſtändig rührende, unvollſtändig rührende ib. Gottes, dreyfache Eigenſchaften derſelben 861
Kühnheit 680
Kunſtrichter im weitern Verſtande 619

L.

Lage 219
Langmuth 962
Lang 221
Länge 221
Lauf 410. es erfolgt nach dem Laufe der Natur in der menſchlichen Seele 748. die Begebenheit geſchiehet nach dem Laufe der Natur 412
Leben 396. Gottes 884
Lebhaftigkeit der Erkentniß 503
Lehre von den Leidenſchaften 676. pſychologiſche Lehre von den Leidenſchaften ib. äſthetiſche ib. practiſche ib.
Leib unſrer Seele 484
Leibnitz 35. 207. 642. 950
Leicht 174
Leiden 164. zuſammengeſetzte Leiden 165. einfache ib. reelle ib. idealiſche 167
Leidenſchaften angenehme 667. ſanfte ib. beſchwerliche ib. unangenehme ib. vermiſchte ib. doppelte Erfahrung von den Leidenſchaften 678. Grade derſelben 679. Anmerkung hierüber 685. Ob Gott Leidenſchaften zukommen 926
Lenkung göttliche aller Dinge 1043
Letztes Ding
Liebe 681. göttliche Liebe des Guten 934. 960. Gegenſtände 836. Gottes zu den Geſchöpfen 949. eifrige ib.
Linie 681. mathematiſche ib.
Lohn 953. natürlicher 954. willkührlicher ib.

M.

Macht 862. die höchſte eines Oberherrn 1064
Mächtig ſeyn ſeiner ſelbſt 552
Majeſtät 1064

ſinliches ib. Mißvergnügen der Sinne ib. vernünftige Mißvergnügen ib. Uebergewicht des Mißvergnügens 653. bloſſes Mißvergnügen 658. ſüſſes ib. beſtändiges, dauerhaftes 660. veränderliches, vergängliches ib.
Mißvergnügen Gottes 922. weiter Umfang deſſelben 923. das alleredelſte und proportionirteſte 924. allerrichtigſte 925. allerdeutlichſte und vernünftigſte 926. von der gröſten Gewißheit 927. lebendig 928. unveränderlich 929. Gegenſtand deſſelben 930
Mitleiden 683. göttliches 929
Mittel 268. 279. Hauptmittel 269. Nebenmittel ib.
Mitwürkung Gottes 1027. doppelte Art derſelben 1028. Gegenſtand derſelben 1029. natürliche, phyſiſche 1030. allgemeine ib. moraliſche 1031. beſondere 1032. allerbeſonderſte 1034
Möglich, eine mögliche Sache 23. an ſich möglich, ſchlechterdings innerlich auf eine unbedingte Art möglich 29. auf eine bedingte Art, äuſſerlich unter einer Bedingung möglich ib. alles Mögliche hat ſein Weſen 58. weſentliche Stücke 59. mögliche Dinge ſind einander ähnlich 201. verbunden 214. gleich ib. einerley ib. was in der Welt möglich 343. was unmöglich ib. einem Dinge iſt das natürlicher Weiſe möglich 408. ſchlechterdings natürlich möglich ib. moraliſch möglich in weiter Bedeutung 714. in enger Bedeutung ib.
Möglichkeit, unbedingte 29. 108. bedingte. 29. Gottes 824. 825
Monarch 1064. ein deſpotiſcher ib. ein eingeſchrenkter ib.
Moraliſch im weitern Verſtande 713. im engern Verſtande 767
Mundart einer Sprache 278
Mündig 634
Muſter 272. das erſte ib.
Muth 680

N.

Nachahmen einem Dinge 272
Nachahmung 272
Nachbild 272
Nachdenken einer Sache 513
Nachtwandeler 596

O.

Oberherrſchaft, höchſte 1050. 1061. 1062
Offenbarung im weitern Verſtande 1072. natürliche 1073. Mittel, deren ſich Gott bey derſelben bedienet 1074. was auf Seiten der Menſchen dazu erfodert werde 1076
= = = im engern Verſtande, übernatürlich 1077. verſchiedene Art, wie ſie geſchehen könne 1078. Möglichkeit derſelben 1079. Nothwendigkeit und Gewißheit ib. im engſten Verſtande 1080. Kennzeichen der ächten und falſchen 1081. widerſpricht nicht der geſunden Vernunft 1082. 1088. ob die übernatürliche Dinge enthalte, die unvernünftig ſind 1085. Verhältniß der natürlichen gegen die übernatürliche 1087
Ohngefähr blindes 326. Widerlegung ib.
Ohnmacht, der Menſch fält in Ohnmacht 554. er liegt in Ohnmacht ib.
Ontologie 18. 19. Nutzen derſelben 20
Ordinäre 338
Ordentlich 338
Ordnung 85. geſchiehet nach Regeln 86. iſt in einem ieglichen möglichen Dinge 87. Grade ib. einfache ib. zuſammengeſetzte ib. wenn ſie nothwendig oder zufällig iſt 113. zufällige iſt veränderlich ib. allgemeine der Welt 335. doppelte Ordnung der Welt 336. gemeinſchaftliche Regeln derſelben 337. Ordnung der Natur 412. eine Begebenheit erfolgt nach der Ordnung der Natur 412. allergröſte in der beſten Welt 435. in Gott 843
Original 272
Originaltheologie 903
Ort 216. hieraus flieſſende Wahrheiten 218. Ort und Zeit verändern die Sachen nicht 253

P.

Pantheiſten 850
Partheylichkeit 963
Perſon 373. moraliſche 738
Phantaſt 597
Plato 313
Prädeſtinatianer 1071
Präexiſtentianer 776. 778. 782. 783

Prin=

Principium einer Sache 235. äuſſerliches ib. innerliches ib. hieraus flieſſende Regeln 246.249
Prophetiſche Gabe 614
Prophezeyungen 614
Pythagoras 841. 875
Pſychologie 471. 472. Wiſſenſchaft 473. Beantwortung der Einwürfe ib. empiriſche 474. vernünftige ib. 732. 735. Nützlichkeit derſelben in der Gottesgelahrheit 475. in der practiſchen Weltweisheit 476. in den ſchönen Künſten und Wiſſenſchaften 477. in der Vernunftlehre 478. Quelle vieler Wiſſenſchaften 479

Q.

Quelle der Möglichkeit 336
Quintilian 343

R.

Rachſucht 683
Raſerey 684
Rathſchlüſſe 692. Gottes 850. über dieſe Welt 937. ſind frey 1065. unveränderlich ib. unwiderſtehlich 1066. allgemein 1067. ob es beſondere Rathſchlüſſe Gottes gebe? 1068. ob es unbedingte gebe? 1069. unbedingte 1070. ein bedingter ib.
Raum 184. ein Ding iſt ein Raum 185. erfült einen Raum ib. Urſache und Grund davon 365
Realität 48. offenbare Realität 49. verſteckte, verborgene ib. führt Vollkommenheit mit ſich 138. alle Realitäten ſind was gutes 139. Gott iſt die allervollkommenſte 817
Recht 411. 1059
Rede 277
Rechtmäßigkeit 943
Reelles Ding 132
Reelleſte Ding 132
Reflectiren 513. Grade 514
Regel 80. Grade derſelben 81. 84. wahre ib. 83. falſche ib. ſtarke 82. ſchwache ib. eine höhere ib. eine niedrige ib. der Vollkommenheit 96. gemeinſchaftliche der Welt 338. eine einzige allerhöchſte in der beſten Welt ib.

SBB013401574064

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Meier, Georg Friedrich,

Georg Friedrich Meiers ... Metaphysik

Bd.: 3/4

1765

Bamberg, Staatsbibliothek -- Ph.o.732(2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11760982-3